

ENCICLOPÉDIA DA BÍBLIA

CULTURA CRISTÃ

VOLUME 3
H-L

Organizador Geral
MERRILL C. TENNEY

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

VOLUME TRÊS » H—L



REIS BOOK'S DIGITAL

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

Enciclopédia da Bíblia

EM CINCO VOLUMES

Organizador Geral
MERRILL C. TENNEY

Organizador Associado
STEVEN BARABAS

VOLUME TRÊS » H—L

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
The caves of Qumran
© Dejan Gileski | 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: 978-85-7622-231-6 (v. 3; 1034 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

H

HAASTARI (האחשתרי, *Hastaritas*). Uma família descendente de Judá (1Cr 4.6).

HABACUQUE (*abraçador*, *lutador*; grego Ἀμβακοὺμ, Latim *Habacuc*), o nome de um profeta e do oitavo livro dos Profetas Menores.

I. O Profeta

Seu nome deriva de uma raiz Heb. (*ḥ-v-q*) que indica "abraçar". É traduzido por Filo como *amplexans*, "abraçando", por Jerônimo como "lutador", "porque ele lutou com Deus" (*quia certamen ingreditur cum Deo*, Prólogo a Hc). Lutero e os comentaristas modernos favoreceram essa derivação. "Certamente não é impróprio, pois vemos nesse pequeno livro um homem, muito determinado, lutando com o enorme problema da teodicéia — a justiça divina — em um mundo de pernas para o ar" (L. E. H. Stephens-Hodge). Outros estudiosos relacionam esse nome a uma planta assíria, *hambaququ*. Entretanto não temos certeza. Várias lendas estão vinculados a este profeta. Segundo uma tradição judaica ele era o filho da mulher sunamita. Foi declarado que ela "abraçaria" um filho (2Rs 4.16). A palavra hebraica é *hāvaq*, mas a identificação com o profeta é excluída por conta da diferença quanto ao tempo: este filho nasceu mais de um século antes do profeta. Conforme uma segunda tradição, Habacuque deve ser identificado com o atalaia referido



Um fragmento do Comentário de Habacuque dos Rolos do Mar Morto.
Copyright Shrine of the Book, Jerusalém. © *M.P.S.*

em Isaías 21.6. Contudo, a correspondência com Habacuque 2.1 é superficial, e não se enquadra ao mesmo período e situação. Na adição apócrifa ao livro de Daniel (14.30-42) é dito que o profeta Habacuque levou comida a Daniel na cova dos leões. Esta história interessante, gravada em um afresco nas Catacumbas de Roma, é, porém, uma ficção. A experiência de Daniel na cova dos leões ocorreu por volta de setenta anos após a época das atividades de Habacuque.

Nada sabemos acerca de Habacuque à parte de seu nome e do fato de que ele era chamado de "o profeta" (1.1; 3.1). Isso não justifica a acusação levantada por alguns estudiosos de que ele era um extático. O próprio Jeremias é chamado um *nab'* ("profeta" 1.5; 20.2; 25.2; etc.). A partir de Habacuque 3.19b alguns deduzem que o profeta "evidentemente era membro do coro do Templo, conseqüentemente um levita" (Laetsch). Porém o fato é que as alusões musicais no capítulo 3 formam a parte menor e superficial da profecia, e facilmente podem ter sido acrescentadas para adaptar esse capítulo a propósitos litúrgicos (Ridderbos).

Embora definitivamente nada seja conhecido sobre o profeta, ele fala em seu livro de tal forma que alguém pode reconhecer nele um homem dedicado à sua incumbência de suportar os pecados e ansiedades do seu povo, e lutar com Deus em oração e por meio da fé. O testemunho de Paulo é aplicável a ele. "*Combati o bom combate, acabei a carreira, guardei a fé*" (2Tm 4.7).

II. Seu livro

A. Unidade. A unidade do tema se faz presente por todo o livro, e assim os estudiosos mais tradicionais defendem que o livro deve ser concebido como um todo. Isso não exclui a possibilidade de que passagens separadas foram escritas em ocasiões diferentes (Van Katwyk, Aalders). De acordo com os estudiosos críticos o livro é de autoria múltipla. A argumentação é que 1.5-11, o suscitar dos caldeus para devastar a terra, interrompe mais ou menos a seqüência de pensamento entre as lamentações em 1.2-4 e 1.12-17. Alguns estudiosos (Wellhausen, Giesebrecht) deletam esses vv.; outros (Budde, Rothstein) os colocam depois de 2.4; H. Schmidt (ZAW 62 [1949/50], 52-63) sugere que 1.2-4,12,13a e 3.17-19 são lamentações de um indivíduo que foram acrescentadas mais tarde ao rolo de Habacuque. Estudiosos conservadores reconhecem a dificuldade em relação a 1.5-11, mas afirmam que o problema pode ser resolvido mediante sua interpretação como se referindo a um evento histórico atual (Young), ou até mesmo pelo reconhecimento de um lapso do tempo entre o anúncio da vinda dos caldeus e sua ameaça sobre Judá logo após Carquemis, em 605 a.C. (Van Katwyk, Aalders).

Outra passagem disputada está no capítulo 3. Este salmo certamente é um pouco diferente quanto ao estilo do restante do livro, mas dificilmente isto é razão suficiente para se negar a autoria de



Habacuque. Por causa de seu sobrescrito, do pós-escrito e do termo *Selá* (na ARC) nos vv. 3,9,13, a opinião comum, durante muito tempo, foi que este salmo passou de alguma coleção litúrgica de hinos para o livro de Habacuque. Segundo Robert Pfeiffer os termos musicais indicam uma origem recente para esse capítulo, presumivelmente no 4º ou 3º sécs. a.C. Archer observa corretamente que este argumento admite a validade da suposição de que os termos musicais nos salmos de Davi são recentes, e que a despeito de Amós 6.5 e referências similares, o rei Davi não teve nada a ver com música ou cântico, visto que ele era um homem de guerra. Isso certamente é inaceitável "para aqueles que tratam com seriedade a tradição bíblica de que Davi esteve muito mais envolvido com a escrita e o cântico de salmos", e que, portanto, estes termos musicais não constituem evidência de autoria recente (*A Survey*, pág. 345). Alguns estudiosos críticos invertem o argumento e admitem que o hino de Habacuque, devido à sua característica geral, foi emprestado ao livro de Habacuque pela liturgia (Duhm, Cannon, Sellin, Mowinckel). O fato de que esse capítulo é introduzido e concluído com termos musicais não é razão para negá-lo a Habacuque (Young, Aalders, Archer). O tema do capítulo 3 é o mesmo dos capítulos precedentes e há também similaridades importantes quanto à linguagem (cp. Young). Além disso, o capítulo 3 é atribuído especificamente ao "profeta Habacuque" (3.1). A ausência do terceiro capítulo no Comentário sobre Habacuque da Primeira Caverna de Qumrã não é um argumento contra a unidade dos três capítulos, uma vez que os comentários de Qumrã em geral não apresentam desenvolvimento contínuo do pensamento (cp. Millar Burrows, DSS 321, 322).

A argumentação de Albright de que "O Salmo de Habacuque", embora formando uma unidade substancial com o restante do livro, contém reminiscências do mito do conflito entre Yahweh e o dragão primitivo Mar ou Rio, o que é interessante, mas pressupõe "umas trinta e oito correções do TM" e, portanto, dificilmente é convincente (em; *Studies in OT Prophecy*, apresentado a T. H. Robinson, Edinburgo [1950], 1-18).

B. Data. Há considerável divisão de opinião com referência à data do livro de Habacuque. A única referência histórica clara é encontrada em 1.6. "Pois eis que suscito os caldeus (Heb. *meq'm*)". O império neobabilônico ou caldeu veio pela primeira vez à proeminência durante o reinado de Nabopolassar (625-605 a.C.), e especialmente quando seu filho Nabucodonozor (605-562 a.C.) derrotou os egípcios na batalha de Carquemis em 605 a.C. e restabeleceu a Babilônia como a sede do poder mundial. O surgimento dos caldeus (v. 6) é descrito no v. 5 como uma obra maravilhosa do Senhor, tão completamente inesperado que parecia inacreditável ao povo da sua época. Segundo alguns estudiosos esse fato determina eficazmente a possibilidade de se datar a atividade de Habacuque no início do governo de Jeoaquim, quando os caldeus já tinham ganho a supremacia mundial destruindo Nínive em 612 a.C. (Laetsch, Eissfeldt, Gemser). Desta forma eles preferem uma data que seja durante os últimos anos do reinado de Manassés (689-641 a.C.), ou preferivelmente nos primeiros anos de Josias (639-609 a.C.). A maioria dos estudiosos, entretanto, sustenta que 1.6 diz respeito aos caldeus como uma ameaça atual a Judá e uma vez que tal ameaça parece se materializar primeiro na batalha de Carquemis, a atividade de Habacuque deve ter sido durante o reinado de Jeoaquim (Young, Archer, Ridderbos). Albright alinha-se enfaticamente com esse ponto de vista, "não vendo nenhuma razão válida pela qual o livro não devia ser tratado como uma unidade substancial e datado entre 605 e 589 a.C., i.e., entre a vitória decisiva de Nabucodonozor sobre Neco em Carquemis e o início da última invasão de Judá antes do final do Primeiro Templo" (op. cit., pág. 2). Este ponto de vista é comprovado por 1.2-4, onde a depravação nacional do povo

de Deus é denunciada. Isso sugere um tempo depois da morte de Josias (609) e corresponde com a descrição dada em Jeremias 22 do reinado de Jeoaquim (608-597 a.C.).

Devido à mudança do nome "caldeus" em 1.6 para "Quitim", i.e., "cipriotas", "gregos", alguns estudiosos trazem a data da profecia para o período da conquista macedônia, c. de 330 a.C. (Duhm, Torrey, Procksch). Conforme Paul Haupt o livro deve ser datado em 161 a.C. logo após a vitória de Judas Macabeu sobre Nicanor (*John Hopkins University Circular* [1920], 680ss.). O procedimento da mudança do texto de 1.6, contudo é subjetivo e sem apoio textual.

C. Canonicidade e texto. A canonicidade do livro de Habacuque nunca foi seriamente questionada. Ele sempre manteve o oitavo lugar entre os chamados doze profetas menores.

Segundo Albright "o texto está no melhor estado de preservação que freqüentemente suposto, embora sua obscuridade arcaica o torne um pouco enigmático até para os tradutores mais antigos" (op. cit., pág. 2). Ele, entretanto, propõe umas trinta e oito correções do TM do capítulo 3 (pág. 10). Embora algumas palavras ou frases não sejam fáceis de traduzir (1.3,9; 2.5,7,10,15,19; 3.9,11,13, 14,16), dificilmente há uma razão para alterar o texto Heb., como é feito na RSV (1.9; 2.4,15,16, 17; 3.13,14). À parte de diversas variações ortográficas, o Comentário de Habacuque (*pēser*) encontrado na Primeira Caverna de Qumrã (1Qp Hab), tem substancialmente o mesmo texto que o dos primeiros dois capítulos do nosso livro.



Habacuque profetizou sobre a ascensão dos caldeus ao poder. Bloco estampado com o nome e os títulos do bem conhecido caldeu Nabucodonosor, de Larsa. © B.M.

D. Pano de fundo. Habacuque orou e profetizou em tempos de crise. Abruptamente, antes do começo de seu ministério, o cenário internacional foi abalado por eventos de conseqüência de longo alcance: o Império Assírio foi esmagado, para jamais recuperar seu poder; os egípcios, após assassinarem Josias, rei de Judá (609 a.C.) foram eles mesmos totalmente derrotados (605 a.C.). O novo poder mundial, concentrado na Babilônia e executado pelo vigoroso Nabucodonozor, estendia-se através da amplidão da terra para apoderar-se de habitações que não as suas próprias. Dentro do período de aproximadamente vinte anos os caldeus varreram Judá com sucessivos ataques e, enfim, destruíram o país e levaram seus habitantes para o cativeiro (597, 587 a.C.).

Internamente, o povo de Deus estava envolvido numa crise de confusão religiosa e moral. O piedoso rei Josias foi sucedido por Jeoaquim que fez "o que era mau perante o Senhor, segundo tudo quanto fizeram seus pais" (2Rs 23.37). A situação de depravação é descrita em Habacuque 1.2-4 (cp. Jr 22). Os últimos dois reis de Judá, a saber, Joaquim (597 a.C.) e Zedequias (597-587 a.C.) mantiveram o *status quo*, e finalmente foram levados cativos pelos caldeus. Nestes tempos de crise nacional e internacional, Habacuque "rechtet mit Gott" (justificado com Deus) (Walter Lüthi).

E. Conteúdo. O livro pode ser subdividido em seis seções.

1. *1.1-4.* O profeta clama a Deus por causa da violência, iniqüidade, rivalidade, luta e injustiça que ele vê ao seu redor, e pergunta por quanto tempo sofreria isto sem punição. Alguns críticos referem esta passagem a um opressor gentio: os caldeus (Giesebrecht), os assírios (Budde, Gemser), ou até mesmo os egípcios (G. A. Smith, que compara 1.2-4 com 2Rs 23.33-35). Nós concordamos com Archer de que não há boa evidência no texto de 1.2-4 de que se refere a invasores gentios; a manipulação do tribunal de justiça a favor dos ricos aponta para um mal doméstico (op. cit., págs. 344ss.).

2. *1.5-11.* Deus responde que ele está levantando os caldeus como seu instrumento de julgamento, descreve o ardor de suas tropas e seu desrespeito por algum obstáculo colocado em seu caminho.

3. *1.12-17.* Essa resposta mergulha Habacuque em uma perplexidade maior: Como pode um Deus justo usar os caldeus ímpios para punir seu povo que, apesar de sua apostasia, ainda é mais justo que eles?

4. *2.1-4.* O profeta espera pelo Senhor. A resposta, unida a história da providência divina de Deus, vem na afirmação de que o orgulho dos caldeus será sua ruína e a fé do crente será sua salvação.

5. *2.5-20.* Uma canção de insulto (*măsāl*) é dirigido presumivelmente ao rei caldeu, consistindo de uma série de cinco pesares contra agressão (vv. 6b-8), de seus próprios desejos e direitos (vv. 9-11), violência (vv. 12-14), desumanidade (vv. 15-17) e idolatria (vv. 18-20).

6. *3.1-19.* Esse salmo, declarado pelo profeta, mas em nome do seu povo, é o "amém da fé" à revelação de Deus. O profeta descreve a manifestação divina em termos de uma teofania violenta (3.2-15), com alusões aos poderosos feitos de Deus na história da libertação de Israel do Egito. A impressão criada por essa teofania é formidável (3.2,16a). Não importa o que possa acontecer a eles, o profeta e seu povo confiarão em Deus (3.16-19).

F. Teologia. O conteúdo desse livro é caracterizado como um oráculo ou obrigação (Heb. *massa'*, cp. Is.13.1; 14.28; etc.) que Habacuque, *o profeta*, viu. Seu significado, entretanto, é representar a palavra de Deus. É evidente, contudo, que a profecia de Habacuque tem uma forma única. Ela consiste parcialmente de lamentações que o profeta dirige a Deus (1.2-4,12-17; 2.1; 3.1-19) e parcialmente de declarações proféticas (1.5-11; 2.2-20). Archer observa corretamente que com a possível exceção de Daniel, nenhum outro autor bíblico emprega essa técnica particular (op. cit., pág. 346). Nós podemos, porém, admitir que todo o conteúdo do livro de Habacuque é proposto como revelação, como a comunicação da mensagem de Deus a seu povo.

Acerca do lado material, o conteúdo dessa profecia é caracterizado:

1. *Pela orientação do profeta a respeito de Deus.* Ele o chama de "Senhor" (1.2,12; 2.2,13,14,16,20; 3.2,8,18,19), "meu Deus" (1.12; 3.3,18,19), "meu Santo" (1.12; 3.3) e "ó Rocha" (1.12); ele o reconhece como o supremo Juiz (1.2-4), como o Deus da aliança eterna (1.12), como o Governador soberano de todas as nações (1.5,17; 2.12; 3.6,12) e de toda a natureza (3.3-11), o Deus que responde a oração (2.2), liberta seu povo (2.3; 3.13,16,18,19), designa o curso da história (2.3; 3.2), e enche a terra com o conhecimento da sua glória (2.14).

2. Pela sua reação contra o pecado. O profeta está ciente dos pecados do seu povo, de sua opressão política, injustiça social e manipulação predominante dos tribunais (1.2-4). Ele não apenas os observa, mas testifica contra eles e clama a Deus para corrigi-los. Ele também está consciente dos pecados do poder mundial, seus desejos (1.6,8,9,13-17), arrogante asserção de si próprio (1;7,11,16; 2.4); idolatria (2.18,19) e violência (1.17; 2.5-17).

3. Pelos aspectos objetivos e subjetivos de sua mensagem. Habacuque trouxe à tona o julgamento do Senhor, primeiro sobre Judá e subseqüentemente sobre os caldeus. Este é o aspecto objetivo de sua mensagem. No decorrer do tempo ambas profecias de julgamento foram cumpridas. A nobreza opressora foi a primeira a ser levada cativa nas duas deportações preliminares de, 605 e 597, e essa foi seguida pela deportação maior, em 587 a.C. A perspectiva de um país destruído (3.17), tornou-se uma realidade cruel. Deus realmente não era um espectador inativo no cenário de seu povo. Com essas calamidades o período de espera para o remanescente justo começa (2.2,3; 3.2). No tempo determinado os caldeus foram julgados (539 a.C) e foi permitido aos cativos de Judá retornarem à Terra Prometida.

O aspecto subjetivo da mensagem de Habacuque é que o justo viverá pela sua fé. À parte de Isaías (7.9; 28.16), nenhum outro profeta enfatizou a importância da fé e da verdadeira confiança da forma como fez Habacuque. Embora a terra possa ser despojada pelos julgamentos subseqüentes de Deus, ainda assim ele se alegrará no Senhor (3.17,18). O tema central da profecia de Habacuque, a saber, que o justo viverá pela sua fé (2.4), é tomado no NT e aplicado em contextos relevantes (Rm 1.17; Gl 3.11; Hb 10.38,39).

BIBLIOGRAFIA. O. Happel, *Das Buch des Propheten Habackuk* (1900); D. J. van Katwyk, *De Profetie van Habakkuk* (1912); W. Cannon, "The Integrity of Habakkuk 1-2", ZAW 43 (1925), 62-90; H. Walter e N. Lund, "The Literary Structure of the Book of Habakkuk", JBL 53 (1934), 335-370; C. C. Torrey, "The Prophecy of Habakkuk", em *Jewish Studies in Memory of George*

A. Kohut (1935); W. Irwin, "The Psalm of Habakkuk", JNES 1 (1942), 10-40; P. Humbert, *Problèmes di livre d'Habacuc*, Neuchatel (1944); H. Schmidt, "Ein Psalm im Buche Habakuk", ZAW 62 (1949/50), 52-63; W. F. Albright, "The Psalm of Habakkuk", em *Studies in Old Testament Prophecy*, apresentado a T. H. Robinson... (1950), 1-18; S. Mowinckel, "Zum Psalm des Habakuk", ThL (1953), 1-22; K. Elliger, *Studien zum Habakuk-kommentar vom Toten Meer* (1953); D. M. Lloyd-Jones, *From Fear to Faith...* (1953); J. Trinquet, *Habaquq, Abdias, Joël* (1953); Ph. Béguerie, *Etudes sur les prophètes d'Israël* (1954) (Lectio divina 14); W.Vischer, *Der Prophet Habakuk* (1958); W. H. Brownlee, *The Text of Habakkuk in the ancient commentary from Qumran* (1959); A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen-Verzögerungsproblem, auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk* 2, 2ss. (1961); W. H. Brownlee, "The Placarded Revelation of Habakkuk", JBL 82 (1963), 319-325; J. H. Eaton, "The Origin and Meaning of Habakkuk 3", LAIS, 76 (1964), 144-171; A. S. vander Wande, "Der Gerechte wird durch seene Treue leben. Erwägungen zu Habakkuk 2.4-5", em *Studia biblica et semitica Th. C. Vriezen dedicata* (1966), 367-375.

P. A. Verhoef

HABAÍAS (חביה, *Yahweh tem escondido*). Na BJ é Habias, e, alternativamente Hobias (Ne 7.63). Na KJV Obdia (1Esd 5.38). O chefe de uma família de sacerdotes que retornou após o exílio reivindicando descendência sacerdotal. Visto que estes foram incapazes de provar sua reivindicação, não lhes foi permitido servir, pelo menos por um tempo (Ed 2.61; Ne 7.63).

S. Barabas

HABAZINIAS (חבצניה). Na BJ Habsanias. O avô de Jazanias, o líder dos recabitas que foram testados por Jeremias quanto à sua obediência à ordem de seu ancestral que os proibia de beberem vinho. (Jr 35.3).

HABIRU, HAPIRU. Um povo conhecido como "habiru" ou "hapiru" aparece nos textos cuneiformes datados dos sécs. 20 ao 18 a.C. no sudeste da Mesopotâmia, Ásia Menor e nas áreas de Harã e Mari. Eles são freqüentemente mencionados nas cartas de Amarna (séc. 14 a.C.). O ideograma cuneiforme para o habiru é SA GAZ. Nos textos egípcios eles são chamados *'apiru*. A forma ugarítica é *'apiruma*. Muitos estudiosos notam a semelhança dessas formas com o Heb. *'ibri* e concluem que os *habiru* (*hapiru*) são idênticos aos hebreus bíblicos.

O território dos habiru cobria uma área geográfica muito mais ampla que aquela na qual os hebreus bíblicos se deslocaram. Pode ser concluído que o povo, geralmente conhecido como israelitas, foi, às vezes, identificado como habiru, mas que o termo *habiru* incluía muitos outros povos de condição similar à dos israelitas.

Que habiru é um nome mais inclusivo que israelita é evidente a partir do fato de que Héber (Gn 10.24), filho de Selá e neto de Sem, por quem os hebreus são chamados, viveram oito gerações antes de Jacó (Israel) por quem os israelitas são chamados. Neste sentido todos os israelitas são *iberi*, "hebreus", mas todos os hebreus não precisam ser israelitas.

Na literatura não-bíblica do Oriente Próximo, os *habiru* aparecem como indivíduos sem terras que vivem fora da ordem social estabelecida. Eles aparecem como mercenários nos textos da Babilônia. Em Nuzi eles se venderam à escravidão para ganhar um modo de vida. As cartas de Abdi-Hiba, de Jerusalém a Aquenaton do Egito, reclamam que o *habiru* estava representando uma ameaça ao *status quo* em Canaã. Alguns eruditos vêm nessas referências a versão cananita da conquista de Canaã sob Josué.

A raiz hebraica da qual o nome de Héber e a palavra hebraica são derivados exprime a idéia de atravessar. Isso tem sido interpretado geograficamente, com a idéia de que Héber e os hebreus vieram da região além do Rio Eufrates. Talvez a palavra tenha sido cunhada pelos habitantes assentados que consideravam os recém chegados (de onde quer que eles apareciam) como "povo que tinha atravessado" ou invasores de propriedade alheia. Assim a palavra perde algum significado étnico e pode ser aplicada a um grupo de pessoas que não têm terra ou status social dentro da ordem social estabelecida. A palavra *gypsy* tem uma história comparável nos tempos mais recentes.

Uma vez (Gn 14.13) Abraão é chamado "o hebreu". Para seus companheiros de prisão José era um "mancebo hebreu" (Gn 41.12). O termo *hebreu* é geralmente usado em contextos nos quais o povo bíblico — israelitas como vieram a ser chamados — identifica-se a si mesmo, ou são saudados por estrangeiros. Nestes contextos presumivelmente a palavra familiar "hebreu" parece ter sido um meio útil de identificação.

Neste sentido, o termo habiru inclui os hebreus bíblicos, ou israelitas. Contudo, inclui muitos outros povos.

C. F. Pfeiffer

HABITAÇÃO. Um termo freqüente usado para traduzir várias palavras das linguagens originais. Não é sempre claro se o local ou estrutura no qual a pessoa habita (tenda ou casa) está em questão. O substantivo comum מואב, do יאב, "assentar", "habitar", pode significar "habitação" (Nm 24.21). Ele pode referir-se a Sião como habitação de Deus (Sl 132.13). "Lugares habitados" se ajusta ao seu uso (Ez 34.13, e o radical que significa "assento" aparece em 1 Samuel 20.25 e Salmos 1.1. A "posição" ou "localização" de uma cidade é aceitável, mas a falta d'água e terreno estéril a inutiliza (2Rs 2.19). מושב pode igualmente significar "aqueles que habitam numa casa" (2Sm 9.12). O infinitivo da mesma raiz, שבת, combinado com מקום, "lugar" significa o "lugar de habitação" de Deus no céu (1Rs 8.30).

משכן, com freqüência indica o Tabernáculo particular do deserto, onde Deus escolheu habitar (radical שכן "habitar, morar"). Quando não se refere a esta construção ele é, algumas vezes, paralelo a "casas" (Pv 49.11) ou "tendas" (Jr 30.18). A ARC traduz o primeiro termo como "habitações" e o segundo, "moradas". Outro sinônimo מכון enfatiza "um lugar fixo ou estabelecido, fundação" (Êx 15.17). כל מכון é a tradução de "toda a habitação" na ARC (Is 4.5). BDB sugere "toda a extensão" de Sião.

מעון, pode ser um "refúgio" ou "habitação" dos chacais (Jr 9.11; 51.37) ou de Deus no céu (Dt 26.15). Deus é chamado de "um lugar de habitação" ou "refúgio" para seu povo (Sl 90.1). Conforme Ester 4.14 onde "outra parte" pode se referir a Deus.

Κατοικήριον significa o "(lugar) de habitação" de Deus nos crentes, a Igreja de Cristo. Apocalipse 18.2 refere-se à Babilônia destruída como a "habitação dos demônios".

Ἀστατέω, "não temos morada certa", é usado por Paulo para descrever as privações dos apóstolos (1Co 4.11). A ARC diz: "não temos pousada certa". *Veja* CASA

BIBLIOGRAFIA. H. C. Leupold, *Exposition of the Psalms* (1959), 643, 916; J. B. Payne, *The Theology of the Older Testament* (9162), 361.

H. WOLF

HABOR (חבור). Um tributário do Eufrates, que flui através do distrito de Gozã, às margens do qual Salmaneser IV e Sargão transportaram os israelitas exilados (2Rs 17.6; 18.11; 1Cr 5.26). Era chamado Chaboras pelos gregos e agora é conhecido pelo nome de Khabur. Era densamente povoado nos tempos antigos, como as muitas colinas de cidades enterradas oferecem evidência. Layard, o arqueólogo, encontrou muitos vestígios assírios na área.

S. BARABAS

HACALIAS (חנליה). O pai de Neemias (Ne 1.1; 10.1).

S. BARABAS

HACATÃ. Termo usado pela ARC para CATÃ (ARA) em Esdras 8.12.

HACÉLDAMA. Forma de ACELDAMA, na BJ em Atos 1.19.

HACMONI, HACMONITA (חכילה, *sábio*). 1. A família de Jasobeão, um dos homens poderosos de Davi (1Cr 11.11). Ele é chamado de taquemonita em 2 Samuel 23.8, mas este é sem dúvida um erro textual, e deveria ser paralelo a 1 Crônicas 11.11, lendo "Jasobeão o hacmonita".

2. A família de Jeiel, um dos servos de Davi (1Cr 27.32) onde a palavra deveria ser traduzida "hacmonita" como em 11.11, visto que ambas traduzem a mesma palavra Heb.).

S. BARABAS

HACOZ (הקוץ, *espinho*). 1. O epônimo de uma família sacerdotal cujos descendentes retornaram do cativeiro babilônico com Zorobabel. Mas não puderam servir porque foram incapazes de documentar seu direito à posição sacerdotal (1Cr 24.10; Ed 2.61, BJ Acoz; Ne 3.4,21; 7.63, todas Coz; 1Esd 5.38).

2. Um dos descendentes de Judá (1Cr 4.8 Almeida Coz; BJ Cos.

S. BARABAS

HACUFA (חקופא, *curvo, torto*). Chefe de uma família dos netinins que retornou do exílio com Zorobabel (Ed 2.51; Ne 7.53; 1Esd 5.31).

HADADE (אדד, הדד, provavelmente *o que faz trovejar*). 1. Um antigo deus semita adorado na Palestina, Síria e Mesopotâmia aproximadamente no período de Abraão. Ele é freqüentemente mencionado nos textos Ras Shamra como o nome

próprio de Sanaanite Baal, um deus da tempestade que se manifesta no trovão, no relâmpago e na chuva. Visto que as tempestades são muitas vezes destrutivas, é pedido a ele nas orações e hinos para reprimir suas tendências destruidoras; mas, visto que as tempestades também trazem chuvas benéficas, é considerado como um princípio de vida e fertilidade. É o Baal dos cultos de fertilidade de Ugarite e Canaã. O trovão é sua voz. É o deus da morte e da ressurreição, como Tamuz da Mesopotâmia. Também é um deus guerreiro e é representado como um guerreiro sobre um touro carregando um bastão e um raio, com os chifres de um touro em seu capacete. Era adorado como um deus guerreiro particularmente pelos assírios.

O nome Hadade e seu variante Hadar são provavelmente abreviações de nomes compostos com esse elemento divino (*veja* HADADEZER, BEN-HADADE, HADADE-RIMOM). O monólito de Salmaneser o chama de "o deus de Alepo". Ele não é mencionado no AT.



O "Baal do relâmpago", 1900-1750 a.C., de Rãs Shamra. *Louvre*

2. Neto de Abraão, e o oitavo dos doze filhos de Ismael (Gn 25.15; 1Cr 1.30). A BJ tem "Hadad" nas duas passagens.

3. O rei de Edom que era o filho de Bedade (Gn 36.35,36; 1Cr 1.46,47). Ele venceu os midianitas no campo de Moabe. Sua capital era Avite.

4. Outro rei de Edom. Sua capital era Pau. O nome de sua mulher era Meetabel (Gn 36.39; 1Cr 1.50,51).

5. Um príncipe edomita que, após Joabe, derrotar os edomitas e ocupar sua região, foi levado ao Egito ainda muito jovem. Lá o Faraó o recebeu e depois deu a ele uma cunhada como esposa. Seu filho foi criado na corte do Egito. Após a morte de Davi ele retornou a Edom e tentou incitar os edomitas contra a autoridade de Salomão, aparentemente com algum sucesso (1Rs 11.14-22,25).

S. BARABAS

HADADE-RIMOM (הדדרמון, *hadade rimom*, *Hadade e Rimom*, [BJ Adad-Remon], duas divindades sírias). Zacarias 12.11 diz, "Naquele dia, será grande o pranto em Jerusalém, como o pranto de Hadade-Rimom, no vale de Megido". A BJ tem "lamentação de Adad-Remon na planície de Meguidon". Foi outrora suposto ser um topônimo, e Jerônimo de fato o identificou com Maximianópolis, um vilarejo próximo a Jezreel; mas muitos exegetas agora interpretam as palavras como "o pranto *por* Hadade-Rimom". Hadade-Rimom era o deus da vegetação cujo nome é uma combinação dos nomes do deus da tempestade do semita ocidental, Hadade, e o deus da tempestade acadiano, Rimom. Os de textos Ras Shamra mostram Hadade como sendo o próprio nome de Baal.

S. BARABAS

HADADEZER (הדדעזר, הדואזר, *Hadade é socorro*). BJ Adadezer. Um rei de Zobá, na Síria, cujo reinado na época de Davi se estendia para o leste até o Eufrates e até Amom para o sul. Há três relatos no AT de conflitos entre ele e Davi.

Em cada um Hadadezer foi derrotado e, finalmente, se tornou tributário. O primeiro encontra-se em 2 Samuel 8.3-8 no qual diz-se que, quando Hadadezer foi restaurar seu poder no Eufrates, Davi impôs a ele uma severa derrota, e quando os sírios de Damasco vieram ajudá-lo Davi matou 22.000

sírios. O segundo relato está em 2 Samuel 10.5-14, dizendo que os amonitas formaram uma associação de governadores arameus para protegê-los da ira de Davi, a quem os amonitas tinham insultado ao raspar as barbas de seus embaixadores (vv. 1-6). Davi enviou Joabe contra eles e estes foram gravemente derrotados. A última passagem, 2 Samuel 10.15-18, relata uma derrota do exército de Hadadezer em Helã sob o comando de Sobaque, após o que Hadadezer fez paz com Israel e tornou-se súdito dele. Após essas guerras Davi colocou uma guarnição em Damasco e recebeu um tributo de Hadadezer.

BIBLIOGRAFIA. T. H. Robinson, *A History of Israel*, I (1951), 201, 237, 238; G. E. Wright, *Biblical Archeology* (1957), 123; M. F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus* (1957), 42-48.

S. Barabas

HADAR. *Veja* Hadade.

HADASA (חדשה, *novo*). Uma cidade na planície de Judá próxima a Gate (Js 15.37). É mencionada juntamente com Zenã e Migdal-Gade. Ela não foi identificada.

S. Barabas

HADASSA (הדסה, *murta, mirto*). O nome hebraico original de Ester (Et 2.7).

HADATA. *Veja* Hazor.

HADES (ἅδης, etimologia incerta. É considerado como derivado do negativo α+ἰδεῖν, *ver*; i.e., *aquilo que não é visto, moradia dos mortos*).

I. Pano de fundo pagão

II. Equivalente no AT

III. Desenvolvimento intertestamentário

IV. Uso no NT

V. A Igreja Primitiva

I. Pano de fundo pagão. Conforme Homero, Hades era o nome tanto do submundo onde os espíritos que partiram habitam, como o deus deste submundo, também chamado de Plutão, o filho de Cronos e Réia. Sua forma genitiva original, *Haidou*, isto é "do Hades", pode refletir a idéia de que o submundo pertence ao deus Hades. Este local, segundo a mitologia grega, era alcançado atravessando-se o Rio Styx, e na sua entrada três juizes decidiam o destino da alma.

II. Equivalente no AT. Hades é o equivalente grego do Heb. Seol (*veja* Seol, NVI Sheol), sendo a tradução para Seol na LXX sessenta e uma vezes (em todos os casos exceto em 2Sm 22.6). No AT Seol era o local onde estão os mortos. O conceito hebraico era muito similar ao dos outros povos do antigo Oriente Próximo. Sheol era um submundo sombrio onde o justo e o ímpio habitavam juntos, com pouca distinção entre eles, em um nível de existência muito abaixo do da vida na terra. Próximo ao final do período do AT, emergiram umas poucas insinuações de esperança para o resgate do povo de Deus do Sheol, expresso por Jó (19.25-27), pelo salmista (Sl 16.9-11; 17.15; 49.15) e por Daniel (12.2).

III. Desenvolvimento intertestamentário. A literatura do período intertestamentário reflete o desenvolvimento da idéia da divisão do Hades em compartimentos separados para o justo e para o ímpio. Esse aspecto da escatologia era um assunto popular na literatura apocalíptica que floresceu nesse período. É notável que o pseudepígrafo Enoque (escrito c. 200 a.C.) inclui a descrição de uma viagem supostamente feita por Enoque ao centro da terra. Lá Enoque vê quatro locais ocos, um é para os mártires santos, o próximo para o povo justo comum, o terceiro para o perverso que era insuficientemente punido nesta vida, e o compartimento final para os pecadores que sofreram uma morte violenta, a qual aparentemente era uma punição suficiente para deixá-los neste estado intermediário para sempre. Em outra passagem em Enoque, ele vê no centro da terra dois lugares — Paraíso, o lugar de felicidade e o vale de Gehinnom, o local de punição.

O que foi dito acima ilustra que havia uma noção geral de compartimentos no Hades que se desenvolveu no período intertestamentário, mas, além disso, que havia diversidade de detalhes quanto a esses compartimentos. Alguns estudiosos interpretam essa divisão em compartimentos como resultado de influências externas, como a do Zoroastrismo persa com seu dualismo marcante; mas uma explicação mais provável é que a fé do AT (com sua forte ênfase na justiça de Deus que

conduzia às bênçãos do justo e à punição do ímpio, e com seu ensino de que o verdadeiro significado da vida é comunhão com Deus) não poderia conceber um destino comum para o perverso e o justo como a palavra final sobre o assunto.

Sejam quais forem as fontes originais deste desenvolvimento de divisões distintas no Hades, elas foram confirmadas pelo ensino de Cristo. Porém a literatura apocalíptica incluía descrições detalhadas e grotescas da natureza da existência nos compartimentos do Hades habitados pelos condenados que iam muito além de um desenvolvimento legítimo da fé do AT. Por exemplo, o Quarto Livro dos Oráculos Sibilinos (provavelmente a obra dos essênios alexandrinos) diz, "Seus anjos os açoitarão com correntes abrasadoras, e os lançarão diante dos monstros ferozes do inferno e rodas abrasadoras girarão ao redor deles".

IV. Uso no NT. A palavra Hades é usada apenas dez vezes no NT (onze vezes se incluirmos 1Co 15.55, que tinha a palavra Hades na tradução, mas que provavelmente deveria ser *Thánate*, como nos MSS mais confiáveis). Hades é traduzido por "inferno" na KJV, o que leva à confusão pelo uso também de "inferno" na tradução da palavra grega *Gehenna*, que se refere ao lugar de punição eterna. A RSV e a ARC mantêm a transliteração "Hades" em Lucas 16.23; Atos 2.27, e 2.31, mas em um caso, elas traduzem "poderes do Hades" por "portas do inferno" (Mat. 16.18).

1. Em Mateus 11.23 (e na passagem paralela, Lucas 10.15) Hades (traduzido como inferno pela ARA e ARC; NVI deixa Hades) é usado para descrever o destino trágico que aguarda Cafarnaum não arrependida. Esta cidade descerá "até ao inferno" em contraste marcante com ser "elevada ao céu". Aparentemente Hades é considerado aqui como um local de punição.

2. Cristo promete que as "portas do inferno" (do Hades, NVI) não prevalecerão contra sua igreja. Embora este texto geralmente seja interpretado diferentemente, provavelmente por causa da influência da tradução "inferno" no lugar de Hades, a promessa provavelmente significa que até mesmo a morte não será capaz de impedir o povo de Deus de participar na vitória de Cristo.

3. Hades é o local para o qual o homem rico foi quando foi sepultado, em contraste com "seio de Abraão", para o qual o pobre Lázaro foi transportado pelos anjos quando ele morreu (Lc 16.23). Essa passagem (uma parábola de Jesus) fornece muito mais informação sobre o Hades que qualquer outra no NT, mas até que ponto a linguagem descreve o Hades nessa passagem é parabólico, e até que ponto deve ser tomada literalmente é uma questão sobre a qual os comentaristas não estão de acordo. O Hades é descrito aqui como "um local de tormentos" no qual o ímpio vive em chamas, uma condição que produz "angústia" e de modo específico um desejo de ter a língua refrescada por água. Além disso, embora presumivelmente em um estado desencarnado, o homem rico podia "elevar seus olhos" e ver Lázaro e ainda acreditar que Lázaro poderia "molhar a ponta de seu dedo na água". Na parábola, é possível a conversação entre os habitantes do seio de Abraão e do Hades, embora "um grande abismo", que não pode ser atravessado, exista entre os dois reinos descritos como "muito longe um do outro".

4. O Hades é mencionado duas vezes por Pedro no seu sermão no dia de Pentecostes (At 2.27,31). No primeiro caso, Pedro cita o Salmo 16.10, onde Hades é a tradução de Sheol, e no segundo ele aplica esse Salmo como uma profecia sobre a ressurreição de Cristo; por causa da sua ressurreição, Cristo não foi detido no Hades, como a profecia predisse.

5. A palavra Hades é usada quatro vezes no livro de Apocalipse. Jesus descreve a si mesmo como possuidor "das chaves da morte e do inferno ou Hades" (Ap 1.18). Em 6.8 João vê um cavalo amarelo cujo cavaleiro é chamado de Morte, "e o inferno (Hades) o seguia". O termo "Hades" é usado duas vezes juntamente com morte (20.13,14). No julgamento final, a morte e o inferno (Hades) "dão os mortos que neles havia" e então a Morte e o Inferno (Hades) "foram lançados no lago de fogo" (v. 14). Esta última referência aparentemente ensina que o Hades é um lugar temporário que será destruído no final do mundo.

Ao se considerar esses exemplos de uso do NT, parece ser alguma variação na forma em que o termo Hades é usado. Algumas vezes ele parece quase ser equiparado à própria morte, e portanto ser a condição na qual tanto o justo quanto o ímpio entram. Em outra parte ele parece ser a habitação temporária do ímpio antes do julgamento final, enquanto que o justo vai imediatamente estar com o Senhor na glória. G. Vos procura solucionar esse problema mediante a distinção entre o Hades como um local e como um estado. Segundo G. Vos apenas o ímpio vai para o local chamado Hades,

enquanto que o justo e o próprio Cristo vão para um estado de existência desencarnada, que também é designado pela palavra Hades.

Outras passagens do NT são algumas vezes interpretadas como se referindo ao Hades, embora não mencionem a própria palavra. Efésios 4.9, que diz que Cristo "havia descido até às regiões inferiores da terra", foi interpretado pelos Pais da Igreja e alguns comentaristas posteriores como descrevendo uma descida de Cristo ao Hades após sua morte. Todavia, outros comentaristas afirmam que essa passagem simplesmente fala da vinda de Cristo do céu para a terra. Primeira Pedro 3.19, que fala de Cristo, diz que "ele foi e pregou aos espíritos em prisão". Este versículo também foi interpretado por alguns como uma referência a uma descida de Cristo no Hades na sua morte.

V. A Igreja Primitiva. Enquanto os pais ante-nicenos foram um pouco vagos em seus relatos sobre o assunto, os pais pós-nicenos estavam em geral mais de acordo que os crentes que morreram antes de Cristo foram mantidos no Hades até Cristo, após sua crucificação, descer até suas habitações e fazê-los subir ao Paraíso, que era considerado ser a parte mais alta do Hades ou as regiões mais baixas do céu. Esta parte do Hades onde os crentes do AT habitavam antes de Cristo os resgatar foi posteriormente chamada de *Limbus Patrum*. De acordo com os pais, após a descida de Cristo ao Hades, os crentes na morte vão diretamente ao Paraíso que, entretanto, não é o céu mais alto onde a visão de Deus pode ser desfrutada, mas preferivelmente um local de preparação e desenvolvimento, que na teologia Católica Romana posterior tornou-se o "purgatório".

Na frase do Credo Apostólico, "ele desceu ao inferno", inferno é a tradução do Hades grego, os credos latinos usam o termo "infernos". O artigo sobre a descida ao inferno foi o último a ser acrescentado ao Credo, sendo encontrado nos credos arianos por volta de 360 d.C., no Credo de Aquiléia em cerca de 390 d.C., e não sendo acrescentado à forma final do Credo Apostólico até aproximadamente 750 d.C. *Veja* Inferno.

BIBLIOGRAFIA. W. Whiston, *The Complete Works of Flavius Josephus* (s.d.), 743-745; G. Bartle, *The Scriptural Doctrine of Hades* (1869); J. P. Lange, *A Commentary on the Holy Scriptures, The Revelation of John* (1874), 364-377; W. O. E. Oesterley, *Immortality and the Unseen World* (1921); J. Jeremias, "ᾅδης", TDNT. I (1964), 146-149.

H. Buis

HADIDE (חדיד). Uma cidade em Benjamim (Ne 11.33) mencionada com Lode e Ono (Ed 2.33; Ne 7.37) como povoada por 720 benjamitas regressos após o cativeiro babilônico (Ne 11.34). Provavelmente é identificada com Adida (1Mac. 12.38; 13.13) e com a moderna el-Haditheth, cerca de 5 a 6,5 km do nordeste de Lida. De acordo com Josefo, Adida foi fortificada por Simão Macabeu (Jos. *Ant.* XIII, xi. 5) e Vespasiano (Jos. *War* IV ix. 1), e próximo a ela Aretas III derrotou Alexandre Janeu (Jos. *Ant.* XIII. xv. 2).

S. Barabas

HADLAI (חרלי). Um efraimita, o pai de Amasa, chefe da tribo no período de Peca, rei de Israel (2Cr 28.12).

HADORÃO (חדלי) 1. O filho de Joctã ou uma tribo árabe chamada pelo nome do filho de Joctã (Gn 10.27; 1Cr 1.21).

2.Filho de Toú, rei de Hamate; enviado a Davi com presentes de seu pai (1Cr 18.10). A passagem paralela, 2 Samuel 8.10, usa "Jorão", mas provavelmente deve ser "Hadorão".

3. Um oficial do rei Roboão no departamento de trabalho forçado. O povo de Israel apedrejou-o até a morte (2Cr 10.18), o mesmo que Adorão (1Rs 12.18) e Adonirão (4.6).

S. Barabas

HADRAQUE (חדרך). Uma cidade na parte noroeste do Líbano, mencionada apenas em Zacarias 9.1, onde está agrupada com Damasco, Hamate, Tiro e Sidom. É provavelmente o mesmo que "Hatarikka" nas inscrições assírias.

HAFARAIM (חפרים, *duas covas*). Uma cidade na fronteira de Issacar, mencionada com Suném e Anacarate (Js 19.19). Sisaque a menciona em sua lista das cidades na Palestina que ele conquistou (c. 918 a.C.). Alguns a identificam com Khirbet el-Farriyeh, um pouco ao sul do Carmelo, e outros com et-Taiyibeh, c. 16 km ao noroeste de Belém.

HAGABA (חגבא, *gafanhoto*). 1. O chefe de uma família de netinins que retornou do exílio com Zorobabel (Ne 7.48).

2. (חגבה, *gafanhoto*). Uma forma Heb. alternada na qual Hagaba aparece em Esdras 2.45; 1 Esdras 5.29. A mesma pessoa que 1.

HAGABE (חגב, *gafanhoto*). Chefe de uma família de servos do Templo que retornaram do exílio com Zorobabel e Neemias (Ed 2.46 BJ Hagab; 1Esd 5.30); não mencionado na lista paralela em Neemias 7.48.

HAGADA (O substantivo הגדה é derivado de נגד; *narrar*, *explicar*). É um termo técnico que descreve um gênero tradicional da literatura rabínica. A contraparte da Hagada é a *Halakah*. Enquanto a última denota o ensino autoritativo rabínico com respeito à lei mosaica como depositado na *Mishnah*, o primeiro é um discurso didático preocupado principalmente com a edificação. Está baseada em exegese homilética e tem um propósito moral em vista. O Talmude consiste de ambas as partes: a narrativa homilética e as decisões legais apoiadas pela tradição. As seções hagádicas são geralmente introduzidas pela fórmula "como é dito", "como está escrito". A literatura midrashica é hagádica no sentido de que ela consiste de exegese homilética reforçada por mitos, lendas, fábulas, parábolas e *obiter dicta*, proveniente de uma variedade de fontes. Em alguns círculos religiosos houve a tendência de considerar a *hagada* com igual respeito como a parte haláquica da lei rabínica, uma atitude criticada pelos maimonidas. Embora parte da tradição judaica, a *hagada* não tem autoridade obrigatória. (Isto é contradito por Salomon Simon, que apresenta exemplos para mostrar a severidade da tradição *hagádica* [cp. *Judaism*, verão [1963], págs. 300, 304, 306].)

Alguns estudiosos judeus sustentam que a literatura hagádica tinha em vista principalmente o homem comum (mas isto é contradito por C. G. Montefiore. "Me parece que uma grande parte do que tem sido preservado e registrado da literatura hagádica deve ter sido necessariamente intencionada não para a população, mas para os círculos menores de estudantes e discípulos e para o deleite dos próprios Rabinos" [*A Rabbinic Anthology*, XVII]).

O termo ocorre em um contexto triplo:

a) *Hagada* descreve a narrativa tradicional fixada da Páscoa *seder*, i.e., a "ordem" da refeição conforme recitada nas primeiras duas noites da Páscoa, com a história do êxodo como tema central (cp. Êx 13.8).

b) A parte homilética e didática do Talmude como distinta do "código de ação," que trata dos aspectos haláquicos da lei mosaica.

c) A exposição homilética da Escritura conforme depositada no *Midrashim*. Neste contexto *Hagada* indica o ensino moral e a edificação religiosa resultante de uma pesquisa (*darash*) da Escritura Sagrada.

BIBLIOGRAFIA. H. L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash* (1931), 7; A. Cohen, *Everyman's Talmud* (1932), XXXIIIss., 146; C. G. Montefiore e H. Loewe, *A Rabbinic Anthology* (1938), XVIIs.; Jewish Encyclopedia VI, 141; *The Encyclopedia of Jewish Religion*, org. por Werblowsky e Wigoder (1966), 166.

J. Jocz

HAGARENOS (הגרי, *descendente de Agar* [?] Agarenos na BJ). Uma tribo árabe ou araméia que vivia na região leste de Gileade. No tempo do rei Saul, os israelitas infligiram por duas vezes uma derrota esmagadora sobre eles na guerra e apoderaram-se de suas terras (1Cr 5.10,19-22). Davi nomeou Jaziz, o hagareno, para cuidar de seus rebanhos (1Cr 27.30,31). O Salmo 83.6 faz menção deles juntamente com Moabe, Edom e os ismaelitas, todos eram inimigos de Israel que viviam na Transjordânia. A relação etnológica dos hagarenos com Agar (Gn 16) não é certa. Os hagarenos e outras tribos árabes são mencionados em uma inscrição de Tiglate-Pileser III (745-727 a.C.).

S. Barabas

HAGARITA, 1 Crônicas 27.31 (ARC). A ARA traz AGARENO, e a BJ AGARENO.

HAGI (חגי, *nascido em um dia de festa*). O segundo filho de Gade (Gn 46.16; Nm 26.15); patronímico, hagitas (26.15).

HAGIAS (חגיה, *uma festa de Yahweh*). Um levita descendente de Merari (1Cr 6.30).

HAGIÓGRAFA. O texto da Bíblia hebraica é tradicionalmente dividido em três partes:

a) A Lei (תורה) consiste do Pentateuco ou os cinco livros (de Moisés).

b) Os Profetas (נביאים) é subdividida em duas: os *prophetae priores* (primeiros profetas) — começando com Josué e terminando com 1 e 2 Reis; e os *prophetae posteriores* (últimos profetas) — começando com Isaías e terminando com Malaquias.

c) Os Escritos (כתובים), que geralmente são mencionados como Hagiógrafa (ἁγιογραφα, escritos sagrados), estão dispostos na seguinte ordem. Salmos, Provérbios, Jó, Cantares de Salomão, Rute, Lamentações, Eclesiastes, Ester, Daniel, Esdras, Neemias, 1 e 2 Crônicas. No Talmude o livro de Rute está colocado em primeiro lugar, provavelmente para fornecer a pré-história de Davi e servir como introdução ao Saltério de Davi, que vem em seguida.

Esta tríplice divisão já era adotada por volta da metade do 2º séc. a.C. como aparece no prólogo de Eclesiástico: "a Lei, os Profetas, e os outros escritores, que se seguiram a eles". Josefo, no final do 1º séc. d.C., conhecia uma divisão similar, embora na última seção ele coloque apenas quatro livros (Jos, *Apion*, I, 38-41). Deve ser observado que de acordo com tradição judaica o livro de Daniel não é contado entre os escritos proféticos. Alguns argumentam a partir deste fato que, para Josefo, a terceira divisão consistia de "hinos a Deus e preceitos para a conduta da vida humana". É sugerido que os quatro livros eram Salmos, Cântico dos Cânticos, Provérbios e Eclesiastes (cp. *Josephus*, H. St. J. Thackeray [Loeb Classical Lib.] I, s.d., 179); que os livros ausentes foram distribuídos diferentemente da presente ordem. Neste caso, Daniel pode ter estado entre os Profetas.

No NT ocorre pelo menos em uma passagem a divisão tríplice: "na lei de Moisés, e nos Profetas, e nos Salmos" (Lucas 24.44). Se o Livro dos Salmos representa a literatura hagiográfica como um todo é difícil dizer. Por outro lado, ἡ γραφή (sing.) e αἱ γραφαί (pl.) incluem a totalidade do AT, embora ocasionalmente seja feita referência a "Moisés" ou à "lei de Moisés" (Mt 8.4; Lc 2.22; Jo 7.23; At 13.39; etc.); aos Profetas (Rm 16.26); ou a Davi, querendo dizer o Livro dos Salmos (Hb 4.7).

BIBLIOGRAFIA. A. Bentzen, *Introduction to the OT*, I (1948), 25s.; G. L. Archer, *A Survey of OT Introduction* (1964), 60s.; KWNT, I, 750-752.

J. Jocz

HAGITAS. *Veja* Hagi.

HAGITE (חגית, *nascida em um dia de festa*). Uma das esposas de Davi; a mãe de Adonias que nasceu em Hebrom, quando a capital de Davi era lá. Mais tarde ele tentou garantir o trono para si mesma (2Sm 3.4; 1Rs 1.5,11; 2.13; 1Cr 3.2).

HAGRI (הגרי). O pai de Mibar, um dos homens valentes Davi (1Cr 11.38, BJ Agarai). A passagem paralela (2Sm 23.36) tem "Bani, gadita", que é preferido pelos comentaristas.

HAGRITA(S). *Veja* Hagarenos

HAI. Forma usado pela BJ em Gênesis 12.8; 13.3 para Ai.

HAIROTE. *Veja* Pi-Hairote.

HAJEHUDIJAH (HA-JEHUDIJAH) (היהדיה). Em 1 Crônicas 4:18 a palavra aparece em uma lista genealógica na ASVmg. Pode ser um nome próprio, mas muito provavelmente significa "judia" (como na Almeida; BJ "mulher judaíta").

S. Barabas

HALA (חלח). Um dos locais para os quais os reis da Assíria deportaram os israelitas quando da captura de Samaria (2Rs 17.6; 18.11; 1Cr 5.26). Em Obadias 20, onde a KJV tem "o cativo deste exército", a RSV tem "os exilados em Hala". Hala estava situada na região de Gozã, mas ainda não foi satisfatoriamente identificada.

S. Barabas

HALAKAH (הלכה, *conduta*, *procedimento*, *comportamento*). Todas as leis, ordenanças e decisões legais dos rabinos que determinavam o modo de vida judaico — religioso, social, político e civil. Os fariseus e seus seguidores acreditavam que Deus tinha dado a Moisés no Monte Sinai não apenas a lei escrita, que foi incluída no Pentateuco, mas também um grande volume de lei oral que ele comunicou ao povo judaico e que os rabinos transmitiram até que ela foi escrita no Talmude. A finalidade do Halakah, que era realmente a interpretação e reinterpretação da lei mosaica através de uma longa sucessão de professores judeus do tempo de Esdras em diante, era declarar em detalhes e aplicar em todos os casos possíveis os princípios formulados na Torá e cercá-los com um limite para tornar a transgressão impossível. Ela entrava em todos os detalhes da vida privada, familiar e pública. Era um desenvolvimento e expansão da lei escrita, e basicamente conseguiu

levar para a obscuridade a própria Escritura. Não é surpresa que Jesus a denunciou (Mc 7.6-13).

S. Barabas

HALICARNASSO (Ἁλικαρνασσός). Cidade e centro comercial na costa de Cária, de fronte a ilha de Cós.

Situada no Golfo Cerâmico, escarranchadamente um excelente refúgio natural, que se estendia de cada lado a promontórios fortificados, a cidade inicialmente obteve grande importância comercial. A região ao redor era extraordinariamente fértil e mencionada por sua abundância em pomares de oliveiras, figueiras e amendoeiras.

A cidade foi fundada por colonos dórios, mas ela foi excluída da confederação de estados cários por causa de uma antiga disputa, de acordo com Heródoto (Herod 1.144). Foi conquistada pelos persas que permitiram um governo semi-autônomo para a cidade. Por ela ter tomado partido dos persas, Alexandre, incapaz de capturar a acrópole, queimou a cidade após um longo sítio, uma catástrofe da qual ela nunca se recuperou completamente. Foi famosa como o local de nascimento dos historiadores Heródoto e Dionísio, e como o local do túmulo do rei Mausoléu, uma das sete maravilhas do mundo antigo. Dela deriva-se a palavra "mausoléu".

Duas referências são feitas a ela em fontes judaicas extra-bíblicas. Foi uma das cidades livres para as quais os romanos enviavam cartas em 139 a.C., as quais proclamavam a amizade dos romanos para com os judeus e defendiam seus direitos (1Mac 15.23). De acordo com Josefo (Jos. *Ant.* XIV. x. 23), o povo da cidade aprovou um decreto no 1º séc. a.C. em que deveria ser permitido aos homens e mulheres judeus a construção de capelas de oração perto do mar, como era costume, para observarem o sábado e realizarem seus ritos sagrados.

BIBLIOGRAFIA. C. T. Newton, *Travels and Discoveries in the Levant*, IV (1865), caps. 35-41, 45; Burchner em *Pauly-Wissowa* RE *s.v.* "Halikarnassos".

A. Rupprecht

HALLEL / LOUVAI AO SENHOR (הלל, *louvor*; cp. הללויה, *louvai a Yah*, i.e. *louvai a Deus*). Termo rabínico para vários grupos de salmos de louvor. "Grande Louvai" geralmente indica o Salmo 136, embora possa se referir aos Salmos 120-136. "Louvai ao Senhor" também pode ser aplicado aos Salmos 146-148. Mas o Aleluia mais importante é o egípcio, Salmos 113-118. Este era recitado nas casas judaicas durante o andamento da observância da Páscoa, no Templo público e nos cultos na sinagoga durante as festas dos Pães Asmos, Pentecostes, Tabernáculos e na festa extra bíblica da Dedicação. Como uma expressão de alegria, era mais apropriado para as grandes festas alegres listadas acima. O Judaísmo moderno tem vários acompanhamentos musicais para este Louvai ao Senhor. O Louvai ao Senhor sem dúvida teve seu papel costumeiro na observância da Última Páscoa do Senhor com seus discípulos, e o hino com o qual a refeição terminou foi provavelmente a última parte do Aleluia egípcio (Sl 115-118) ou o Grande Louvai (Sl 136). *Veja* Aleluia.

BIBLIOGRAFIA. A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* (1886), i 230, ii 159, 533; F. L. Cohen, L. N. Dembitz, "Hallel", Jew Enc (1901).

A. Bowling

HALÕES OU HALOÉS (הלוחש, *o murmurador, cochichador*). O pai de Salum que, com suas filhas, ajudou no reparo dos muros de Jerusalém (Ne 3.12; BJ Aloés). É provavelmente o mesmo homem que é mencionado entre aqueles que selaram o pacto de Esdras (Ne 10.24).

HALUL (חלחול). Uma cidade na região montanhosa de Judá (Js 15.58). É identificada com Halul, cerca de 6,5 Km ao norte de Hebrom.

HAMÃ (המן; Ἀμάν; em Adição a Ester 12.6; 16.10, 17 [KJV, ASV] seu nome aparece como Amã).

Filho de Hamedata o agagita; o primeiro ministro da Pérsia sob o reinado de Xerxes. Ele tornou-se o inimigo implacável de Mordecai, tio de Ester, porque Mordecai não podia, como judeu, prostrar-se diante dele como os outros súditos do rei. Por isso Hamã determinou, como vingança, não apenas matar Mordecai, mas exterminar todos os judeus no Império Persa e recebeu de Xerxes um decreto para fazer isso. Ele preparou uma forca para Mordecai.

Quando Mordecai ouviu sobre este plano, ele solicitou a Ester, que era a rainha de Xerxes, para interceder em favor do seu povo. Em um banquete no qual ela convidou o rei e Hamã, ela contou sobre os serviços de Mordecai ao rei e o rei concedeu a Mordecai o direito a honras reais. Em um segundo banquete ela expôs ao rei o propósito de

Hamã de massacrar todos os judeus. Xerxes ordenou que Hamã fosse enforcado na forca que tinha preparado para Mordecai; e os dez filhos de Hamã foram mortos também. A Festa do Purim celebra a libertação dos judeus do plano de Hamã de matalos. Toda a história é narrada em Ester 3-9.

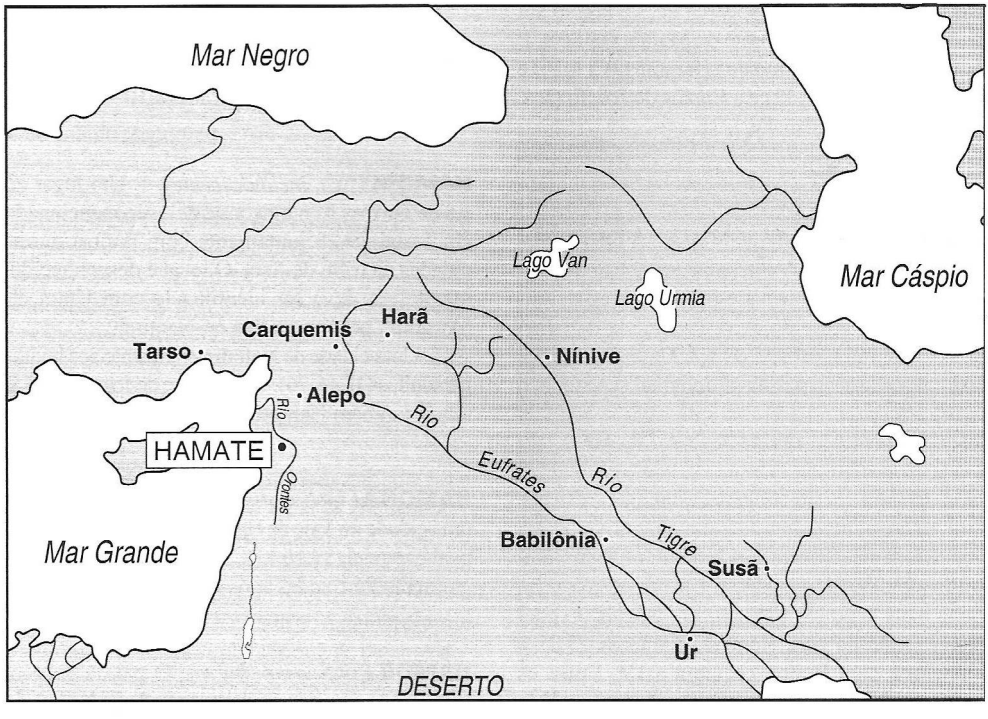
S. Barabas

HAMÁ, HAMATE (CIDADE). 1. (חמת; Ἡμαθ; Αἰμηθ; outrora Hemate na KJV (Am 6.14 "Hamate" ARC; "Emat" BJ), e uma vez na Apócrifa "Amatite" (1Mac 12.25), *fortificação*, *cidadela*). Uma cidade da Síria a cerca de 200 km ao norte de Damasco. Foi construída nas duas margens do Rio Orontes. A cidade era rodeada por montes e tinha um clima quente e úmido.

A cidade foi fundada no Período Neolítico e destruída em cerca de 1750 a.C., provavelmente pelos Hicsos, embora não haja vestígios do período dos hicsos. Tutmés III (1502-1448) conquistou a cidade, e durante o período do controle egípcio da Síria a cidade prosperou. Algum tempo antes de 900 a.C. ela tornou-se a capital hititas de um pequeno reino e muitas inscrições hititas foram encontradas.

Salmaneser III (c. 860-825 a.C.) invadiu a região dos heteus até o Mediterrâneo. Para resistir a ele uma aliança síria, que incluía Damasco, Israel, Hamá e doze reis da costa, foi formada. Foi travada uma batalha em Carcar, em 854 a.C., mas ela deve ter terminado indecisamente, visto que ambos os lados declararam vitória. Três anos depois Salmaneser III foi novamente interrompido pela aliança, mas no décimo primeiro ano de seu reinado ele saqueou muitas cidades do reino de Hamá, embora tenha sido interrompido novamente. Ele retornou no décimo quarto ano de seu reinado e desta vez ele conquistou e destruiu o poder da aliança.

Tiglate-Pileser III (745-727 a.C.) conquistou Hamá e forçou-a a pagar tributo. Sargão II conquistou e destruiu a cidade em 720 a.C. Ele transportou povos de vários territórios diferentes no seu reinado, incluindo Hamá, e assentou-os nas cidades de Samaria, substituindo os israelitas que ele tinha levado cativos. Esses povos trouxeram consigo seus deuses pagãos (2Rs 17.24,30). Entre os locais para os quais ele transportou os israelitas estava Hamá ou Hamate (Is 11.11). Após o período de Sargão, a cidade parece ter se subordinado a Damasco (Jr 49.23). Há diversas referências no AT à conquista assíria de Hamá ou Hamate (2Rs 18.34; 19.13; Is 10.9; 36.19; 37.13; Am 6.2). Amós chama a cidade de a grande Hamate (6.2).



A Crônica Babilônica registra que em Hamá Nabucodonozor alcançou os fugitivos egípcios de Carquemis (605 a.C.). Jeremias (49.23) e Zacarias (9.2) falam que a cidade foi condenada. Jeremias classificou a cidade com Arpade e Zacarias com Damasco, Tiro e Sidom. Ezequiel profetizou que a terra de Israel algum dia se estenderia ao norte até Hamate (47.16,17; 48.1).

Antíoco IV Epífanes renomeou a cidade de Epifânia (Jos. *Ant.* 1.6.2) Na guerra dos macabeus, Jônatas enfrentou o exército de Demétrio na região de Hamate.

A moderna cidade de Hama, com uma população de cerca de 65.000, é construída ao redor do sítio da antiga cidade. Harald Inghalt conduziu escavações em Hamá em 1931-1938. Ele descobriu doze estratos de ocupação do período árabe até o Neolítico.

BIBLIOGRAFIA. H. Inghalt, *Rapport preliminaire sur sep campagnes de fouilles a Hama en Syrie*, 1932-38 (1940).

S. Barabas

HAMATE. 1. (חמת, *fonte quente*). 1. O "pai da casa de Recabe" (1Cr 2.55, BJ Emat).

2. Uma cidade fortificada de Naftali (Js 19.35); localizada na moderna Hamam Tabariyeh, famosa por seus banhos quentes, cerca de 3,2 km ao sul de Tiberádes, na costa oeste do Mar da Galiléia. É provavelmente o mesmo que Hamom (1Cr 6.76) e Hamote-Dor (Js 21.32) e a Emaús de Josefo (Jos. *Ant.* XVIII. ii. 3; *War* IV. i. 3).

S. Barabas

HAMATE OU HAMÁ, ENTRADA DE. A "entrada de Hamate" ou de "Hamá" era a fronteira ao sul do território controlado por Hamate e a fronteira ideal ao norte da Terra Prometida de Israel no AT. Contudo, foi apenas sob Davi, Salomão e Jeroboão II que o território de Israel se estendeu até essa área (Nm 13.21; 34.8; Js 13.5; Jz 3.3; 1Rs 8.65; 2 Rs 14.25; 1Cr 13.5; 2Cr 7.8; Am 6.14). Ezequiel profetizou que um dia ela seria a fronteira de Israel perfeitamente restaurada (47.16s., 20). Não está determinado exatamente onde era essa fronteira ao norte. Era em algum lugar entre o Líbano e as Montanhas Anti-Líbano, talvez na parte mais baixa do Vale de Om, através do qual passa a estrada para Hamate. Números 13.21 a menciona com Reobe próxima a Dã. Entre os locais sugeridos para sua localização estão o Vale do Orontes entre Antioquia e Seléucia, uma parte do Vale da Celessíria, e o território de Ribla.

S. Barabas

HAMATE-ZOBA (חמת צובה; Βαισωβά). Uma cidade conquistada por Salomão em algum lugar próximo a Tadmor na região de Hamate (2Cr 8.3). Não está certo ao que ela se refere. Alguns a identificam com Hamate; outros sugerem que é outra Hamate situada no território de Zoba, um reino arameu que os registros assírios dizem ter alcançado o Eufrates e no 10º séc. foi uma ameaça à Assíria. Outros, novamente, acham que o nome duplo é usado somente para indicar a extensão das conquistas de Salomão. O local é desconhecido.

HAMEDATA (המדתא) BJ Amadates. O pai de Hamã, ministro chefe de Assuero. Ele foi o inimigo implacável dos judeus (Et 3.1,10; 8.5; 9.10,24). Em *Adições a Ester* (Add Esth) 12.6; 16.10,17, ele é chamado Amadato na KJV e ASV.

HAMELEQUE (המלך, *o rei*). A tradução da KJV e da Almeida de המלך, o rei, em Jeremias 36.26; 38.6. KJVmg., ASV, RSV e NVI têm "o rei", que está, sem dúvida, correta.

HAMOLEQUETE (המלכת, *a rainha*). A filha de Maquir e irmã de Gileade (1Cr 7.18, BJ Amaléquet).

HAMOM (חמון, *incandescente*). 1. Um lugar ao sul de Tiro, na fronteira oeste de Aser, mencionado em Josué 19.28 juntamente com muitas outras cidades na tribo de Aser. O local é desconhecido, mas talvez deva ser identificado com Umm el-'Awamid, próximo a Ras en-Naqurah.

2. Uma cidade de Naftali pertencente aos levitas gersonitas (1Cr 6.76). É a Hamate de Josué 19.35, e talvez também Hamote-Dor em Josué 21.32.

HAMONÁ (המונה, *multidão*). O nome simbólico de uma cidade no Vale de Hamom Gogue, próximo do qual Ezequiel (39.16 ARC) diz que as forças de Gogue serão derrotadas após seu ataque sobre Israel.

HAMOR (חמור, *asno*, *burro*). O pai de Siquém (Gn 33.19). Quando Jacó retornou de Padã-Arã ele

comprou uma parte do campo dos filhos de Hamor (Gn 33.18,19), e esta parte do campo tornou-se o local do sepultamento de José (Js 24.32). Em Juízes 9.28 os habitantes de Siquém são chamados de "homens de Hamor". Eles sofreram uma severa derrota nas mãos de Abimeleque, um príncipe sobre Israel (Jz 9.22-49).

Diná, filha de Jacó, foi forçada por Siquém e, como vingança, os filhos de Jacó mataram todos os homens de Siquém (Gn 34). Em Atos 7.16 (discurso de Estevão) é dito que Jacó e "nossos pais" foram enterrados em um sepulcro que Abraão tinha comprado dos filhos de Hamor em Siquém. Abraão comprou uma sepultura em Macpela não em Siquém (Gn 23.17s.), e Jacó foi enterrado lá (50.13). Várias soluções são oferecidas para responder a essa aparente discrepância.

S. Barabas

HAMOTE-DOR (חמת דאר, *fontes quentes*). Uma cidade levítica fortificada em Naftali (Js 21.32). É provavelmente idêntica a Hamate, que é provavelmente a moderna Hamman Tabariyeh não longe do sul de Tiberíades.

HAMUEL (חמואל). Filho de Misma, um simeonita, da família de Saul (1Cr 4.26).

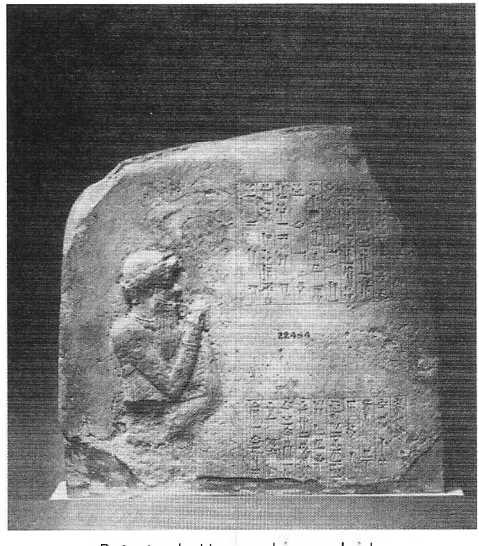
HAMUL (חמול, *poupado*). Filho de Perez e neto de Judá (Gn 46.12; Nm 26.21; 1Cr 2.5); chefe ancestral dos hamulitas (Nm 26.21).

HAMURABI (Acadiano *Hammurab/pi* [o deus] *[H]ammu é grande*; identificado por alguns com Anrafel, אמרפל, de Gn 14.1,9). Nome ostentado pelo sexto rei da primeira dinastia da Babilônia e pelos reis de Alepo e Curdistão no início do 2º milênio a.C.

I. Rei da Babilônia

A. Eventos políticos. Hamurabi era filho e sucessor de Sin-muballit e pai de Samsuiluna. A data mais aceita para seu reinado é 1792-1750 a.C.; embora esta seja contextada como 1728-1686 (Albright) ou 1642-1626 a.C. (Goetze). Ele herdou um pequeno reino concentrado ao redor da própria Babilônia. De acordo com a forma de datar os documentos de seu período e seu próprio relato dos eventos apresentados no prólogo de suas Leis, ele capturou as cidades de Uruque e Isin no seu sétimo ano, destruiu Malgum, guerreou contra Emutbal e atacou Rapiqum. As mesmas fontes afirmam que entre seu décimo primeiro e trigésimo anos de reinado, ele esteve preocupado principalmente com os afazeres locais e a reconstrução dos santuários religiosos, apesar de uma incômoda trégua com as cidades-estados vizinhas da Assíria e Eshnunna. A intensa correspondência deste período, encontrada em Mari, lança interessante luz sobre os poderes relativos e está baseada na informação de embaixadores na corte da Babilônia. Um emissário de Zimri-Lim, rei de Mari, escreveu a ele dizendo. "Não há rei que seja forte por si mesmo. Dez a quinze reis seguem Hamurabi, o governador da Babilônia, um número parecido a Rim-Sin de Larsa, como também a Ibalpiel de Eshnunna, o mesmo de Amutpiel de Qatana e vinte seguem Yarimlim de Yamhad". Em seu vigésimo nono ano Hamurabi obteve uma importante vitória sobre uma coalizão mantendo a posse do leste do Rio Tigre e o caminho foi aberto para o ataque, feito dois anos mais tarde, contra seu velho rival Rim-Sin, rei de Larsa e Emutbal para obter controle das cidades do sul. O equilíbrio do poder estava agora drasticamente mudado.

A Assíria foi rapidamente conquistada e neste trigésimo oitavo ano os babilônicos aniquilaram Eshnunna por inundação ao desviar os canais de água. No ano seguinte suas forças marcharam contra os povos do deserto até o noroeste e fez a grande cidade de Mari, cerca de 400 km da Ba-



Retrato de Hamurabi, esculpido num tablete de calcário. © *B.M.*

bilônia, impotente mediante a destruição de seus muros. Isto patenteou o limite mais setentrional da conquista babilônica neste período. Os anos até sua morte, no quadragésimo terceiro ano do seu reinado, foram ocupados mais com o restabelecimento de suas novas fronteiras. Uma abundância de cartas e contratos administrativos revela algo do forte caráter deste rei engajado no controle pessoal das questões de guerra, diplomacia e negócios, todavia amigo de boa comida, caça e belas construções.

B. Condições econômicas. Neste período numerosos contratos atestam o aumento no comércio privado, embora o palácio (estado) representasse a parte dominante nas negociações externas. O controle sobre a economia, formalmente exercida pelo templo, estava enfraquecido pelo uso do potencial humano nos projetos cooperativos, como colheita e irrigação, e pelo decreto real que fixava os preços das mercadorias básicas, poder centralizado na pessoa do rei. O acesso a sua presença era livremente concedido, e das muitas decisões tomadas ali surgiu uma coleção de julgamentos legais comumente chamados de Leis de Hamurabi.

C. Legislador. Um monolito de diorito com altura de 2,5 m, gravada com um retrato do rei recebendo um cetro e um anel, símbolos de justiça e ordem, de Shamash, o divino legislador, foi encontrado em 1901 em Susã. Ele foi trazido de lá em 1160 a.C. pelo elamita Shutruk-nahhunte após um ataque de surpresa bem sucedido sobre a Babilônia. Fragmentos de outros monolitos e tabletes, que apresentam cópias do mesmo texto, mostram que o monumento foi outrora erguido no templo Esagil de Marduque, na Babilônia, com cópias em outros centros. O prólogo fala sobre como o rei recebeu um chamado divino para "fazer com que a justiça brilhasse na terra, para destruir o mal e o iníquo, para que o forte não oprimisse o fraco... dar luz à terra". Os diversos elementos dentro do império exigiram de modo crescente uma clara definição dos direitos de um indivíduo. Dívida múltipla pessoal e uma grande quantidade de dependência sobre o trabalho escravo forneceram tanto a razão quanto os meios de fazer isso. Ao fixar os salários dos trabalhadores agrícolas e técnicos e decretar a libertação da escravidão ou da dívida, o rei pôde conduzir amplamente toda a vida da nação. Isso era feito através de um decreto periódico de "justiça" (*mesharum*). Em seu primeiro ano completo de reinado, conforme datado por um desses decretos, Hamurabi fez um pronunciamento público sobre o padrão da lei que governaria a vida religiosa e econômica de seu povo. Esta ação tem sido comparada com a então chamada "reforma" pelos reis hebreus que, ao reafirmar fidelidade à Lei no início do ano de seu governo "fez o que era reto (*yāšār*) aos olhos do Senhor". As leis de Hamurabi podem ser datadas desde o início do seu reinado, mas sua edição final e compilação foram empreendidas perto do final de seu reinado, quando ele fez um registro para seu deus sobre sua administração e exercício da "sabedoria". Restam duzentos e oitenta e dois parágrafos ou julgamentos, expressos na forma de um sumário da evidência seguida de uma breve decisão. Foi decidido que "se um filho atacasse seu pai eles deveriam cortar sua mão" (195). As leis não são comparáveis ao moderno código de lei, os casos são agrupados conforme o tema, embora apenas em poucos casos sejam expressos como ordenanças gerais tendo aplicação universal. Por causa de sua referência específica a casos julgados pelo rei, algumas vezes de uma natureza não comum (embora freqüentemente falte detalhes sobre o pano de fundo para confirmar isso) a aplicação dessas leis raramente é refletida nos casos contemporâneos do tribunal ou nos contratos legais. Este último era legalizado diante dos juizes ou magistrados locais, alguns desses sentados no portão da cidade ou "praça". Alguns desses casos são similares aos registrados pelos primeiros governadores, e.g., Lipit-Ishtar de Isin e Bilalama(?) de Eshnunna. Poucas mantêm semelhança particular com as leis hebraicas, embora em geral as leis de Hamurabi não lidem com assuntos religiosos. As punições incluíam provação por imersão no rio, o *lex talionis*, multas, restituição mediante trabalho ou em espécie e morte. As penalidades podiam variar conforme a classe do ofensor, para esse propósito os babilônios nesse período eram divididos em "homens livres" (*awēlum*), "dependente do estado" (*muškenum*) e "escravo" (*wardum*). As leis podem ser analisadas:

1. *Várias ofensas e crimes* (§§ 1-25). Essas incluem falso testemunho como Deuteronômio 5.20; 19.16ss.; uma acusação de bruxaria, que era proibida como em Deuteronômio 18.10; Êxodo 22.18; ação a ser tomada contra um juiz corrupto (cp. Êx 23.6-9; Lv 19.15; Dt 16.18s.). A penalidade de morte imposta para o roubo ou o recebimento de bens roubados de um templo ou palácio (§6), contrasta com a concessão de restauração em Êxodo 22.1; Levítico 6.2. A pena-

lidade por abandono (§7) é morte ou restauração da propriedade roubada trinta ou dez vezes mais (conforme o status do acusado), enquanto que a lei hebraica equivalente requer que a restauração seja de duas vezes (Êx 22.1-4,7), se necessário o ladrão era vendido (em escravidão?), para providenciar os meios de restituição. Seqüestro (§14) é penalizado com a morte, como na lei hebraica (Êx 21.16; Dt 24.7). A morte também é prescrita para o roubo de escravos fugitivos, furto e saque.´

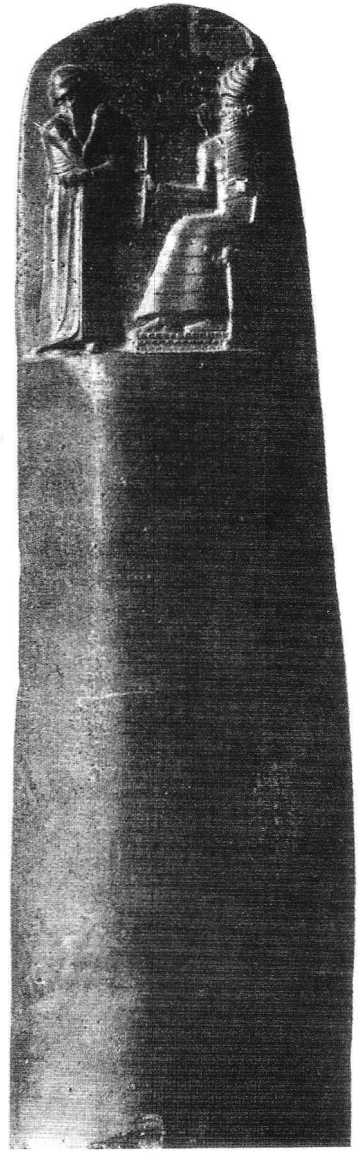
2. *Propriedade* (§§26-99) é coberta com referência especial aos proprietários, donos dos feudos e fazendeiros arrendatários. Empréstimo de dinheiro ou semente, com previsão de uma safra antecipada, penhor e embargo, representava uma parte dominante em uma precária existência agrícola. Contudo, ao homem que plantava árvores era dado quatro anos de concessão para que elas produzissem fruto, antes da restituição do capital (§60). A prática hebraica era similar, salvo que alguns primeiros frutos no quarto ano eram dedicados ao Senhor (Lv 19.23ss.).

3. *Lei comercial* (§§100-126) Relacionada a parcerias e agências, vendas e transporte de mercadoria, incluindo bebida alcoólica. Casos de depósito, embargo e escravidão figuram proeminentemente, pois Hamurabi legislava para uma comunidade urbana que vivia de um grande corpo de trabalho escravo e devedores, os quais eram mais severamente tratados que nos grupos pastorais hebraicos (cp. Êx 23.1).

4. *Casamento* (§§ 127-161) envolvia os direitos de ambas as partes, dotes, presentes relativos a núpcias, divórcio e ofensas matrimoniais. O adultério com uma mulher casada tinha como resultado a pena de morte para ambas as partes (como Dt 22.22), no caso de estupro, morte para o homem (como Dt 22.25). Tanto os babilônios (§131) quanto os hebreus (Nm 5.13-22) sentenciavam a esposa adúltera a julgamento por provação. Um marido capturado num país estrangeiro (§§ 133-135) tinha seu casamento salvaguardado, como o propósito da proibição deuteronômica de serviço militar ou mercantil no primeiro ano da vida de casado (Dt 24.5). A referência comum ao concubinato (§§ 144-147) e proteção para a moça contra o divórcio ou redução à escravidão, exceto para ofensas contra a primeira esposa, esclarece as práticas patriarcais (Gn 16.2,4; 21.8ss.). Notavelmente a atitude hebraica que permitia a um homem se divorciar de sua esposa doente (Dt 24.1) é mais dura que a babilônica (148). O incesto era tratado com igual severidade em ambas as leis.

5. *O primogênito tinha direitos e porções especiais* (como Dt 15.21).

6. *Casos especiais concernentes às mulheres e sacerdotisas no claustro* (§§ 178-184) cujo sustento estava enfraquecido pelo aumento na propriedade estatal e privada da terra, revelam uma situação aplicável ao norte da Babilônia apenas neste período.



Monolito do Código de Hamurabi.
O original está no Louvre, Paris. © *O.I.U.C.*

7. *Adoção* (§§ 185-194). Incluía a concessão de "filiação" para aprendizes e a força legal de declarações orais, tanto para adotar quanto para rejeitar. A violência de um filho rebelde era combatida por cortar o membro ofensor (cp. Êx 21.15).

8. *Agressão e dano a pessoas e propriedade* (§§ 195-208) incluindo mulheres grávidas (21.22s.), uma responsabilidade do cirurgião em uma operação de olho, construtores de construções com falhas e aluguel de embarcações.

9. *Trabalho agrícola e ofensas* (§§ 241-267) inclui um caso exigindo que o dono de um boi que feriu com os chifres seja avisado, antes que uma ação adicional fosse tomada (como em Êx 21.28-32).

10. *Taxas e salários* (§§ 268-277) para trabalhadores periódicos, artífices, aluguel de animais, carroças e embarcações enfatizam as divergências entre a comunidade urbana para a qual esses julgamentos foram dados e as condições no antigo Israel.



Detalhe do monolito, mostrando Hamurabi se colocando diante de Shamash. Essa cena está esculpida no topo de um monolito inscrito com 282 leis. © *O.I.U.C.*

11. *Um apêndice concernente aos escravos* (§§ 278-282), sua aquisição e venda.

Embora julgamentos similares, tanto nas leis hebraicas quanto nas babilônicas, possam originar-se de circunstâncias semelhantes e uma tradição comum do Oriente Próximo, eles não deveriam ser enfatizados em demasia à luz do propósito e expressão religiosa dominante na legislação hebraica.

II. Rei de Alepo

De acordo com os textos de Alalah (Síria) dois reis de Yamhad ostentaram o nome Hamurabi, um (Hamurabi I) que governou por volta de 1760 a.C. sendo contemporâneo do rei da Babilônia do mesmo nome. O nome também foi ostentado por um rei do Curdistão e por um oficial no período babilônico antigo.

III. Anrafel

Este rei (Gn 14.1ss) antigamente foi identificado por alguns estudiosos com o nome de Hamurabi, mas isto é improvável visto que nenhuma forma do nome com um final *–el* é conhecido. Depende muito da identificação de Sinar (q.v.), assumindo ser esse um local ao norte (Sinjar?). Albright iguala Anrafel com um rei mencionado nos tabletes de Mari, Amud-pi-el ("Duradoura é a palavra de El").

BIBLIOGRAFIA. S. M. Böhl, *King Hammurabi of Babylon in the Setting of His Time* (1946); G. R. Driver e J. Miles, *The Babylonian Laws* (1952); D. J. Wiseman, "The Laws of Hammurabi Again", JSS VII (1962), 161-172; C. J. Gadd, *Hammurabi and the End of His Dynasty* (1965).

D. J. Wiseman

HAMUTAL (חמוטל). Esposa de Josias; mãe de Jeoacaz e Zedequias, reis de Judá (2Rs 23.31; 24.18; Jr 52.1).

HANÃ (חנן, *gracioso*). 1. Um chefe benaminita (1Cr 8.23).

2. O filho mais jovem de Azel, um descendente de Saul (1 Cr 8.38; 9.44).

3. Um dos homens valentes de Davi (1Cr 11.43).

4. O filho de Jigdalias; seus filhos ocuparam uma câmara no Templo (Jr 35.4).

5. O chefe de uma família de netinins que retornou à Palestina após o exílio (Ed 2.46; Ne 7.49); chamado Hana em 1 Esdras 5.30 RSV, (KJV, ASV Anã).

6. Um levita que ajudou Esdras a interpretar a lei (Ne 8.7) e também selou a aliança (10.10).

7. Outro levita que selou a aliança de Esdras (10.22).

8. Filho de Zacur e um dos tesoureiros apontados por Neemias (13.13).

9. Outro homem que selou a aliança (10.26).

S. Barabas

HANANEEL (חנמאל, BJ Hanameel). O filho de Salum, tio de Jeremias, de quem o profeta comprou um campo em Anatote, quando Jerusalém foi sitiada, para mostrar sua confiança de que a propriedade novamente seria comprada na terra (Jr 32.6-15).

HANANI (חנני, *gracioso*). 1. O pai do profeta Jeú (1Rs 16.1,7; 2Cr 19.2; 20.34). Ele foi lançado na prisão por censurar o rei Asa por confiar na Síria.

2. Um levita músico; filho de Hemã, vidente de Davi, o chefe de um turno no Templo (1Cr 25.4,25).

3. Um dos sacerdotes que se divorciou de sua esposa estrangeira no tempo de Esdras (Ed 10.20; 1Esd 9.21 KJV, RSV Ananias).

4. Um irmão ou parente de Neemias que trouxe notícias a Susã sobre a condição penosa dos judeus na Palestina (Ne 1.2). Ele foi subseqüentemente feito um dos governadores de Jerusalém (7.2).

5. Um músico que tomou parte na dedicação dos muros de Jerusalém (12.36).

S. Barabas

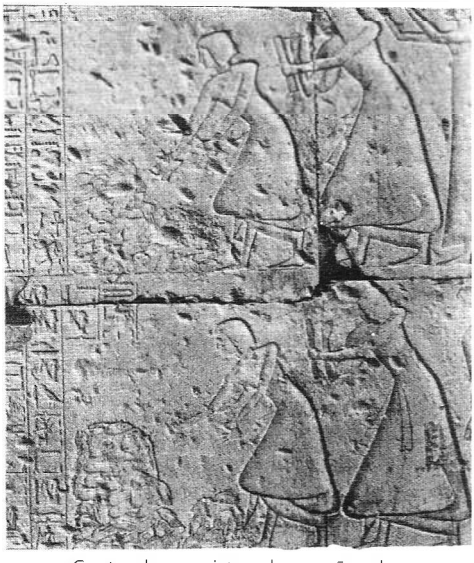
HANANIAS (חנניה, חנניהו, *Yahweh é gracioso*). 1. Filho de Zorobabel e pai de Pelatias e Jesaías (1Cr 3.19,21).

2. Benjamita, filho de Sasaque (1Cr 8.24).

3. Um dos filhos de Hemã que profetizava com liras, harpas e címbalos; ele foi o chefe do décimo sexto dos vinte e quatro turnos de músicos formados por Davi para o santuário (1Cr 25.4,23).

4. Um dos comandantes do exército do rei Uzias (2Cr 26.11).

5. Filho de Azur, um gibeonita, um falso profeta que se opôs a Jeremias, profetizando que o rei Jeconias e os cativos judeus na Babilônia retornariam a Jerusalém no período de dois anos, trazendo



Contando e registrando as mãos dos heteus mortos na batalha contra Ramsés II (1 Samuel 18:25ss.). © *Foto Marberg*

com eles os vasos do Templo que Nabucodonozor levava embora. Em resposta, Jeremias disse a ele que sua profecia era falsa e que devido ao fato dele ter feito o povo acreditar em uma mentira, ele morreria dentro de um ano. As palavras de Jeremias foram cumpridas quando Hananias morreu sete meses depois (Jr 28).

6. Pai de Zedequias, um dos príncipes de Judá sob o governo de Jeoaquim (Jr 36.12).

7. Avô de Jerias, o capitão da guarda, que prendeu Jeremias sob a acusação de planejar fugir para os babilônios (Jr 37.13-15).

8. Um dos companheiros de Daniel, cujo nome foi mudado para Sadraque pelos babilônios (Dn 1.6,7; 1Mac 2.59).

9. Um levita, filho de Bebai, induzido por Esdras a se separar de sua esposa estrangeira (Ed 10.28; 1Esd 9.29).

10. Um perfumista que ajudou Neemias na reconstrução do muro de Jerusalém (Ne 3.8).

11. Alguém que ajudou a reparar o muro acima da porta dos cavalos (Ne 3.30). Ele pode ser o mesmo de #10.

12. Governador do "castelo" ou fortaleza, apontado por Jeremias como co-governador com Hanani, irmão de Neemias, sobre Jerusalém. Ele é descrito como um homem fiel e alguém que temia a Deus mais do que muitos (Ne 7.2).

13. Um líder judeu que selou a aliança com Neemias (Ne 10.23).

14. Um sacerdote que estava presente na dedicação dos muros de Jerusalém (Ne 12.12,41). Alguns dos homens com este nome em Esdras e Neemias podem ser os mesmos. Não há como ter certeza.

S. Barabas

HANATOM (חנתן, *considerado com favor*). Uma cidade na fronteira ao norte de Zebulom (Js 19.14). Os Tabletes de Amarna (séc. 14) referem-se a ela duas vezes. Os anais de Tiglate-Pileser III (747-727 a.C.) a menciona uma vez. Pode ser a moderna Tell el-Bedeiwiyeh, um pouco ao norte de Nazaré, ou Kefr 'Anâu, a nordeste de Rimom. Sua localização exata é desconhecida.

HANES (חנס). Uma cidade egípcia, mencionada em conexão com Zoã (Tânis) em Isaías 30.4. Provavelmente pode ser identificada com Heracleópolis Magna, capital da parte norte do Alto Egito, cerca de 80 km ao sul de Mênfis, ligeiramente ao sul de Fayyum. Foi uma cidade de grande importância nas 25ª e 26ª dinastias (c. 715-600 a.C.) e durante o reinado de Psalmético. Entretanto ela é identificada com Heracleópolis Parva no Delta oriental.

S. Barabas

HANIEL (חניאל, *graça de Deus*). 1. O filho de Éfode, um dos líderes de Manassés (Nm 34.23). Ele foi um dos nomeados para superintender a distribuição da terra ao oeste do Jordão entre as tribos a serem estabelecidas ali.

2. Um príncipe de Aser e guerreiro; filho de Ula (1Cr 7.39).

S. Barabas

HANRÃO (חמרך). BJ Hamrã. O primeiro filho de Disom (1Cr 1.41), chamado de Hendã em Gênesis 36.26.

HANUKA (חנכה, *dedicação, consagração*). Festa da dedicação. Uma festa judaica de oito dias que começa no vigésimo quinto dia de quisleu, no inverno (Jo 10.22). Ela comemora o triunfo de Judas Macabeu sobre forças selêucidas em 164 a.C. e sua purificação e dedicação do Templo e do altar profanados (1Mac 4.53). A purificação da contaminação geral do helenismo também

estava envolvida. Hanuka também é conhecida como a Festa das Luzes, baseada na lenda de que um pequeno frasco de óleo imaculado forneceria luz para oito dias.

H. M. Wolf

HANUM (חנון, *favorecido*). 1. Filho e sucessor de Naás, rei dos amonitas. Após a morte de Naás Davi enviou uma mensagem de condolência a Hanum, a qual, entretanto, foi mal interpretada e os mensageiros foram grosseiramente insultados e desonrados. O resultado foi uma guerra que Davi travou contra Hanum, e os amonitas perderam sua independência (2Sm 10.1-14; 1Cr 19.1-19). Davi nomeou o irmão de Hanum, Sobí, no seu lugar (2Sm 17.27).

2. O nome ocorre duas vezes na lista dos que ajudaram no reparo da Porta do Vale e do muro de Jerusalém (Ne 3.13,30). O nome pode referir-se a mesma pessoa ou a dois homens diferentes.

S. Barabas

HAPIZEZ (הפצץ). Um sacerdote que Davi estabeleceu como chefe do décimo oitavo turno de sacerdotes para o culto do Templo (1Cr 24.15).

HAQUILA (חכילה). Um monte no deserto de Judá onde Davi se escondeu quando Saul o perseguiu (1Sm 23.19; 26.1). Saul montou seu acampamento nele. É descrito como sendo próximo ao deserto de Zife, que é o moderno Tell ez-Zif ao sul de Hebrom. O local não foi identificado.

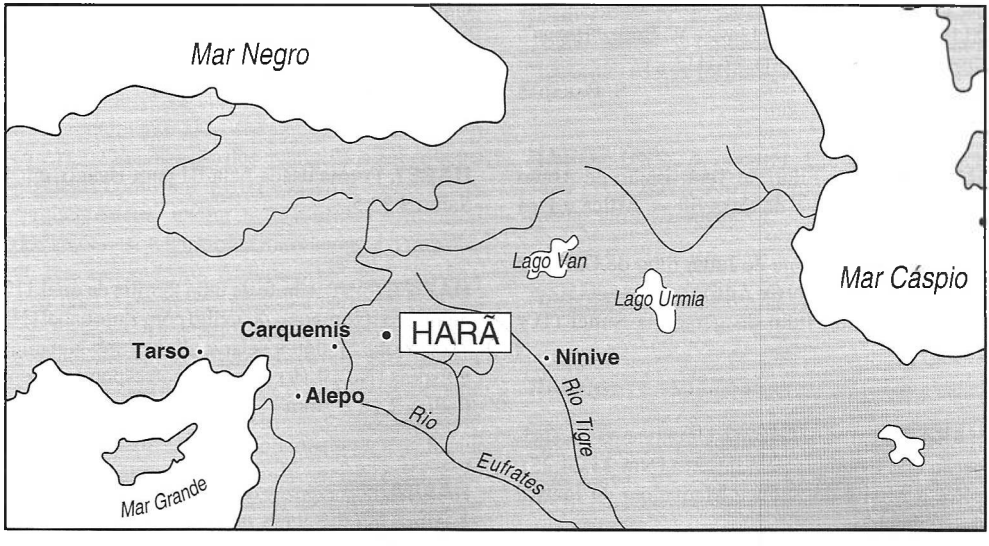
S. Barabas

HARA (הרא; LXX omite). Um local para o qual Tiglate-Pileser, rei da Assíria, exilou as tribos de Rúben, Gade e metade de Manassés em 734-732 a.C. (1Cr 5.26). Mencionado juntamente com Hala, Habor e o Rio Gozã — todas localidades ao norte da Mesopotâmia. Em 2 Reis 17.6; 18.11, onde este exílio também é descrito, Hara é omitido, e em ambas as passagens o texto hebraico tem "cidades dos medos", enquanto que a LXX tem "montanhas dos medos". O texto de 1 Crônicas 5.26 parece estar corrompido. É considerado por muitos estudiosos que a palavra hebraica para "dos medos" (מדר) saiu e que ערי, "cidades" foi mudada para הרי, "montanhas". Se isto estiver correto, o nome designa uma área montanhosa ao leste do Vale do Rio Tigre.

S. Barabas

HARÃ (Lugar) (חרן; Χαρράν); BJ Arã. Uma cidade da Mesopotâmia situada 32 km ao sudeste de Urfa (Edessa) no Rio Balikh, um afluente do Eufrates. Era um importante centro comercial por causa de sua localização em uma das principais rotas comerciais entre a Babilônia e o Mediterrâneo.

Escavações mostram que Harã floresceu desde pelo menos o 3º milênio a.C. Foi conquistada por



Salmaneser I no séc. 13 a.C., e é mencionada por Tiglate-Pileser I (c. 1115 a.C.) em um prisma inscrito. Por um longo período foi uma capital provincial assíria, mas foi destruída por causa de uma rebelião em 763 a.C., um evento aparentemente mencionado em 2 Reis 19.12. Foi restaurada por Sargão II. O último rei da Assíria, Ashur-Urballit, tornou Harã sua capital em 612 a.C., após a destruição de Nínive pelos babilônios, mas ele foi forçado a abandonar a cidade em 610 a.C.

Nos tempos antigos, e até cerca do séc. 11 d.C., Harã foi o centro de formas sucessivas de adoração de Sin, o deus da lua. Foi sucessivamente governada por zoroastrianos, cristãos nestorianos, mulçumanos e cruzados.

Harã foi a cidade na qual Terá e Abrão se estabeleceram após deixarem Ur (Gn 11.31,32), e da qual Abrão saiu quando viajou para Canaã (12.1). Naor, irmão de Abrão, se estabeleceu lá, e por isso é chamada de "cidade de Naor" na história de Isaque e Jacó (24.10; 27.43). Labão, o parente de Isaque e Jacó, viveu em Harã, e foi lá que Jacó permaneceu durante sua longa estada na Mesopotâmia (28.10; 29.4). Jacó foi para Harã fugindo da ira de Esaú (27.43), e lá ele encontrou suas noivas (29.10,11). Ezequiel fala dos mercadores de Harã negociando com Tiro (Ez 27.23).

Harã foi continuamente ocupada e conservou seu nome, desde de suas origens registradas até o presente, embora atualmente seja um pequeno lugarejo árabe. Escavações iniciadas em 1951, pela Expedição Anglo-Turca, recuperou vestígios do 9º séc. a.C.

BIBLIOGRAFIA. W. S. Albright, "The Role of the Postdiluvian Patriarchs in Hebrew History", JBL, XLIII (1924), 385-393; S. Lloyd e W. Brice, "Harran", *Anatolian Studies*, I (1951), 77-111.

S. Barabas

HARÃ (חרן). 1. Filho de Terá; irmão de Abrão e Naor; pai de Ló e de duas filhas, Milca e Iscá (Gn 11.27,29).

2. Um descendente de Judá; filho de Calebe e sua concubina Efá (1Cr 2.46).

3. Um levita; filho do gersonita Simei (1Cr 23.9).

HARADA (חרדה, *medroso*). Um lugar na peregrinação dos israelitas pelo deserto (Nm 33.24,25), entre o Monte de Sefer e Maquelote. O local é desconhecido.

HARAÍAS (חרהיה, *Yahweh protege*), O pai de Uziel, um ourives que ajudou a reparar os muros de Jerusalém sob Zorobabel (Ne 3.8).

HARARITA OU ARARITA (האררי ou הארוי). Um epíteto aplicado a dois heróis de Davi, membros dos Homens Valentes conhecidos como os "Trinta" (2Sm 23.11,33; 1Cr 11.34 — onde "Sage" deveria provavelmente ser "Samá"), e Aião, o filho de Sarar, hararita (1Cr 11.35), NVI "de Harar"; BJ "de Arar" (2Sm 23.33).

S. Barabas

HARÁS (חרחס) . 1. O avô de Salum, esposo de Hulda, a profetisa (2Cr 34.22), chamado da mesma forma em 2 Reis 22.14. O nome é apresentado como "Haraas" na BJ.

2. O líder da família dos servos do Templo que retornaram com Zorobabel (1Esd 5.31; KJV "Azara", ASV "Asara"); não incluído nas listas paralelas de Esdras e Neemias.

HARBONA (חרבונא, חרבונה). Um dos sete eunucos que serviam como tesoureiros de Assuero. O rei o mandou trazer a rainha Vasti diante dele (Et 1.10), e foi ele quem sugeriu que Hamã fosse enforcado na mesma forca que tinha erguido para Mordecai (Et 7.9).

HAREFE (חרף). Um chefe de Judá; um dos descendentes de Calebe e pai (fundador) de Bete-Gader (1Cr 2.51).

HAREL. *Veja* Ariel.

HARET. Forma usada pela BJ para Herete em 1 Samuel 22.5.

HARIFE (חריף). Chefe de uma família da qual 112 membros retornaram do exílio com Zorobabel (Ne 7.24) e que ajudou a selar a aliança sob Neemias e Esdras (Ne 10.19). O nome correspondente em Esdras 2.18 é "Jora".

HARIM (חרם, *consagrado*). Nome de uma família. 1. Uma família leiga que retornou do cativeiro

babilônico com Zorobabel e, após os membros casarem-se com mulheres estrangeiras, se separaram delas e renovaram a aliança com Neemias (Ed 2.32; Ne 7.35).

2. Uma família sacerdotal que retornou do cativeiro babilônico com Zorobabel, alguns membros também se casaram com mulheres estrangeiras, separaram-se delas e renovaram a aliança com Neemias (Esdras 10.21; Ne 10.5). 1 Crônicas menciona uma família com esse nome que era membro do terceiro turno de sacerdotes.

3. Neemias 3.11 fala que Malquias, filho de Harim, juntamente com Hassube, o filho de Paate-Moabe, reparou uma seção do muro de Jerusalém; mas não está claro a qual das duas famílias acima mencionadas Harim pertencia.

HARMAGEDÔN. Forma de ARMAGEDOM na BJ em Apocalipse 16.16.

HARMOM (חהרמינה; ARC e BJ "Hermom"). O nome de um lugar para o qual o povo de Samaria deveria ser exilado. É mencionado apenas em Amós 4.3. Nenhum lugar que tem esse nome é conhecido. O texto obviamente está corrompido e antigas VSS e comentários diferem em opiniões sobre o que era originalmente. Muitas correções ao texto foram sugeridas, mas nenhuma vai ao encontro da aprovação de todos os estudiosos.

S. BARABAS

HARMONIA DOS EVANGELHOS, edições das narrativas dos evangelhos em duas formas: (1) Trabalhos combinados e unificados que entrelaçam material de todos os quatro evangelhos em uma narrativa cronológica; estas obras têm tradicionalmente sido chamadas de Diatessaron (q.v.) (2) Organização dos evangelhos em colunas paralelas conforme algum esquema cronológico, freqüentemente exclui João e utiliza o material dos sinóticos. A harmonia mais antiga é o trabalho de um alexandrino, Amonius (3º séc. cristão), cuja obra é conhecida apenas a partir de citações em Eusébio. Agostinho utilizou os quatro textos evangélicos harmoniosamente em seu *De consensu evangelistarum libri quattuor* (c. 400 d.C.). Durante a Idade Média e a Renascença os evangelhos eram discutidos separadamente ou misturados na forma de Diatessaron. A harmonia seguinte foi a do estudioso suíço J. Clericus (Le Clerc), *Harmonia evangelica*. O termo "harmonia" foi aplicado a estas obras pela primeira vez pelo teólogo alemão A. Osiander (1537); a primeira harmonia moderna, entretanto, foi de J. J. Griesbach, *Synopsis evangeliorum* (1776). Durante o séc. 19 muitos dos primeiros estudiosos alemães da baixa crítica editaram suas próprias versões, e.g., G. M. de Wette (1818), J. H. Friedlieb (1847), C. von Tischendorf (1851). A edição de A. Huck, *Synopse der drei ersten Evangelien* (1892) e seus derivados é a mais amplamente usada nos tempos modernos.

W. WHITE JR.

HARNEFER (חרנפר). Um local ou família na tribo de Aser (1Cr 7.36).

HARODE (חרד). 1. Uma fonte na qual Gideão acampou com seus homens enquanto se preparava para a batalha contra os midianitas (Jz 7.1). É possível que Saul tenha acampado nessa fonte antes de sua batalha fatal contra os filisteus (1Sm 29.1; cp. 31.1).

2. A casa de dois "valentes" de Davi, Sama e Elica (2Sm 23.25; 1Cr 11.27). Os homens são chamados de haroditas em 2 Samuel 23.25, e em 1 Crônicas 11.27 Elica é omitido e Samá é chamado de Samote, harorita (ARA). A diferença na grafia é sem dúvida devida à confusão das letras hebraicas ר e ד, que são quase idênticas quanto a aparência.

S. BARABAS

HARODITA (חרדי). Um nome gentílico de Harode, dado a dois valentes de Davi, Sama e Elica (2Sm 23.25, NVI "de Harode"). Em 1 Crônicas 11.27 "Elica" é omitido e "harodita" torna-se "harorita" (dessa forma NVI "de Haror").

HAROÉ (חראה, *o vidente*). Um descendente de Judá (1Cr 2.52). Provavelmente o mesmo que Reaías em 1 Crônicas 4.2.

HARORITA. Outra forma de Harodita. *Veja* HARODE.

HAROSETE-HAGOIM (חרשת הגיים). Uma cidade cananita, a casa de Sísera, a partir da qual ele guiou suas forças contra Débora e Baraque (Jz 4.13), e para a qual seu exército fugiu após sua derrota (v.16). Sua localização exata é desconhecida, mas foram feitas tentativas de identificá-la com Tell

'Amr e com Tell el-Harbaj. Também é possível que seja a Muhrashti das Cartas de Amarna, e estava, portanto, na Planície de Sarom.

S. Barabas

HARPA. *Veja* Música, Instrumentos Musicais.

HARSA (חרשא). Chefe de uma família de servos do Templo que retornou do exílio (Ed 2.52; Ne 7.54); chamado de Charea em 1 Esdras 5.32.

HARUFITA (חרופי ou חריפי). Sefatias, um dos guerreiros de Benjamim que se juntou a Davi em Ziclaque, é chamado de harufita (K) ou harifita (Q) (1Cr 12.5). Pode haver alguma ligação com o Harefe de 1 Crônicas 2.51 ou a família de Harife de Neemias 7.24; 10.19.

HARUM (חרום). Um descendente de Judá (1Cr 4.8).

HARUMAFE (חרומף). O pai de Jedaías que ajudou na edificação dos muros de Jerusalém no período de Neemias (Ne 3.10).

HARUZ (חרוץ). Pai de Mesulemete, a mãe de Amom, rei de Judá (2Rs 21.19).

HASABIAS (חשביה, *Yahweh tem tomado conta*). 1. Dois Levitas de Merari (1Cr 6.45; 9.14).

2. Um dos filhos de Jedutum (1Cr 25.3,19). Ele foi o chefe da décima segunda companhia de músicos designada por Davi para o santuário.

3. Um levita coatita da família de Hebrom; designado por Davi como seu representante para a área ocidental do Rio Jordão (1Cr 26.30).

4. Filho de Quemuel; um levita chefe no tempo do rei Davi (1Cr 27.17).

5. Um chefe dos levitas no reinado de Josias; ele doou liberalmente para os sacrifícios (2Cr 35.9; 1Esd 1.9, KJV Assabias, ASV Sabias).

6. Um Levita que retornou do exílio com Esdras (Ed 8.19; 1Esd 8.48, KJV Asebia, ASV Asebias).

7. Um dos sacerdotes encarregados dos tesouros do Templo que eram levados a Jerusalém (Ed 8.24; 1Esd 8.54; KJV Assanias, ASV Assanias).

8. Governador da metade do distrito de Queila que ajudou na edificação do muro de Jerusalém (Ne 3.17); ele também ajudou a selar a aliança (Ne 10.11; 12.24).

9. Um sacerdote no período de Joiaquim o sumo sacerdote; chefe da casa do pai de Hilquias (Ne 12.21). Em Esdras 10.25 Hasabias é substituído por Malquias (o hebraico tem Malquias, mas a LXX tem Asabia) para concordar com 1 Esdras 9.26 onde a grego tem Asibias.

S. Barabas

HASABNÁ (חשבנה). Um dos que selaram a aliança sob Neemias (Ne 10.25).

HASABNÉIAS (חשבניה, BJ Hasebonias). 1. O pai de Hatus, que ajudou na reconstrução dos muros de Jerusalém no período de Neemias (Ne 3.10).

2. Um Levita que é mencionado em conexão com a oração feita antes da assinatura da aliança (Ne 9.5). Ele pode ser o mesmo que Hasabias de Esdras 8.19,24; Neemias 10.11; 11.22; 12.24.

S. Barabas

HASADIAS (חסדיה, *Yahweh é bondoso*). 1. Um dos filhos de Zorobabel (1Cr 3.20).

2. Um ancestral de Baruque (Bar 1.1 KJV, ASV e BJ Asadias).

HASBADANA (חשבדנה). Um homem, possivelmente um levita, que estava entre os que estavam perto de Esdras quando a lei foi lida na grande assembléia, e ajudou o povo a entender seu significado (Ne 8.4); chamado de Nabarias em 1 Esdras 9.44 KJV, ASV Nabarias.

HASEM (השם). Um gizonita que é mencionado como sendo um dos valentes de Davi (1Cr 11.34). A passagem paralela (2Sm 23.32) tem "filhos de Jasém".

HASHMANNIM (חשמנים). Uma palavra hebraica de significado incerto encontrado no Salmo 68.31. A ARA tem "Príncipes virão do Egito", ARC "Embaixadores reais virão do Egito", BJ "Do Egito virão os grandes", NVI "Ricos tecidos venham do Egito".

HASIDIM (חסידים, *santos*). 1. O masculino plural de *hasid*, uma pessoa piedosa, religiosa. O termo

é usado freqüentemente nos Salmos, sendo a tradução comum "santos".

2. Um grupo religioso na Judéia no início do 2º séc. a.C. (1Mac 2.42; 7.13; 2Mac. 14.6; BJ Assideus; RSV Hassideus). Era oposto ao grupo sacerdotal que estava sob a influência do helenismo. Antíoco Epífanes, rei da Síria, tentou forçar os judeus a abandonarem o Judaísmo e a adotarem uma religião pagã, mas os hasidins se recusaram a se comprometer. Guiados pelos asmoneus, eles se rebelaram contra os sírios e foram sucedidos na recaptura do Templo. Eles não eram tanto um grupo político quanto religioso, e estavam menos interessados na conseqüência política do combate do que no direito de adorar Yahweh conforme a Torá. Finalmente eles romperam com os macabeus por causa do seu crescente mundanismo.

Eles podem ter sido os precursores dos fariseus e essênios. Alguns estudiosos acham que "essênio" é uma variante de *hassid* e que por isso "essênio" preserva o nome deles.

3. O Hasidim moderno constitui uma seita judaica fundada por Baal Shem Toy (1700-1760) na Europa oriental. Ele ficou famoso como operador de milagres e curandeiro, e tinha um caráter piedoso e místico. Seu ensino desenvolveu-se em oposição ao racionalismo rígido do Talmude, e era caracterizado por uma alegre adoração a Deus, um frenesi religioso, uma exaltação emocional na oração e comunhão com Deus por meio do êxtase. Aprender, ele ensinava, não é necessário para ganhar favor de Deus, pois Deus ouve as orações alegres do justo ignorante, tanto quanto as dos instruídos.

Os líderes do Hasidim são chamados de *Zadikim*. Eles eram considerados terem alcançado um estado tão santo que podiam servir como mediadores entre Deus e o povo.

As doutrinas dos hasidins espalharam-se com grande rapidez entre o pobre e as massas incultas, e provocaram muita oposição entre os talmudistas que, em 1781, as declararam uma heresia. Finalmente o Hasidim separou-se do restante do Judaísmo como uma seita distinta.

Durante a primeira metade do séc. 19 o movimento Hasidim conseguiu atrair quase metade de todos os judeus do mundo, mas com o surgir do Iluminismo na Europa seu poder diminuiu. Entretanto continuou como uma força viva na Europa oriental até a Segunda Guerra Mundial. Ainda continua de forma atenuada na Palestina, América e outras terras para as quais foi transplantado. Nos tempos modernos foi popularizado por Martin Buber.

BIBLIOGRAFIA. 1 e 2 Macabeus; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (1941), caps. 3 e 9; M. L. Diamond, *Martin Buber — Jewish Existentialist* (1960), 110-137.

S. Barabas

HASMONA (חשמנה, *gordura*). Um lugar no qual os israelitas pararam durante sua jornada de quarenta anos pelo deserto (Nm 33.29,30).

HASSENAÁ. *Veja* Senaá.

HASSENUA (הסנואה, הסנואה; 1Cr 9.7; Ne 11.9). O nome de uma família benjamita que morava em Jerusalém (1Cr 9.7); "Senaá" pode ser uma variante de "Hassenua" (Ed 2.35; Ne 7.38; Asana na BJ).

HASSUBE (חשוב, *considerar*) A KJV apresenta Hassube em todos os lugares menos em 1 Crônicas 9.14. Nas VSS brasileiras isso não ocorre. 1. Um ou dois homens com o mesmo nome, que ajudou a construir os muros de Jerusalém no tempo de Neemias (Ne 3.11,23).

2. Um dos homens que selaram a aliança no período de Esdras (Ne 10.23).

3. Um líder do clã de Merari, da tribo de Levi, e pai de um homem chamado Semaías que se estabeleceu em Jerusalém depois da volta do cativeiro (1Cr 9.14; Ne 11.15).

S. Barabas

HASTE (נס). A palavra é usada em Números 21.8,9 (NVI "Poste"), e se refere ao estandarte ou mastro no qual Moisés exibiu a serpente de bronze, no deserto.

HASUBA (חשבה, *consideração*). Filho de Zorobabel (1Cr 3.20).

HASUFA (חשפא, חשופא; Ne 7.46). O líder da família dos servos do Templo que retornaram do cativeiro. (Ed 2.43; Ne 7.46; 1Esd 5.29; KJV "Asifa").

HASUM (חשם). 1. Epônimo de uma família que retornou do exílio (Ed 2.19; 10.33; Ne 7.22; 1Esd 9.33 RSV, KJV, RSV, Ason).

2. Um israelita que esteve à esquerda de Esdras durante a leitura da lei (Ne 8.4; 1Esd 9.44 "Lotasubo").

HATÁ (התך). Um eunuco de Assuero designado para atender a rainha Ester, que ficou sabendo através dele do plano de Hamã contra os judeus (Et 4.5,6,9,10).

HATAQUE. *Veja* HATÁ.

HATATE (חפת). Filho de Otniel e neto de Quenaz (1Cr 4.13).

HATIFA (חטיפא). Epônimo de uma família de servos do Templo que retornaram do cativeiro (Ed 2.54; Ne 7.56; 1Esd 5.32, KJV, RSV "Atifa").

HATIL (חטיל). Epônimo de uma família de servos de Salomão (Ed 2.57; Ne 7.59; 1Esd 5.34, KJV "Hagia", ASV "Agia").

HATITA (חטיטא). Epônimo de uma família de porteiros que retornou com Zorobabel (Ed 2.42; Ne 7.45; 1Esd 5.28, KJV "Teta", ASV "Ateta").

HATUS (חטוש). 1. Um descendente de Davi que retornou com Esdras (1Cr 3.22; Ed 8.2; 1Esd 8.29, KJV "Leto", ASV "Ato").

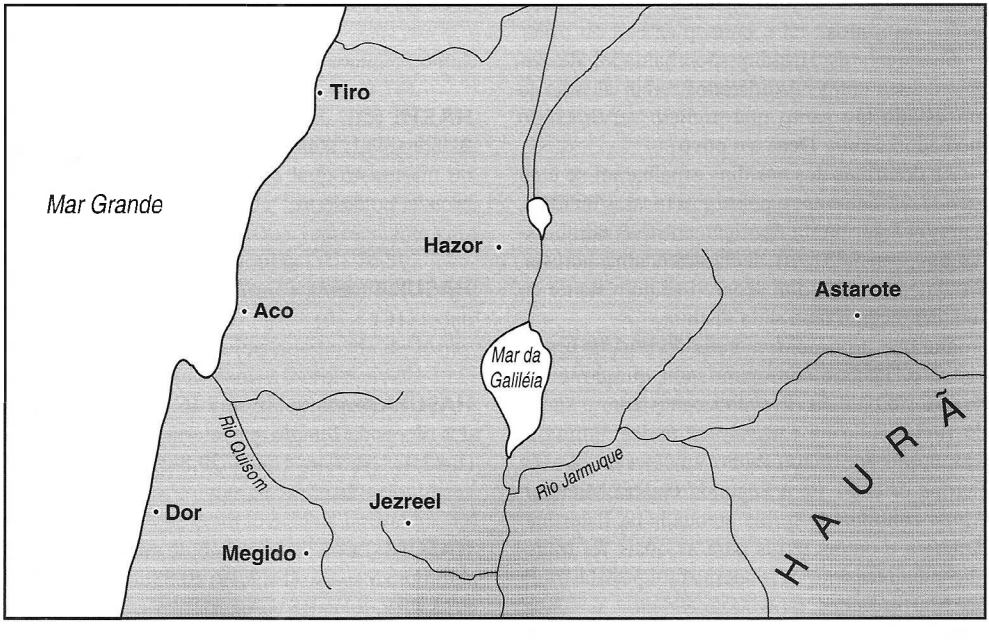
2. Alguém que ajudou no reparo do muro de Jerusalém sob Neemias (Ne 3.10).

3. Um dos que selaram a aliança com Neemias (Ne 10.4; 12.2).

HAURÃ (חורן; LXX Αὐρανίτις). Um distrito ao sudeste do Monte Hermom, ao leste do Jordão e do Mar da Galiléia, e ao norte do Rio Jarmuque. Tem cerca de 80 km² e está a cerca de 600 m acima do nível do mar. Era chamado de Basã no período do AT, Haurã nos últimos séculos, Auranits no período greco-romano e Haurã novamente no período moderno.

Há vários sinais da ação vulcânica na área e os muitos vulcões extintos nos lados leste e oeste do planalto apresentam evidência da extensa atividade vulcânica no período da pré-história. A fertilidade do solo rico, em lava, a torna uma grande área de cultivo de semente, fornecendo trigo para Damasco e Palestina. O distrito é abundante em cidades em ruínas, datadas dos primeiros séculos cristãos, e por toda parte podem ser vistas casas abandonadas, construídas inteiramente de basalto preto. Haurã é praticamente desarborizada.

O nome aparece apenas em Ezequiel 47.16,18, onde é mencionada como a fronteira ideal de Canaã no leste. O nome ocorre também nos



textos egípcios da 19ª dinastia e em inscrições antigas da Assíria, mas pouco é conhecido sobre a história de Haurã além do 1º séc. a.C. A tribo de Manassés fixou-se tanto no norte quanto no sul do Jarmuque; mas posteriormente existiram comparativamente poucos israelitas na região. Salomão lançou imposto sobre a região, mas ela raramente foi dominada pelos governadores israelitas. Alexandre Janeu obteve o controle da parte oeste, mas os nabateus repetidamente a trouxeram sob seu domínio. Herodes o Grande incluiu a totalidade da região em seu reinado; e quando ele morreu seu filho, Filipe, governou-a como uma tetrarquia separada (Lc 3.1), embora ela não fosse realmente judaica. Após a morte de Filipe Calígula a concedeu a Herodes Agripa I, que a governou até sua morte em 44 d.C., após o que, por nove anos, foi administrada pelos romanos. Cláudio então a apresentou a Herodes Agripa II, e após sua morte, em 106 d.C., Trajano acrescentou-a à província romana da Síria. Sob os romanos, o Cristianismo fez rápido progresso, mas em 632 d.C. as hordas muçulmanas da Arábia atravessaram a área e destruíram totalmente a igreja.

BIBLIOGRAFIA. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land* (13 ed. 1907), 609-638.

S. Barabas

HAVILÁ (חוילה, *arenoso*). 1. Filho de Cusí (Gn 10.7; 1Cr 1.9).

2. Filho de Joctã, descendente de Sem (Gn 10.29; 1Cr 1.23).

3. Uma área descrita como sendo limitada pelo Rio Pisom, um dos quatro rios do Jardim do Éden, e como sendo rica em ouro, bdélio e pedra de ônix (Gn 2.11,12). É mencionada com Sur como um dos limites do território dos amalequitas (25.18). Saul derrotou os amalequitas nesta área (1Sm 15.7); embora haja alguns que argumentem que a "Havilá" mencionada nessa passagem é uma grafia incorreta de "Haquilá", uma colina mencionada em outra parte (1Sm 23.19; 26.1,3). Há divergência quanto à localização de Havilá, mas muitos estudiosos a colocam na parte oeste da Arábia, norte de Iemen. Alguns a localizam no Golfo Pérsico. Muitos consideram a Havilá da Arábia e a da história do Jardim do Éden como dois lugares diferentes. Ainda não foi feita uma localização exata.

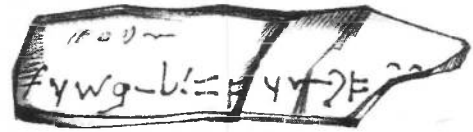
S. Barabas

HAVOTE-JAIR (חות יאיר, *aldeias de Jair*). A BJ geralmente usa "Aldeias de Jair". Uma colônia de aldeias no leste do Jordão, na fronteira de Gileade e Basã. Elas foram tomadas por Jair, filho de Segube, e chamadas segundo seu nome (Nm 32.41), e formaram parte da herança atribuída à metade da tribo de Manassés por Moisés. Antigamente elas eram uma parte do reino de Ogue, rei de Basã (Js 13.29,30). Em Deuteronômio 3.14, é dito que "Jair, filho de Manassés, tomou toda a região de Argobe até ao limite dos gesuritas e maacatitas, isto é, Basã, e às aldeias chamou pelo seu nome: Havote-Jair, até o dia de hoje." De acordo com Josué 13.29,30 havia sessenta delas. Em 1 Reis 4.13 elas foram designadas como parte do distrito comissariado de Ben-Geber, fornecedor de Salomão em Ramote-Gileade, mas não está claro se "a região de Argobe, a qual está em Basã, sessenta grandes cidades com muros e ferrolhos de cobre", referem-se às aldeias de Jair ou além delas. O significado preciso de 1 Crônicas 2.22,23 não é certo. "Segube gerou a Jair, que teve vinte e três cidades na terra de Gileade. Gesur e Arã tomaram as aldeias de Jair, juntamente com Quenate e suas aldeias, a saber, sessenta lugares." Qual é a relação entre as vinte e três cidades e os sessenta vilarejos? Várias hipóteses foram sugeridas, mas nenhum consenso foi alcançado.

Juízes 10.4 também menciona um Jair que era de Gileade, e de quem se diz que ele julgou Israel por vinte e dois anos, e que seus trinta filhos cavalgavam sobre trinta jumentos, também tinham trinta cidades chamadas Havote-Jair. Este Jair é sem dúvida diferente daquele outro. Não é sabido porquê apenas trinta cidades são mencionadas. Pode ser que este Jair tenha governado sobre trinta ele mesmo e seus trinta filhos governando sobre outras.

S. Barabas

HAZAEL (חזאל, חזהאל; assírio *haz'ilu*). Um dos reis mais poderosos da Síria (Arã), c. 843-796 a.C. Foi contemporâneo de Jorão (os últimos anos), Jeú e Jeoacaz, reis de Israel; e Jeorão, Acazias, Atalias e Joás, reis de Judá. É mencionado pela primeira vez em 1 Reis 19.15-17, no Monte Horebe onde Deus ordenou a Elias ungir Hazael rei



Placa de marfim dedicada a "Hazael", talvez parte de um tributo levado a Hazael, rei de Damasco.

sobre a Síria. Nesta ocasião ele era um alto oficial na corte de Ben-Hadade II da Síria (2Rs 8.7-9), pouco tempo depois seu rei doente o enviou para indagar do profeta Eliseu, que estava então em Damasco, se ele se restabeleceria ou não de sua enfermidade. A essa questão Eliseu respondeu que a doença de seu senhor não era fatal, mas que ele, apesar disso, morreria; e acrescentou que o próprio Hazael se tornaria rei da Síria e seria o autor de crueldades monstruosas contra os filhos de Israel. Um dia após apresentar um relato mentiroso ao rei dos resultados de sua entrevista com Eliseu, Hazael o matou, sufocando-o com um cobertor molhado; e Hazael tornou-se rei em seu lugar (8.7-15).

Logo após, Hazael lutou contra as forças unidas de Jorão e Acazias em Ramote-Gileade (8.28,29; 9.14,15). Ele derrotou Jeú muitas vezes em batalha, devastando todo seu país ao leste do Jordão, do Arnom no sul até Basã no norte (10.32,33). Durante o reinado de Jeoacaz, sucessor de Jeú, ele repetidamente invadiu o território de Israel, que foi guardado da destruição completa apenas pela misericórdia de Deus (13.3,22,23). Hazael também foi na direção sudoeste da Palestina, tomando Gate; ele obrigou o rei de Judá a pagar pesado tributo para poupar Jerusalém (12.17,18; 2Cr 24.23,24). Foi apenas após a morte de Hazael que Israel foi capaz de reprimir com sucesso a agressão da Síria sob Ben-Hadade III, o filho de Hazael (2Rs 13.24,25).

Inscrições cuneiformes mostram que Hazael exerceu um grande papel em algumas campanhas de Salmaneser III. Em uma placa de pavimento de Calá, Salmaneser registra que em 842 a.C., uniu-se em batalha com Hazael. Ele registra que o rei sírio foi derrotado, perdendo 6.000 guerreiros, 1.121 carros de guerra e 470 cavaleiros, juntamente com seus armazéns, e que embora não tenha capturado Damasco, ele devastou Haurã e todo o território até o Mar Mediterrâneo. Entre seus reis tributários ele menciona o nome de Jeú, filho de Onri.

Em outra inscrição Salmaneser refere-se a Hazael como o "filho de um Zé ninguém", e menciona o fato de que Hazael tinha "se apossado do trono".

Entre os despojos tomados de Damasco pela Assíria, e encontrados por arqueólogos em Arslan Tash (Hadata) estavam uma placa de marfim do lado de uma cama, com as seguintes palavras gravadas nela, "Bar Ama para nosso senhor Hazael no ano..."; e outro tablete de marfim, possivelmente uma parte da mesma cama, mostrando em relevo um deus ou um rei no estilo fenício-arameu, que alguns estudiosos acreditam ser de fato um retrato do próprio Hazael.

BIBLIOGRAFIA: E. Kraeling, *Aram and Israel* (1918); M. F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus* (1957), 75-82, 160-163; I. M. Price, O. R. Sellers, E. L. Carlson, *The Monuments and the Old Testament* (1958). 239-241, 245, 347-349; D. W. Thomas (org.), *Documents from OT Times* (1958), 46-52, 242-250; M. Avi-Yonah, *Views of the Biblical World*, II (1960), 248, 264, 273.

S. Barabas

HAZAÍAS (חזיה, *Yahweh vê*). Um descendente de Judá (Ne 11.5). Ele viveu em Jerusalém após o exílio.

HAZAR-ADAR (חצר אדר). Um lugar na fronteira ao sul de Judá (Nm 34.4), em algum lugar ao sudoeste de Cades-Barnéia; possivelmente a moderna Khirbet el-Qudeirat.

HAZAR-ENOM (חצר עינן, חצר עונן, *vila de fontes*). BJ Hazer-Enã (Ez 47.17; 48.1). Um local no limite norte de Israel na fronteira entre a Palestina e Hamate (Nm 34.9,10). A RSV acrescenta o nome em Ezequiel 47.18, do qual foi aparentemente retirado. Provavelmente possa ser identificado com o moderno Hadr ao pé do Monte Hermom.

S. Baraba

HAZAR-GADA (חצר גדה). Uma cidade no extremo sul de Judá, mencionada entre Moladá e Hesbom (Js 15.27). A localização é incerta.

HAZAR-MAVÉ (חצרמות). O nome do filho de Joctã e seus descendentes que se estabeleceram no sul da Arábia, no Wadi Hadhramaut (Gn 10.26; 1Cr 1.20). O hodierno Hadramaut é um vale produtivo que corre paralelo ao litoral do Mar da Arábia por cerca de 322 km. Nos dias da sua maior glória (5º séc. a.C.) foi a terra natal de uma grande civilização, com sua capital em Shabwa.

BIBLIOGRAFIA: R. A. B. Hamilton, "Six Weeks in Shabwa", *Geographical Journal* (1942), 107-123; G. C. Thompson, *The Tombs and Moon Temple of Hureidha* (1944); W. L. Brown e A. F. L. Beeston, "Sculptures and Inscriptions from Shabwa", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1954), 43-62.

S. Barabas

HAZAR-SUAL (חצר שועל). Um lugar no sul de Judá (Js 15.28) designada a Simeão (Js 19.3; 1Cr 4.28). Foi repovoada pelos judeus após o exílio (Ne 11.27). É sempre mencionada em estreita relação com Berseba. Seu local é desconhecido.

HAZAR-SUSA (חצר סוסה, *estação de cavalos*). Uma cidade de Simeão na parte sudoeste de Judá (Js 19.5); chamada de "Hazar-Susim" em 1 Crônicas 4.31. Ali Salomão guardava os cavalos que ele comprava do Egito e vendia aos heteus e sírios (1Rs 4.26; 9.19; 10.29). O local é possivelmente a moderna Sbalat Abu Susein ao leste do Wadi Far'ah.

S. Barabas

HAZAR-SUSIM. *Veja* Hazar-Susa.

HAZAZOM-TAMAR (חצצן תמר, a BJ tem Asasontamar em Gn 14.7; *Hazazom das palmeiras*). Um local habitado pelos amorreus que estava entre os lugares, incluindo a região dos amalequitas, conquistados por Quedorlaomer e alguns reis que estavam com ele, após terem se rebelado contra ele. Em 2 Crônicas 20.2 é identificado com En-Gedi, no lado oeste do Mar Morto; onde também é dito que um grande exército de Edom veio contra Josafá e estavam em Hazazom-Tamar (que é, En-Gedi). Sua localização é incerta. Mas aparentemente não era longe de Sodoma e Gomorra. Ela pode ser a mesma Tamar fortificada por Salomão (1Rs 9.18), que Ezequiel localiza na região sudeste de Israel (47.19; 48.28). O Wadi Hasasa a noroeste de 'Ain-jidi, preserva o nome. Vários lugares foram sugeridos como sítio arqueológico.

HAZEL. Encontrado apenas no KJV em Gênesis 30.37. É traduzida na Almeida como aveleira, na BJ como amendoeira e na NVI como estoraque.

HAZELELPONI. Uma judia mencionada apenas em 1 Crônicas 4.3. (BJ Asalelfuni).

HAZER-HATICOM (חצר התיכון). BJ Hazer-Ticon. Um lugar descrito como "ao termo de Haurã" e mencionado entre os limites do Israel ideal (Ez 47.16). É provavelmente um erro de escrita para "Hazar-Enom".

HAZERIM. A transliteração da KJV do hebraico חצרים, um lugar ocupado pelos aveus em Deuteronômio 2.23. Na NVI é traduzida como povoados; BJ campos; ARA vilas; ARC aldeias.

HAZEROTE (חצרות). Um acampamento dos israelitas durante sua travessia do deserto, o terceiro desde o Sinai (Nm 33.17,18; 11.35; 12.16; Dt 1.1). Em Hazerote, Arão e Miriã brigaram com Moisés a respeito do seu casamento com uma mulher cusita e sua alegação de que Deus falava apenas por intermédio dele (Nm 12.1,2). Provavelmente possa ser identificada com 'Ain Khadra, cerca de 50 km ao nordeste de Jebel Musa, no caminho para Áqaba.

S. Barabas

HAZER-TICON. Forma de Hazer-Haticom na BJ em Ezequiel 47.16.

HAZIEL (חזיאל, *Deus vê*). Um levita gersonita (1Cr 23.9).

HAZI-HAMENUATE (מנחית, *lugares de descanso*). Um nome que aparece apenas uma vez, na ARA (1Cr 2.52). "Os filhos de Sobal, pai de Quiriate-Jearim, foram: Haroé e Hazi-Hamenuate". A referência parece ser à metade da população de uma cidade que é agora desconhecida. Nesta passagem a KJV e a ARC lêem menuítas; a BJ e NVI trazem manaatitas, um nome que também ocorre em 1 Crônicas 2.54 (ARC, BJ e NVI). Se a leitura da BJ e NVI for adotada em 1 Crônicas 2.52, os manaatitas de 1 Crônicas 2.54 seriam a outra metade do Hazi-Hamenuate mencionado na passagem anterior. O hebraico, porém, não parece permitir essa leitura no v. 52.

S. Woudstra

HAZO (חזו). O quinto filho de Naor e Milca, e o epônimo de um clã de Naor (Gn 22.22). O nome provavelmente deve ser identificado com Hazu, mencionado em uma inscrição de Esar-Hadom.

HAZOR (חצור, LXX Ἀσώρ, *um cercado*). 1. Uma cidade no norte da Palestina no território de Naftali. Estava localizada a 8 km a sudoeste do Lago Hulé e a 16 km a noroeste do Mar da Galiléia. Em



Ruínas escavadas de Hazor — área G. © *Lev*

1928 foi identificada como Tell el-Qedah por John Garstang, depois dele ter feito várias escavações experimentais. Entretanto a escavação sistemática não foi realizada até 1955-1958 por Yigael Yadin. O local compõe-se do próprio monte artificial formado por restos acumulados de antigas povoações, medindo cerca de vinte e cinco acres a uma "área de acampamento" (como chamado por Garstang), a qual era de fato a baixa cidade, que cobre cerca de 180 acres ao norte do monte (1000 metros de comprimento por 700 metros de largura). O principal monte foi construído no terceiro milênio, e a cidade baixa provavelmente acrescentada durante o período primitivo dos hicsos, no segundo milênio. A cidade baixa era protegida ao longo do muro oeste por uma plataforma térrea e um fosso profundo. O norte e o leste eram protegidos por um declive profundo. Hazor foi a maior cidade já construída na Palestina durante o período bíblico, comportando acima de 40.000 habitantes. Embora a cidade date do terceiro milênio (2700-2500 a.C.), seu período mais florescente foi durante o segundo milênio. Foi o eixo militar e político da Palestina durante este período, a que provavelmente explica a declaração em Josué 11.10. "... porquanto Hazor, dantes, era a capital de todos estes reinos". Malamat demonstra sua importância como "o posto fronteiriço oeste do crescente fértil" a partir de sua menção nos arquivos de Mari. Sua importância estratégica era devida a sua localização. A *Via Maris*, que corre ao longo da costa sul da Palestina, ramifica-se em Megido. Uma ramificação permanece contornando o litoral norte de Aco e Tiro; a segunda segue pelo interior até Hazor e então para o norte até Abel-Bete-Maaca, Ijon e a Beqa' libanesa. Em Hazor existia um entroncamento entre essa estrada norte-sul e uma que cruzava o Rio Jordão ligeiramente abaixo do Lago Hulé e seguia para Damasco. Bem-Hadade I (c. 885 a.C.) e Tiglate-Pileser III (733 a.C.) invadiram a Palestina por meio dessa rota norte-sul (1Rs 15.20 e 2Rs 15.29).

A queda da Hazor cananita é datada no séc. 13, confirmando a narrativa em Josué 11.1-11. Jabim, rei de Hazor, formou uma coligação com os reis de Madom, Sinrom, Acsafe, reis da região montanhosa ao norte e no Arabá ao sul de Quinerete e nas planícies, para impedir o avanço dos israelitas. A coligação foi derrotada nas águas do Merom e Josué tomou Hazor e a queimou. Após sua destruição, a cidade baixa nunca foi reconstruída e as tentativas israelitas de recolonizar a cidade durante os sécs. 12 e 11 foram muito pobres e limitadas apenas a algumas partes do tell. Escavações da cidade baixa trouxeram à tona um templo cananita e um pequeno santuário. A Bíblia menciona uma segunda batalha entre os israelitas e um de Jabim de Hazor (um nome dinástico?). Débora e Baraque guiaram as tropas de Israel contra Sísera, o capitão do exército de Jabim, que tinha 900 carros de guerra de ferro. Em virtude da ajuda divina, Israel derrotou os cananitas e se livrou da opressão sob a qual eles sofreram por vinte anos (Jz 4 e 5).

A cidade foi reconstruída no 10º séc. por Salomão (c. 950 a.C.) como uma fortaleza, evidentemente para proteger a entrada ao norte da Palestina. De acordo com 1 Reis 9.15 ele utilizou trabalho forçado para construir Hazor, Megido e Gezer, bem como outros projetos. O grande portão encontrado em Hazor demonstra ser muito semelhante aos em Magido e Gezer, sugerindo até a possibilidade do mesmo arquiteto. A cidade foi destruída novamente pelo fogo, provavelmente por Ben-Hadade I, c. 885 a.C. (cp. 1Rs 15.20). Durante os dois séculos seguintes, ela foi reconstruída e destruída cinco vezes. Pensa-se que a última cidade de alguma importância foi demolida na campanha de Tiglate-Pileser III, em 732 a.C. (2Rs 15.29). Na camada cinza deste nível, foi encontrado um fragmento de um vaso de vinho que traz o nome de Peca (pqh). Há evidências de recolonizações durante os períodos assírio, persa e helênico, mas as cidadelas foram muito pequenas.

2. Uma cidade de Judá no Neguebe (Js 15.23). O local é desconhecido.

3. Hazor-Hadata (חצור־חדתה, *Nova Hazor*), um lugar no sul de Judá (15.25).

4. Outro nome para Queriote-Hezrom (15.25). Sua localização é provavelmente em algum lugar no sul de Judá.

5. Uma cidade benjamita mencionada em Neemias 11.33. Provavelmente a moderna Khirbet Hazur.

6. Uma área localizada em algum lugar no Deserto Árabe, aleste da Palestina. Jeremias pronunciou um oráculo concernente a sua destruição em 598 a.C. (Jr 49.28-33).

BIBLIOGRAFIA: Preliminary report, IEJ, 6 (1956), 120-125; Y. Yadin, IEJ, 7 (1957), 118-123; 8 (1958), 1-14; 9 (1959), 74-88; Y. Yadin, BA, 21 (1958), 30-47; 22 (1959), 2-20; A. Malamat, JBL, 79 (1960), 12-19.

W. B. Coker

HAZOR-HADATA (חצור חדתה, *Nova Hazor*). Uma das cidades listadas na herança da tribo de Judá (Js 15.25). A "Hadata" aramaica parece fora

de lugar e indica uma colonização de Hazor. A KJV traduz o termo como duas cidades separadas, Hazor e Hadata. Embora a localização exata seja incerta, fica no Neguebe (v. 21), provavelmente entre o Mar Morto e o Golfo de Áqaba. A LXX omite completamente a lista.

J. B. Scott

HÊ (ה). A quinta letra no alfabeto hebraico correspondente ao "h". É classificada lingüisticamente como uma consoante fricativa laringiana. A quinta seção do Salmo 119, os vv. 33-40, tem seus versos começando com esta letra.

HÉBER (עבר, *aquele que atravessa*). Nome de um ancestral de Abraão e de quatro personagens menos importantes do AT.

Héber é o quarto na genealogia desde Noé até Abraão (Gn 10.21-25; 11.14-17; 1Cr 1.18-25). Praticamente nada se sabe sobre ele. Desperta interesse pela ligação do nome com a raiz semelhante '*ibr*'. Esta última palavra pode ser a mesma que a cuneiforme *ḫabiru*, que se refere a muitos povos de várias áreas e situações. Pode inclusive não estar relacionada com '*eber*.

O significado de '*eber* é incerto, a raiz significa "atravessar". A forma pode muito bem ser intransitiva, referindo-se mais a um "nômade" ou "viajante". Este significado concorda com o nome "Hebreu", mas como declarado acima, pode ser apenas coincidência.

O nome '*eber* foi também aplicado a um gadita (1Cr 5.13), dois benjamitas (1Cr 8.12,22), e um sacerdote (Ne 12.20). Albright considera que a referência em Números 24.24 seja ao verbo '*āḇar* "atravessar" ("The Oracles of Balaam", JBL, LXIII [1944], 226). Smick sugere "quarto" que vem do significado de "região além" ou "lado" (WBC in loc.).

BIBLIOGRAFIA. M. Greenberg, *The Habiru* (American Oriental Series, vol. 39 [1955], 90-93).

R. L. Harris

HÉBER (חבר, *associado*). 1. Filho de Berias, um dos filhos de Aser (Gn 46.17; Nm 26.45; 1Cr 7.31s.). As tribos dos heberitas é encontrada em Números 26.45.

2. Um queneu, marido de Jael, que matou Sísera, o capitão do exército de Jabim (Jz 4.17; 5.24). Ele separou-se por um tempo do grupo principal de queneus e fixou-se próximo a Quedes, ao oeste do Mar da Galiléia (Jz 4.11).

3. Chefe de um clã de Judá; filho de Merede; pai ou fundador de Socó (1Cr 4.18).

4. Um benjamita (1Cr 8.17).

5. Forma de Eber na KJV (1Cr 5.13; 8.22; Lc 3.35).

S. Barabas

HEBRAICO. *Veja* Língua Hebraica

HEBREU DE HEBREUS (Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραιων, Fp 3.5). Nesta passagem, Paulo defende sua integridade e narra sua linhagem para o benefício de seus leitores. De fato, ele afirma que era da pura linhagem hebraica e conservava a língua e as tradições de seus ancestrais, ao contrário de alguns judeus que se tornaram helenistas. A frase envolve o uso do superlativo hebraico, com um substantivo em relação especial com outro substantivo. O uso é paralelo a "cântico dos cânticos", i.e., o mais excelente cântico.

R. K. Harrison

HEBREU(S) (POVO)

1. Língua. O hebraico antigo pertence ao grupo de dialetos semitas do norte, juntamente com o fenício e o aramaico. O acadiano (i.e. assírio e babilônico) no leste e o árabe no sul são dialetos aparentados. (*veja* Língua Hebraica).

O hebraico foi adotado pelos israelitas que falavam o aramaico juntamente com a cultura nativa após terem se instalado na Palestina. Com o decorrer do tempo palavras de outras línguas foram adotadas, especialmente do aramaico, acadiano, árabe, persa e grego. O hebraico difere de período para período. O hebraico bíblico deve ser distinguido do *da Mishnah* e do hebraico moderno.

Muito antes do tempo de Cristo o hebraico bíblico foi grandemente substituído por um dialeto aramaico. Passagens aramaicas encontram-se incluídas em alguns dos livros do AT (Jr 10.11; Ed 4.8—6.18; 7.12,26; Dn 2.4–7.28). As referências do NT a Ἑβραοστὶ (Jo 5.2; 19.13,17,20; Ap 9.11; 16.16; cp. *também* At 21.40; 22.2), não significam *hebraico* no sentido clássico. Algumas frases aramaicas foram conservados pelo grego do NT, como: *talitha cumi* (Mc 5.41), *E'loi, E'loi, la'ma sabachtha'ni* (Mc 15.34) e *marana'tâ* (1Co 16.22), etc.

Contudo, o hebraico clássico permaneceu em uso na liturgia da sinagoga, e três fragmentos de orações eucarísticas encontradas em *Dura-Europus* testificam do fato de que já em meados do 3º séc. hebreus cristãos ainda usavam o hebraico clássico em sua adoração (cp. JQR, Out. [1963], 99ss.).

2. Povo. Antigamente os estudiosos derivavam o nome עברי de Héber, o neto de Sem e ancestral de Abraão (Gn 10.24; 11.16). Outros tomavam seu indício da etimologia: עברי eles derivavam de עבר, "passar", "atravessar", "ir além". Portanto "hebreu" significaria: "alguém do outro lado", i.e., além do Jordão (cp. Js 1.16; 21.10ss.; etc.). É desta forma que a LXX lê Gênesis 14.13 לאברם העברי: Αβραμ τῷ περάτῃ ("Abraão que atravessou", i.e., que tornou-se um imigrante).

Desde a descoberta dos tabletes de Tell el Amarna tem sido feito um esforço para identificar a nacionalidade dos Habirus. Possivelmente Habiru não seja o nome de um povo. De acordo com von Rad, é um *appellativum* descritivo de uma posição jurídica-social. A ocorrência acadiana parece referir-se a mercenários. Com base em textos como Êxodo 21.2ss.; 1 Samuel 14.21; Jeremias 34.8-11,14 (v. 14 deveria ser lido: "o escravo, seu irmão" e não como a RSV "companheiro hebreu"), von Rad conjectura que Habiru originalmente descrevia a posição legal de servidão ou escravidão, como oposto a חפשי, a pessoa livre. Gradualmente, primeiro pelos estrangeiros, e então pelos israelitas, a palavra foi usada como um *gentilicium*.

É difícil decidir qual opinião está certa, mas há muito a ser dito a favor da opinião que considera עברי como uma descrição topográfica — "aqueles do outro lado do Jordão". A memória da origem de Israel subsistiu muito tempo na tradição judaica. "Arameu prestes a se perder foi meu pai" (Dt 26.5). A terra foi presente de Deus para seu povo. Os Salmos repetidamente referem-se ao milagre da conquista. Os israelitas se conheciam como hebreus desde o início de sua história e eram conhecidos como tais (cp. 1Sm 4.6; cp. Jn 1.9). No NT há completa identificação entre israelita e hebreu (2Co 11.22). O nome se mantém como uma constante lembrança da peregrinação pelo deserto em direção à Terra Prometida. Se esta for a interpretação correta, a história de Israel é um paradigma da humanidade.

BIBLIOGRAFIA: Ebi, 1984ss.; KTW, III, 359; G. Dalman, *Jesus-Jeshua* (1929), 7ss.; P. K. Hitti, *History of Syria* (1951), 160s.; A. H. Van Zyl, *The Moabites* (1960), 188; D. Harden, *The Phoenicians* (1962), 116ss.

J. Jocz

HEBREUS, EPÍSTOLA DOS. A mais longa das cartas não paulinas no NT. Tradicionalmente ela vem depois das treze cartas paulinas; nos grandes unciais ela vem entre as nove cartas paulinas às igrejas e as quatro a indivíduos; no P^{46}, o MS mais antigo do *corpus Paulinum* (final do 2º séc), ela vem em segundo entre as cartas às igrejas, logo após Romanos. (Essa era sua posição original na tradição textual síria; no saídico ela segue 2 Coríntios; no arquétipo do (B) *Códice Vaticano* ela segue Gálatas.)

1. Autoria
2. Destinatários
3. Ocasião, propósito e data
4. Esboço
5. Relação com a pregação apostólica
6. Argumento
7. Canonicidade e autoridade

1. Autoria. Apesar das atribuições tradicionais e suposições brilhantes, sua autoria é desconhecida. Em Alexandria ela foi atribuída a Paulo desde a segunda metade do 2º séc., embora dificuldades nessa atribuição tenham sido admitidas por Clemente e Orígenes: "Deus conhece a verdade da questão", disse o último (Euseb. *Hist.* vi. 25.14). Tertuliano a atribuiu a Barnabé (*De pudicitia* 20). A atribuição de Lutero a Apolo tem recomendado a si mesma a muitos; a atribuição de Harnack a Priscila parece ser descartada pelo particípio masculino em Hebreus 11.32. O autor era da segunda geração de cristãos, mestre de um estilo literário fino, muito diferente do de Paulo; como Apolo, ele pode ter tido uma formação judaica alexandrina e era certamente "bem versado nas Escrituras", que ele conhecia na VS LXX e interpretava segundo um princípio exegético criativo.

2. Destinatários. O documento não nomeia aqueles para quem ele é dirigido nem o homem que o compôs. O título "Aos Hebreus" remonta ao último quarto do 2º séc. d.C., mas não pode ser determinado se ele corresponde à verdade original da questão ou, se for, o que "hebreus" significa precisamente. A partir da evidência interna pode ser concluído que eles eram judeus helênicos que tinham abraçado o evangelho. Os crentes gentios que estavam dispostos a apostatar não

seriam grandemente movidos por um argumento que começava "Se, portanto, a perfeição houvera sido mediante o sacerdócio levítico..." (Hb 7.11); a reação deles teria sido "Nós nunca imaginamos que fosse!" A insistência sobre o caráter obsoleto da antiga aliança (8.13) e o encorajamento aos leitores de sair à Cristo "fora do arraial" (13.13) teria mais finalidade se a formação deles fosse judaica, como seria também a confiança do autor de que eles aceitariam a autoridade do AT (gentios que eram inclinados a desistir da fé cristã desistiriam do AT com ela). Não pode ser conclusivamente decidido aonde eles viviam. Jerusalém, Cesaréia, Antioquia, Alexandria, o Vale do Licos, Éfeso, Corinto, são sugeridas; mas talvez eles possam ser melhor considerados como membros de uma comunidade religiosa em Roma, a cidade na qual o conhecimento da epístola é atestado pela primeira vez (em Clemente de Roma, c. 96 d.C.).

3. Ocasião, propósito e data. As pessoas a quem a carta foi enviada estavam em perigo de perder seu entusiasmo inicial. Quando eles se tornaram cristãos, sua alegria era tal que se regozijavam em meio à perseguição, suportavam saque e afronta sem queixa e eram generosos em seu serviço aos companheiros crentes, especialmente aqueles que estavam presos. Com o passar dos anos o entusiasmo inicial diminuiu. A parousia, que eles esperavam ardentemente parecia tão distante quanto antes; a instituição judaica e a comunhão da sinagoga, da qual eles tinham desistido pelo Cristianismo, continuava a florescer e a oferecer a proteção de uma religião cuja prática era permitida pelo estado romano. Seu ímpeto original afrouxou; eles estavam sendo tentados a olhar para trás em vez de para frente. Conseqüentemente a urgência com a qual o autor os exorta, usando uma variedade de metáforas, não para ser carregado correnteza abaixo, mas para remar duro contra a corrente, não para esmorecer na corrida, mas para perseverar na fé. Pode ser, como William Manson argumentou, que ele queria vê-los exercer seus papéis no avanço da missão cristã mundial com outros crentes, em vez de permanecerem na água parada. Para fazer isso eles deviam estar preparados para queimar seus barcos e cortar suas ligações com a antiga ordem. Ignorar o chamado para frente seria pior do que negligenciar, seria completa apostasia, "para se apartar do Deus vivo" (3.12). Contra isso ele os avisa solenemente, enquanto ao mesmo tempo ele expressa sua confiança em que eles se mostrarão dignos do seu primeiro amor e perseverantes na paciência e fé.

Quanto aos dados da carta, um *terminus ad quem* é fornecido pelas referências a ela em Clemente de Roma (c. 96 d.C.). Um *terminus a quo* é indicado na sugestão de que tanto o autor quanto os leitores receberam o Evangelho de homens que o ouviram do Senhor. Nenhuma resposta completamente definitiva pode ser dada à questão da carta ser escrita antes ou depois da destruição do Templo de Jerusalém, em 70 d.C., O ritual sacrificial é mencionado no tempo presente e a "antiga aliança", sob a qual aquele ritual estava instituído é declarada estar "prestes a desaparecer" (8.13), mas há controvérsias que este seja um "presente literário", visto que a descrição do ritual está baseada não na prática corrente, mas nas prescrições do Pentateuco. Todavia, se no tempo da escrita o templo tinha sido destruído e os sacrifícios encenados, isso teria acrescentado tal importância ao argumento do autor que alguma alusão a ele, embora dissimulada, dificilmente poderia ter sido evitada. Uma data anterior a 70 d.C. é mais provável, embora não certa.

Se os destinatários são cristãos romanos, uma data não posterior a 64 d.C. é indicada em Hebreus 12.4, "Ora, na vossa luta contra o pecado, ainda não tendes resistido até ao sangue". Isso não poderia ter sido escrito após a perseguição de Nero. (A perseguição em Hb 10.32ss., que não envolveu martírio, pode ter se relacionado a expulsão dos judeus de Roma em 49 d.C., mencionada em At 18.2). Outra indicação cronológica pode ser os "quarenta anos", citados do Salmo 95.10 em Hebreus 3.9,17. A crença corrente em um período de provação de quarenta anos no tempo final comparado com aquele do início da história de Israel é atestada, por exemplo, nos textos Qumrã; e se um período de quarenta anos desde a morte de Cristo estava chegando ao fim quando o autor escreve, haveria uma relevância maior em sua citação do Salmo.

4. Esboço. A carta é descrita pelo escritor como uma "palavra de exortação" (13.22), uma expressão usada em Atos 13.15 sobre um sermão na sinagoga. De fato é uma homilia cuidadosamente construída, pronunciada pela força das circunstâncias em forma escrita em vez de oralmente.

I. A finalidade do Evangelho (1.1–2.18)
   (a) Revelação completa de Deus no Filho (1.1-4)
   (b) Cristo superior aos anjos (1.5-14)
   (c) Primeira admoestação: Evangelho e lei (2.1-4)

(d) Humilhação e glória do Filho do homem (2.5-9)
(e) O Filho do homem, o Salvador e Sumo Sacerdote de seu povo (2.10-18)

II. A verdadeira casa do povo de Deus (3.1–4.13)
(a) Jesus superior a Moisés (3.1-6)
(b) Segunda admoestação; a rejeição de Jesus é mais séria que a rejeição de Moisés (3.7-19)
(c) O verdadeiro repouso de Deus pode ser perdido (4.1-10)
(d) Exortação para obter o descanso de Deus (4.11-13)

III. O sumo sacerdócio de Cristo (4.14–6.20)
(a) Sumo sacerdócio de Cristo, um encorajamento para seu povo (4.14-16)
(b) Qualificações para o sumo sacerdócio (5.1-4)
(c) Qualificações de Cristo para o sumo sacerdócio (5.5-10)
(d) Terceira admoestação: imaturidade espiritual (5.11-14)
(e) Nenhum recomeço é possível (6.1-8)
(f) Encorajamento para perseverar (6.9-12)
(g) A firmeza da promessa de Deus (6.13-20)

IV. A ordem de Melquisedeque (7.1-28)
(a) Melquisedeque o sacerdote-rei (7.1-3)
(b) A grandeza de Melquisedeque (7.4-10)
(c) Imperfeição do sacerdócio de Arão (7.11-14)
(d) Superioridade do novo sacerdócio (7.15-19)
(e) Superior por causa do juramento de Deus (7.20-22)
(f) Superior por causa da permanência (7.23-25)
(g) Superior por causa do caráter de Jesus (7.26-28)

V. Aliança, santuário e sacrifício (8.1–10.18)
(a) Sacerdócio e promessa (8.1-7)
(b) A antiga aliança substituída (8.8-13)
(c) O santuário sob a antiga aliança (9.1-5)
(d) Um ritual temporário (9.6-10)
(e) Redenção eterna de Cristo (9.11-14)
(f) O mediador da nova aliança (9.15-22)
(g) O sacrifício perfeito (9.23-28)
(h) A velha ordem, uma sombra da realidade (10.1-4)
(i) A nova ordem, a realidade (10.5-10)
(j) O Sumo Sacerdote entronizado (10.11-18)

VI. Chamado para a adoração, fé e perseverança (10.19–12.29)
(a) Acesso a Deus através do sacrifício de Cristo (10.19-25)
(b) Quarta admoestação: o pecado voluntário da apostasia (10.26-31)
(c) Chamado à perseverança (10.32-39)
(d) A fé dos anciãos (11.1-40)
i. Prólogo: a natureza da fé (11.1-3)
ii. Fé dos antediluvianos (11.4-7)
iii. Fé de Abraão e Sara (11.8-12)
iv. A cidade de Deus, a casa do fiel (11.13-16)
v. Fé dos patriarcas (11.17-22)
vi. Fé de Moisés (11.23-28)
vii. Fé no êxodo e na colonização (11.29-31)
viii. Mais exemplos de fé (11.32-38)
ix. Epílogo: vindicação da fé vem em Cristo (11.39,40)
(e) Jesus, autor e consumador da fé (12.1-3)
(f) Disciplina é para filhos (12.4-11)
(g) Chamado à ação (12.12-17)
(h) Sinai terreno e Sião celestial (12.18-24)
(i) Voz de Deus deve ser atendida (12.25-29)

VII. Exortação e oração de encerramento (13.1-21)
(a) Prescrições éticas (13.1-6)
(b) Exemplos a seguir (13.7,8)
(c) Os verdadeiros sacrifícios cristãos (13.9-16)
(d) Submissão aos líderes (13.17)
(e) Pedido de oração (13.18,19)
(f) Oração e doxologia (13.20,21)

VIII. Pós-escrito (13.22-25)
(a) Notas pessoais (13.22,23)
(b) Saudações e bênção finais (13.24,25)

5. Relação com a pregação apostólica. Devido aos hebreus representarem uma escola de pensamento distinta dentro do NT, é mais interessante comparar o Evangelho, que é pressuposto como base comum entre o autor e os leitores, com o Evangelho como apresentado em outros documentos do NT, e descobrir que nos fundamentos básicos é o mesmo Evangelho.

A nova era foi inaugurada; as profecias do AT foram cumpridas. "Jesus, o Filho de Deus" (4.14), "na consumação dos séculos de uma vez por todos se manifestou" (9.26 ASV, mg). Em seu ser eterno ele é identificado com a sabedoria, agente de Deus na criação do mundo (1.1-3; cp. Jo 1.1-3; Cl 1.15-17; Ap 3.14); sua descendência humana de Davi

é sugerida no que é afirmado ser uma questão de conhecimento comum, que ele pertencia à tribo de Judá (Hb 7.14). As circunstâncias materiais de sua morte são conhecidas (13.12); ele permaneceu firme "para aniquilar o pecado" (9.26; cp. Rm 4.25; 1Co 15.3). Sua ressurreição é admitida em vez de afirmada (cp. Hb 13.20); é parte do movimento geral de sua exaltação à mão direita de Deus, onde ele intercede por seu povo (cp. Rm 8.34; Fp 2.9-11). Sua parousia, que é confiantemente esperada (Hb 10.37), consumará a salvação do seu povo (9.28). Entrementes, eles receberam o Espírito Santo, cuja presença com eles é atestada por seus dons distribuídos "segundo sua vontade" (2.4; cp. 1Co 12.4ss.; Gl 3.2-5).

É freqüentemente dito que em Hebreus a escatologia mais antiga das duas eras foi combinada (se não coberta) com o sistema platônico dos dois mundos — o mundo superior da realidade eterna e o mundo inferior, caracterizado por cópias materiais e temporárias daquela realidade. De fato, algo desse tipo é reconhecível nos capítulos 8 e 9, onde a verdadeira habitação de Deus é contrastada com o santuário terreno com seu sacerdócio e ritual. Mesmo para isso o autor encontra seu texto no AT (Êx 25.40, citado em Hb. 8.5). Ele certamente se mostra familiar com o sistema platônico, provavelmente como mediado por Filo, mas sua principal categoria de pensamento a este respeito é o sistema hebraico das duas eras, modificado (como por outros escritores do NT) à luz da vinda de Cristo e a palavra definitiva de Deus falada nele "nestes últimos dias" (Hb 1.2; cp. 1Co 10.11; 1Pe 1.20).

6. Argumento. Sobre essa base o escritor estabelece a finalidade do Evangelho como revelação perfeita de Deus ao homem. O Evangelho é contrastado nesse aspecto com tudo que o precedeu, especialmente com o ritual levítico. Ao enfatizar a inteireza da obra de Cristo e a perfeição de sua pessoa, ele apresenta o Evangelho como a única forma que assegura o acesso desimpedido a Deus.

Ele mostra que Cristo é superior a todos os servos e porta-vozes de Deus que vieram antes dele, sejam seres humanos como Moisés (Hb 3.3) sejam intermediários angelicais (1.4), como aqueles por meio dos quais a lei foi comunicada (2.2). Cristo é o Filho de Deus, seu agente na criação e na manutenção universo (1.1-3), não obstante o único que, como Filho do homem, submeteu-se à humilhação e morte (2.5-18). Agora ele está exaltado acima nos céus, entronizado à mão direita de Deus como representante do seu povo (1.3; 4.14). Esse ministério é apresentado em termos de sumo sacerdócio, sendo Hebreus o único documento do NT que usa explicitamente essa linguagem em referência a Jesus. Seu sumo sacerdócio é exposto parcialmente com base no Salmo 110.4, onde o Messias davídico é aclamado por Deus como "um sacerdote eterno, segundo a ordem de Melquisedeque", em parte sobre fatos históricos acerca de Jesus. Embora o oráculo do Salmo 110.1, seja citado ou repetido muitas vezes em Hebreus, é um dos *testimonia* mais comuns no NT, o uso do Salmo 110.4 é peculiar a essa epístola. O Messias que é aclamado como rei no Salmo 110.1 ("Assenta-te à minha mão direita..".), diz o autor, é aclamado como sacerdote no Salmo 110.4 (Hb 5.6). A referência ao sacerdócio de Melquisedeque é explicada (7.1ss.) com o auxílio da narrativa sobre o mesmo (Gn 14.18-20), sua relevância é encontrada não apenas no que é dito dele aqui, mas também no que não é dito. Este argumento escriturístico para a função sumo sacerdotal do Messias é reforçado pelas qualificações pessoais de Jesus para desempenhar esta função: ele não era apenas "santo, inocente, imaculado" quanto ao caráter (Hb 7.26), mas, tendo sido tentado em todos os aspectos como seu povo é, ele pode simpatizar-se com ele e fornecer a ajuda que precisa na hora da provação (4.15s.; 5.7-10).

O ministério intercessor de Jesus é mencionado nos evangelhos (e.g., Lc 12.8; 22.32; Jo 17.6ss.), e nas epístolas (Rm 8.34; 1Jo 2.1s.); mas é elaborado de uma maneira distinta em Hebreus. Vários argumentos são adicionados para mostrar que seu sacerdócio não é apenas superior ao da linhagem de Arão, mas pertence a uma ordem totalmente diferente. Ele pertence à nova aliança profetizada em Jeremias 31.31-34, uma aliança marcada por promessas e esperança melhores que as da antiga aliança do Sinai, sob o qual os sacerdotes de Arão ministraram (Hb 7.11-19; 8.6-13). Ele está associado a um melhor sacrifício que qualquer outro anterior (9.23) e é executado em um santuário melhor que qualquer outro desta criação (9.11). Sacerdócio e sacrifício são inseparáveis. Os sacerdotes da linhagem de Arão ofereciam repetidamente sacrifícios de animais (7.27), particularmente a oferta anual pelo pecado no dia da expiação (9.7), mas esses não poderiam satisfazer a necessidade real de homens e mulheres (10.4). Eles não podiam limpar a consciência da corrupção do pecado, que é a grande barreira à comunhão com Deus (9.9). Entretanto o ministério sumo sacerdotal de Cristo é exercido sobre a base de um

sacrifício real, voluntário e eficaz — o "sacrifício de si mesmo" (9.26) — que, diferente de todos os outros sacrifícios, limpa a consciência do homem para que ele possa, dai por diante, servir "ao Deus vivo" (9.14).

O escritor encontra esse sacrifício perfeito profetizado no Salmo 40.6-8, onde um locutor, rejeitando todo sacrifício animal como inaceitável, dedica sua vida a Deus para o cumprimento obediente da sua vontade (Hb 10.5-7). As palavras do Salmo são entendidas como as palavras de Cristo quando ele veio ao mundo. No "corpo... preparado" para ele (Sl 40.6 LXX) ele cumpriu a vontade de Deus, em vida e morte igualmente. Por intermédio desse sacrifício de obediência perfeita à vontade de Deus seu povo é, de uma vez por todas, santificado e recebe o direito de acesso a Deus (Hb 10.10,22); além disso, por ele estabelecida a nova aliança na qual Deus implanta sua lei nos corações e não se lembra mais dos pecados deles (10.15-18). Esses argumentos, baseados na interpretação da Escritura, foram confirmados pela experiência prática de uma geração de crentes que, desde a paixão e triunfo de Cristo, demonstrava em suas vidas a eficácia de seu sacrifício e intercessão. Tal sacrifício (diferente daqueles da ordem levítica) não requeria repetição; para aqueles que rejeitam esse sacrifício nenhuma oferta de pecado adicional está disponível; portanto, o aviso solene para não rejeitar o Filho de Deus, nem profanar sua aliança de sangue (10.26-31).

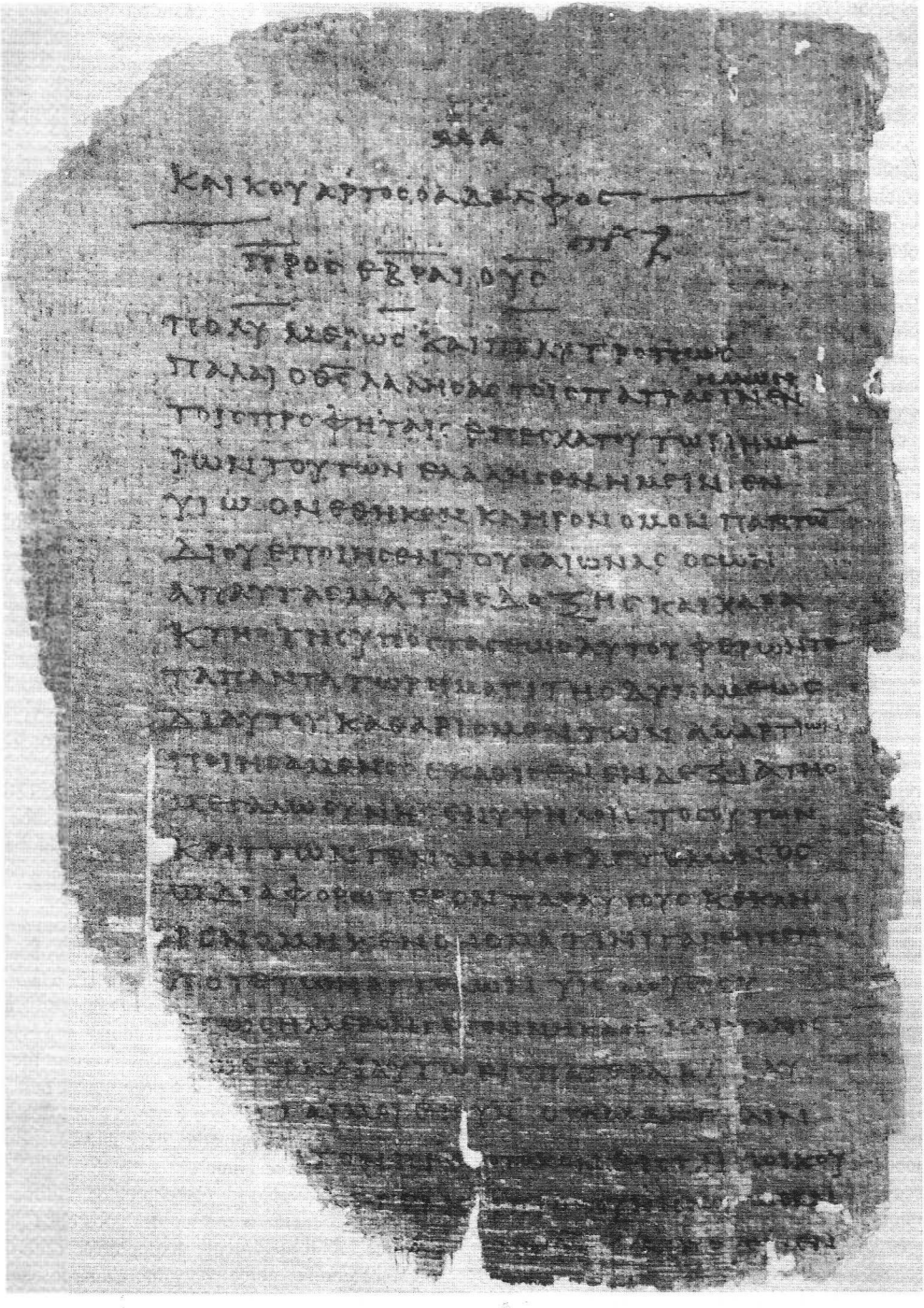
O que os leitores precisavam em sua presente situação era cultivar resistência paciente e manter firme sua confissão até o fim. Eles não deveriam se sentir desencorajados por causa da esperança adiada; a vinda daquele que viria (10.36-39). O exemplo de fé mostrado pelos homens e mulheres que viveram e morreram na esperança da promessa que foi cumprida em Cristo, embora eles mesmos não testemunhassem aquele cumprimento, deveria ajudá-los (11.1-40); o exemplo da resistência de Cristo deveria revigorá-los ainda mais a prosseguir no caminho da obediência a Deus e não desistir da luta (12.1-17). O ambiente familiar e adequado de seus primeiros dias estava desaparecendo, jamais retornaria; como herdeiros de um reino inabalável eles deveriam cortar os laços que os atava a seu passado e sair em direção a Cristo, abraçando o estigma atado ao nome do Senhor, seguindo-o no caminho da fé para "a cidade futura" (12.28–13.14).

7. Canonicidade e autoridade. Pode ser dito que Hebreus foi a primeira de todas a receber reconhecimento canônico, quando um editor do 2º séc. (provavelmente em Alexandria) incorporou-a no *corpus Paulinum*. Certamente desde o período de Panteno (c. 180 d.C.) sua canonicidade era unanimemente reconhecida por Alexandria; por mais que existissem as dúvidas por parte de Orígenes sobre sua autoria, ele não tinha nada sobre sua qualidade canônica. O exemplo de Alexandria foi seguido pelas igrejas do leste em geral. Eusébio de Cesaréia incluiu Hebreus (reconhecida por ele como uma carta paulina) entre os livros cuja canonicidade era "óbvia e clara", embora ele não negligencie o fato de que "alguns a têm descartada com base em que ela foi rejeitada pela igreja romana como não paulina" (Euseb. *Hist.* iii. 3. 5). Efrem (c. 350 d.C.) e os outros pais sírios a aceitaram sem objeção como canônica (e como paulina); diferente de algumas das epístolas católicas ela foi incluída no Peshitta (inicio do 5º séc.) desde o início.

No oeste a situação era muito diferente. Embora a epístola fosse conhecida em Roma antes do final do 1º séc., ela não foi considerada como canônica até o 4º séc., presumivelmente porque não foi reconhecida como a obra de um apóstolo. Finalmente a igreja romana, sem grande entusiasmo, decidiu não permanecer fora do passo com as igrejas do leste neste aspecto, sendo movida particularmente pela habilidade persuasiva de Atanásio, que passou seu segundo exílio (340-346 d.C.) em Roma. Mesmo Irineu de Lian (c. 180 d.C.), apesar de pertencer à Ásia pró-consular, tinha ressalvas quanto a Hebreus; ele pode ter-lhe dado um status deuterocanônica comparável à de Sabedoria (Euseb. *Hist.* V. 26).

A dificuldade sentida pela igreja romana era devida amplamente à tradição pela qual a autoridade canônica e autoria apostólica seguiram lado a lado. Jerônimo e Agostinho estavam mais dispostos a aceitar Hebreus como uma carta paulina sobre essa base do que sobre as considerações da crítica literária. Ela foi incluída no cânon promulgado pelos Sínodos de Hipona (393) e Cartago (397) dessa forma: "De Paulo o apóstolo, treze epístolas; do mesmo, aos Hebreus, uma".

Quando a questão foi reaberta pelos reformadores, a canonicidade e a autoria apostólica de Hebreus foram claramente distinguidas. Lutero rejeitou a autoria paulina e relegou-a a uma posição deuterocanônica porque esta continha, conforme ele pensava, "madeira, feno e restolho"; Calvino igualmente negou sua autoria paulina, mas afirmou. "Eu a classifico sem hesitação entre os escritos apostólicos" — "apostólico" quanto a doutrina e autoridade, não quanto a autoria. Sobre seu



Término de Romanos (16:23ss) e início de Hebreus (1:1-7) dos Papiros de Michigan. © *U.M.I*

valor inerente ele disse. "Não há livro da Sagrada Escritura que fale tão claramente do sacerdócio de Cristo, que exalte tão altamente a virtude e a dignidade daquele único e verdadeiro sacrifício que ele ofereceu por meio da sua morte, que lide tão abundantemente com o uso das cerimônias bem como com sua revogação, e, em uma palavra, explique tão completamente que Cristo é o fim da lei. Portanto, não permitamos que a igreja de Deus ou nós mesmos sejamos privados de tão grande benefício, mas defendamos firmemente a posse dela" (*Commentary on Hebrews*, introdução).

É adequado que canonicidade e autoria devam ser assim distinguidas pelo reconhecimento do direito de um trabalho anônimo ter um lugar dentro do NT por causa da sua qualidade essencial. A autoridade permanente da epístola pode ser encontrada na sua insistência sobre a interioridade da verdadeira religião e seu banimento das exterioridades para um local de pouca importância relativa. (Mesmo os sacramentos podem ter sido incluídos pelo autor entre tais exterioridades; não é sem importância que a única declaração sobre Melquisedeque em Gn 14.18-20, à qual nenhuma referência é feita em Hb 7.1-10, é sua apresentação de pão e vinho.) A purificação que importa aos olhos de Deus é a purificação da consciência do pecado, não a remoção da poluição ritual; o único sacrifício que vale aos olhos de Deus para efetuar essa purificação é o sacrifício de uma vida disposta e dedicada sem reservas, como a do Servo de Isaías, que espontânea e deliberadamente ofereceu-se "para tirar os pecados de muitos" (Hb 9.28). Nenhum santuário material é necessário para a adoração de Deus; a casa de Deus, onde sua presença é manifesta e o ministério do sumo sacerdócio do Cristo exaltado é dispensado, é mais alta que os céus em um sentido espiritual, não em um sentido espacial, pois é identificada com comunhão do seu povo, se eles mantiverem firmes sua confiança e glória da esperança (3.6). Nenhuma cidade geográfica ou país requer sua submissão por causa de alguma santidade especial; a antiga cidade santa não era mais porque Jesus, expulso de seus arredores, "sofreu fora da porta" (13.12). O povo de Cristo deve segui-lo como uma comunidade peregrina, nunca parando em seu serviço a tão pouca distância do descanso que há para eles na "a cidade que tem fundamentos, da qual Deus é o arquiteto e edificador" (4.9; 11.10). Num mundo inconstante, onde os antigos pontos de referência desaparecem e velhos modelos não são mais reconhecidos, o único ponto de referência constante é o Cristo imutável, em movimento progressivo, "o mesmo ontem, e hoje, e eternamente" (13.8); o caminho da sabedoria é encarar o desconhecido com o Senhor. Nosso autor antecipa Herbert Butterfield ao encontrar aqui "um princípio que tanto nos dá uma Rocha firme quanto deixa a máxima elasticidade para nossas mentes; o princípio: Manter-se firme em Cristo, e além disso ser totalmente descomprometido" (*Christianity and History* [1950], 146).

BIBLIOGRAFIA. A. B. Davidson, *The Epistle to the Hebrews* (1882); B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews* (1892); A. B. Bruce, *The Epistle to the Hebrews: The first Apology for Christianity* (1889); W. Milligan, *The Theology of the Epistle to the Hebrews* (1899); M. Dods, *The Epistle to the Hebrews*, EGT (1910); A Nairne, *The Epistle of Priesthood* (1913); E. Riggenbach, Der Brief an die Hebräer (1913); A. S. Peake, *The Epistle to the Hebrews* (1914); J. Moffatt, *The Epistle to the Hebrews*, ICC (1924); O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Meyer (1949); G. H. Lang, *The Epistle to the Hebrews* (1951); W. Manson, *The Epistle to the Hebrews: An Historical and Theological Reconsideration* (1951); C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, EB (1952); J. Héring, *L'Épître aux Hébreux* (1955); A. C. Purdy, *The Epistle to the Hebrews*, IB (1955); C. K. Barrett, "The Eschatology of the Epistle to the Hebrews", em *The Background of the NT and its Eschatology*, org. W. D. Davies e D. Daube (1956), 383ss.; G. Vos, *The Teaching of the Epistle to the Hebrews* (1956); A. Snell, *New and Living Way* (1959); S. Kistemaker, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews* (1961); M. Luther, *Lectures on the Epistle to the Hebrews*, trad. J. Atkinson em *Luther: Early Theological Works*, Library of Christian Classics XVI (1962), 19ss.; T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles* (1962), 242ss.; J. Calvin, *The Epistle...to the Hebrews and the...Epistles of St. Peter*, trad. W. B. Johnston (1963); F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, NIC (1964); H. W. Montefiore, *The Epistle to the Hebrews* (1964).

F. F. Bruce

HEBREUS, EVANGELHO DOS. Um *Evangelho segundo os Hebreus* é mencionado por Clemente de Alexandria, que cita dele uma frase também encontrada, com alguma variação, na Logia Oxirincus (Po_x 654) e no *Evangelho de Tomé* cóptico (log. 2). Isto resultou na alegação de que o *Evangelho dos Hebreus* era a fonte dos outros dois, porém a evidência é muito escassa para permitir conclusões de longo alcance. Apenas fragmentos ainda existem, e não é certo que todos os fragmentos citados sob esse ou títulos seme-

lhantes pertençam à mesma obra. O documento também era conhecido de Orígenes, que cita dele uma declaração de Jesus dizendo que sua mãe, o Espírito Santo, tomou-o pelos cabelos e levou-o à força para o Monte Tabor (uma variação da história da tentação, embora Tabor seja tradicionalmente o monte da transfiguração). Depois disso o testemunho patrístico é altamente confuso.

Eusébio menciona um *Evangelho dos Hebreus* que dava grande satisfação aos judeus convertidos (Euseb. *Hist.* III. 25. 5); ele relaciona a este evangelho uma história citada por Papias, que pode ser a *pericope adulterae* (Jo 7.53ss.; *veja* Euseb. *Hist.* III. 39. 17), e diz que o livro foi usado por Hegesipo (Euseb. *Hist.* IV. 22. 8), que também citou algumas coisas "do siríaco" e "da língua hebraica". Alguns ebionitas usavam apenas o *Evangelho dos Hebreus*, considerando os outros de pouco valor (Euseb. *Hist.* III. 27. 4; de acordo com Irineu, os ebionitas usavam apenas Mateus). Eusébio também menciona um evangelho de Mateus em hebraico, dito ter sido levado por Bartolomeu à Índia (Euseb. *Hist.* V. 10. 3). Em sua *Theophania* ele cita um evangelho circulante entre os judeus em hebraico, mas não dá o nome. Conseqüentemente ele pode ter conhecido dois documentos: um *Evangelho segundo os hebreus* em grego, conhecido por Clemente e Orígenes, e antes deles por Papias e Hegesipo, e um evangelho em aramaico conhecido também por Hegesipo (Vielhauer, NTAp. I. 123).

De acordo com Epifânio os nazoreanos tinham o Evangelho de Mateus completo em hebraico (Pan. XXIX. 9. 4), porém evidentemente ele mesmo não havia visto o livro. Como Irineu, ele diz que os ebionitas usavam apenas o Evangelho de Mateus, mas acrescenta que o chamavam de *Evangelho dos Hebreus* (Pan. XXX. 3. 7). Os documentos não são idênticos: enquanto para Epifânio o *Evangelho dos Nazoreanos* era Mateus completo em hebraico, o dos ebionitas era simplesmente um "assim chamado Mateus", e em comparação com o verdadeiro Mateus era falsificado e abreviado (Vielhauer, NTAp. i. 125). Epifânio é o primeiro a identificar o *Evangelho dos Hebreus* nazoreano com o "original" hebraico de Mateus, e parece que ele combinou as declarações de Irineu e Eusébio a respeito dos ebionitas. Contudo os documentos parecem ser distintos: ele conhece o evangelho nazoreano apenas por reputação, o ebionita ele cita (mas para isso ele é a única autoridade). Seu testemunho é suspeito pelo fato de que em outro lugar (Pan. 46. 1) ele diz que a Diatessaron de Tatiano "é também chamada de Evangelho segundo os Hebreus".

A confusão é aumentada pelas declarações de Jerônimo, que utiliza diversas fórmulas para introduzir suas citações: *Evangelho segundo os Hebreus* (sete vezes), *Evangelho dos Hebreus* (duas vezes), o *Evangelho Hebraico* (três vezes), o *Evangelho Hebraico segundo Mateus* (duas vezes). Ele fala do uso deste evangelho pelos nazarenos (a diversificação desse nome constitui outro problema) ou pelos nazarenos e ebionitas, e reivindica tê-lo traduzido do hebraico para o grego e latim. Todavia, uma de suas citações é a declaração citada acima de Orígenes, que não sugere que este evangelho já não estava em grego antes dele. Após uma revisão cronológica detalhada, Vielhauer conclui que a medida da confiança a ser colocada nas declarações de Jerônimo é muito pequena (NTAp. I. 132). Ele tinha apenas um evangelho em mente, que ele chamou de *Evangelho segundo os Hebreus*, e identificou (equivocadamente) com o *Evangelho dos Nazarenos* aramaico. Suas alegações de ter obtido o último dos nazoreanos e traduzido para o grego estão abertas a sérias indagações.

Portanto os problemas são, (a) determinar quantos documentos estão envolvidos e (b) demarcar os fragmentos sobreviventes entre si. Vielhauer argumenta convincentemente a favor de três: um *Evangelho dos Hebreus* em grego, já conhecido por Clemente e Orígenes, um *Evangelho dos Ebionitas* em grego, conhecido apenas por Epifânio (que também fornece os únicos fragmentos existentes), e um *Evangelho dos Nazarenos* em aramaico, atestado por Hegesipo e Eusébio, Epifânio e Jerônimo. Por outro lado, sua demarcação dos fragmentos pode estar aberta a questionamento em alguns pontos. Tiago, e.g., (ANT 1-8) distingue dois documentos, o *Evangelho dos Hebreus* e o dos *Ebionitas*, e atribui ao primeiro os fragmentos demarcados por Vielhauer ao *Evangelho dos Nazarenos*; mas ele isola a partir de um documento diferente um fragmento cóptico atribuído por Vielhauer ao *Evangelho dos Hebreus* (existe um paralelo parcial na *Epistula Apostolorum*, cap. 14, e, portanto, embora não ortodoxo, não é necessariamente completamente herético. Os outros dois fragmentos freqüentemente citados na literatura moderna a partir do *Evangelho dos Hebreus* são ambos atribuídos por Vielhauer ao *Evangelho dos Nazarenos*: o relato que o homem com a mão mirrada (Mt 12.9ss.) era um pedreiro, e o comentário de Jerônimo de que não foi o véu do Templo que rasgou (27.51), mas o lintel que desmoronou. Entretanto, ambos são introduzidos em termos semelhantes àqueles usados pelos fragmentos atribuídos *ao Evangelho dos Hebreus*.

Nestas circunstâncias é difícil estar certos sobre o caráter, forma e limites desses documentos, e extremamente precário construir hipóteses sobre o pouco que é conhecido. Todos os três parecem estar relacionados de alguma forma com Mateus, mas a extensão da modificação ou redução não está clara. Contudo, o *Evangelho dos Hebreus*, é comumente mencionado pelos Pais com um certo respeito e, portanto, não era importunamente herético. Ele foi provavelmente o evangelho dos judeus cristãos no Egito, distinguido por seu título de *Evangelho dos Egípcios* (que pode ter sido mais gnóstico); porém ultrapassar esta idéia é entrar no campo da especulação. Sobre o assunto geral *veja* NTAp. I. 117ss. e a literatura ali citada.

R. McL. Wilson

HEBREUS, HISTÓRIA DOS. *Veja* Israel, História de.

HEBREUS, RELIGIÃO DOS. A religião hebraica era inquestionavelmente única quanto ao caráter no antigo Oriente Próximo. A partir das origens geográficas na Mesopotâmia, ela foi gradualmente adotada através do período patriarcal, até que assumiu seu caráter pactual normativo no Sinai. A história subseqüente da religião hebraica até o exílio foi de relapso periódico dos ideais da aliança, seguidas por exortações proféticas e reavivamentos ocasionais da religião. A idolatria responsável pela deterioração da fé israelita foi expiada pelo exílio, e no período pós-exílico uma comunidade religiosa teocrática na Judéia deu origem ao Judaísmo do período pré-cristão imediato.

1. Atitudes religiosas na antiga Mesopotâmia
2. Religião patriarcal
   a. Nomes divinos
   b. Alianças
3. O período mosaico
   a. O nome divino de YHWH
   b. Aliança no Sinai
   c. Adoração no Tabernáculo
   d. Sacrifícios e sacerdócio
   e. Monoteísmo mosaico
4. Os períodos da conquista e colonização
5. Religião na monarquia
   a. Período unido
   b. Período dividido
6. Os profetas literários e a religião hebraica
   a. Escritores do 8º séc. a.C.
   b. Escritores do 7º séc. a.C.
   c. Escritores do 6º séc. a.C.
7. Religião pós-exílica e a origem do Judaísmo.

Do ponto de vista do método, qualquer tentativa de se estudar a religião dos hebreus deve estar baseada firmemente em um conhecimento da natureza e funções das religiões do antigo Oriente Próximo em geral. Isso é necessário porque o Oriente Próximo era coexistente com o mundo do AT, e seus conceitos e ideais religiosos tinham uma relação contínua sobre os do povo hebreu. Também é extremamente importante ver a religião hebraica no amplo cenário geográfico, histórico e cultural para se obter uma perspectiva correta com referência a idéias sobre seu crescimento. Estudiosos do séc. 19 d.C. que se dedicaram ao tema geralmente seguem uma metodologia evolutiva, popularizada por Wellhausen, que considerava a fé israelita madura como tendo crescido do animismo e totemismo, que era atribuído à adoração patriarcal e que, sob a influência de profetas literários, era considerada ter se desenvolvido lentamente para o monoteísmo ético. Esta abordagem, que se apóia pesadamente na filosofia hegeliana e no conceito da evolução biológica corrente em meados do séc. 19, mantém-se em contraste acentuado à concepção do AT da religião hebraica, que atribui o monoteísmo ao mais primitivo dos hebreus e coloca o aparecimento dos conceitos éticos em um estágio inicial em vez de tardio na história religiosa israelita. Baseado num amplo conjunto de informação histórica, arqueológica e religiosa, que já estava acessível durante as primeiras três décadas do séc. 20, é agora possível relacionar a religião dos hebreus com suas contrapartes no antigo Oriente Próximo em cada fase de desenvolvimento para propósitos de estudo comparativo e metodologia adequada. Mais importante, pode agora ser afirmado que a pré-história da religião hebraica deve ser procurada, não em fontes primitivas ou em beduínos posteriores, mas nas culturas maduras do antigo Oriente Próximo.

1. Atitudes religiosas na antiga Mesopotâmia.

As escavações arqueológicas deixam suficientemente claro que o mundo oriental abandonou práticas como o animismo séculos antes dos patriarcas hebreus surgirem no cenário histórico, e que o animismo ou polidemonismo, no qual



Altar israelita com chifres (calcário) encontrado em Megido datado do 10º ou 9º sécs. Em exibição no Palestine Archaeological Museum. © Lev

eles e seus contemporâneos pagãos foram considerados tolerantes pelos estudiosos mais antigos, nada mais era que os sobreviventes do conservantismo religioso do período neolítico. Templos reconhecidos como datando do final do 5º ou do início do 4º milênio a.C. foram descobertos do período ubaide em Tepe Gawra, Eridu, Uruque e em outros lugares, dos quais foram recuperados modelos grosseiros de animais, juntamente com figuras humanas, geralmente femininas, com características sexuais exageradas. Num santuário semelhante da era neolítica pré-cerâmica, em Jericó, foi considerado conter alguns estudos plásticos de grupos de seres humanos, provavelmente de uma família. Esses artefatos sugerem que uma fase animista havia passado há muito tempo, e essa conclusão é reforçada ainda mais pelo politeísmo altamente desenvolvido que caracterizou a religião mesopotâmica e egípcia no 3º milênio a.C. Nesta época as nações mesopotâmicas aplicavam categorias de personalidade aos grandes poderes cósmicos que compreendiam seu panteão, e as veneravam nos templos que eram considerados suas residências terrestres. Além disso, eles tinham separado o conceito de divindade dos seres divinos do panteão e já o estavam associando com tudo que eles sabiam ser de valor positivo nas relações sociais. A vontade de consolidar um único chefe para qualquer organização complexa os levou a inferir a existência de um único poder por trás das operações complexas do universo. O deus supremo responsável pelo cosmos era conhecido pelos egípcios como Ra, a divindade do sol, enquanto que para os sumérios de Ereque ele era An, o deus do céu, que era assim adorado. Em Canaã, o ser supremo era o deus El, cuja descendência Baal exercia domínio executivo semelhante sobre deuses e homens. Até onde dizia respeito a seus adoradores, cada um desses deuses supremos encarnava bondade e poder nos relacionamento sociais, deixando evidente que uma situação cultural e religiosa comparativamente sofisticada prevalecia no Oriente Próximo muito antes do período patriarcal. O pensamento babilônico considerava os acontecimentos como eventos individuais, resultando que os fenômenos envolvidos eram qualidades de personalidade e vontade. Porque as ocorrências naturais eram consideradas em termos da experiência humana, a confrontação do homem pelas forças da natureza ou do meio ambiente envolviam um modo de conhecimento muito além daquele normalmente atribuído ao animismo. Na Babilônia essa atitude era expressa de maneira plena no festival anual *akitu*, que tinha a intenção de garantir uma identificação com os poderes governantes do cosmos e uma garantia de bênção e fertilidade para a terra. Mesmo esse procedimento ia muito além do animismo do período neolítico em sua ênfase e propósito. O mesmo é verdade quanto ao totemismo, do qual a religião egípcia pode ser usado como nosso primeiro exemplo, mas que sob averiguação não tem nenhum dos traços característicos do totemismo como é encontrado nas formas australiana, africana ou norte-americana. Se é conjecturada a existência de uma fase genuinamente totemística na religião egípcia, há muito mais razões para negá-la à religião mesopotâmica, onde quase não há qualquer associação dos nomes das divindades com animais ou plantas. Certamente, até onde diz respeito a cultura sofisticada do final do 3º e princípio do 2º milênios, a relevância original de quaisquer possíveis sobreviventes animistas foi há muito obscurecida com o passar do tempo.

2.Religião patriarcal.

a. *Nomes divinos*. A evidência fornecida tanto pelos textos bíblicos quanto pelos extra-bíblicos do 2º milênio a.C., mostra que a religião patriarcal era de uma variedade distinta e diferente quanto ao caráter das formas pagãs da sociedade contemporânea. A divindade dos patriarcas era o deus pessoal do chefe do clã, como indicado pelos nomes arcaicos para Deus como "o Deus (escudo?) de Abraão" (Gn 31.53; cp. Gn 15.1), o "temor (parente de) de Isaque" (31.42,53), e o "Poderoso (defensor) de Jacó" (49.24). A divindade patriarcal era o chefe invisível de um clã, a quem o patriarca individualmente prometera servir, e de quem era esperado conceder suas bênçãos sobre a terra. A escolha intencional de Deus por cada geração sucessiva de patriarcas representa um conceito religioso extremamente antigo do Oriente Próximo, que é completamente consistente com a tradição do AT. Os patriarcas também adoraram a Deus sob o nome de "El", uma designação semítica geral para deidade, que aparece freqüentemente nos nomes pessoais hebraicos. Essa situação tem paralelo na Mesopotâmia durante o antigo período acadiano (c. 2360-2180 a.C.) e também nos nomes amorreus que ocorrem entre 2100 e 1600 a.C., as últimas datas abrangendo o período de Abraão, Isaque, Jacó e José. Na Palestina os patriarcas adoraram a Deus sob nomes pré-israelitas antigos como El Shadai (17.1), que pode ter significado "deus das montanhas", El Elyon ou "Deus Altíssimo" (14.18), El Olam ou "Deus eterno" (21.33) e El Ro'i ("o Deus que me vê" [?], 16.13). Esses

não foram propostos primeiramente como topônimos e até que ponto eles tornaram-se associados com as localidades onde as revelações ocorreram é altamente discutível. Os patriarcas acreditavam que seu Deus não estava restrito a uma área específica, mas ao invés disso era o objeto de veneração de uma família que permanecia em um relacionamento especial de obediência e fé para com ele. Embora a narrativa de Gênesis transmita a impressão geral de que os patriarcas seguiram uma tradição religiosa monoteista, parece a partir de outras fontes (e.g., Js 24.2), que eles ainda estavam em alguma medida envolvidos no politeísmo mesopotâmico. Parece não haver nenhuma garantia do Pentateuco para a opinião de que Abraão deu origem ao conceito do monoteísmo, ou que ele tinha formulado um culto monoteístico dentro da estrutura de sua própria sociedade semi-sedentária. Entretanto, Gênesis deixa claro que Abraão era o ancestral de uma nação que estava destinada a se tornar monoteista. Os patriarcas são representados consistentemente como objetos de revelação divina (cp. Gn 12.1,7; 15.1), convencidos da necessidade de uma relação pessoal com seu Deus, caracterizada pela fé e obediência. Sobre tal base os patriarcas poderiam confiantemente esperar que seu Deus os protegesse e suprisse suas necessidades materiais e espirituais. Quando lhes era dada direção divina sobre questões específicas eles não tinham escolha senão obedecer à vontade revelada de Deus (cp. Gn 22.3ss). A intimidade desse relacionamento com a divindade os levou a comemorar a beneficência divina nos nomes de alguns dos seus filhos (16.11; 30.13, etc.), e nas designações de algumas áreas onde uma revelação de Deus fora recebida (16.14; 32.30; 35.15, etc.). As formas utilizadas para a adoração no período patriarcal incluíam sacrifício e oferta de oração a Deus (12.8; 26.25, etc).

b. *Alianças.* Acordos contratuais de vários tipos eram uma característica comum da vida do antigo Oriente Próximo, estendendo-se de tratados internacionais a alianças feitas entre indivíduos para propósitos privados. No caso de Abraão (12.1-31), Deus fez uma promessa incondicional de levá-lo a uma nova terra, aumentar sua descendência e torná-lo uma benção para outros. De fato, nações pagãs seriam abençoadas por causa da influência de Abraão, um tema que continua em Deuteronômio 28.1-14. Uma aliança subseqüente instituída por Deus foi de natureza mais particular e detalhada (Gn 17.2-14), e estipulou que Deus faria de Abraão uma nação poderosa, protegendo-o e a seus descendentes em Canaã, em troca da sua total fidelidade e adoração. Nessa ocasião foi adotado o rito da circuncisão para marcar especificamente aqueles que eram membros da família da aliança. Esse ato parece ter sido de grande significado na designação dos ancestrais de Israel como uma unidade distinta, visto que é conhecido que, ao contrário dos egípcios, os povos da Babilônia não praticavam a circuncisão.

3. O período mosaico.

Apesar das evidentes tendências em direção ao monoteísmo na vida religiosa da Mesopotâmia no 2º milênio, dificilmente parece possível descrever os patriarcas hebreus como monoteistas radicais, apenas por causa de seu evidente contato com deidades pagãs. Ao invés disso, a origem do monoteísmo do AT deve ser buscada dentro da área daqueles eventos que ocorreram no período de Moisés. As fontes bíblicas desse período são agora harmonizadas com um grau maior de historicidade pela maioria dos estudiosos, do que ocorreu no século passado, e pode haver pouca dúvida séria quanto a confiabilidade da tradição que reconhece Moisés como o fundador do sistema religioso israelita. Embora não existam inscrições do antigo Egito que comprovem a historicidade e obra de Moisés, as circunstâncias externas dos períodos da escravidão e do êxodo adaptam-se admiravelmente à primeira metade da 19ª dinastia egípcia. O treinamento e a educação egípcia de Moisés são inteiramente de confiança, como o é sua fuga (Êx 2.15) e a revelação de Deus na região de Horebe (Êx 3.1ss.).

a. *O nome divino de YHWH.* A forma desse nome provoca considerável discussão entre estudiosos, muitos dos quais admitem que foi vocalizado para se ler "Yahweh". A pronúncia original, porém, é desconhecida, e todas as tentativas de reconstruí-la são puramente conjeturais. A presença do Tetragramatom, como as letras YHWH são algumas vezes chamadas, foi observada em antigos fragmentos poéticos do AT e também em material extra-bíblico como a Pedra Moabita, o que sugere que a forma das quatro letras era mais primitiva que as versões encurtadas tais como "Yah" ou "Yahu". Alguns estudiosos sugeriram que Moisés aprendeu primeiro sobre o nome YHWH através do casamento na família de Jetro e a subseqüente iniciação no culto midianita de YHWH, mas não há evidência para isso em Êxodo. De qualquer forma, o Deus de Israel era explicitamente o Deus dos patriarcas e não exclusivamente de seus primos queneus. Alguns problemas de tradução aparecem

no texto (Êx 6.2,3), como a suposta presença de uma interrogativa elíptica, segundo a qual v. 3 seria lido, "E eu me permiti aparecer a Abraão, a Isaque e a Jacó, como El Shaddai, pois eu não me deixei ser conhecido a eles por meu nome YHWH?" Contudo, se um atributo dinâmico está associado com o Tetragramatom, as dificuldades textuais são menos acentuadas e o versículo então seria, "E eu apareci a Abraão, a Isaque e a Jacó, na qualidade de El Shaddai, mas na qualidade expressa pelo meu nome YHWH eu não me fiz conhecido a eles". Esta tradução não nega aos patriarcas o conhecimento de YHWH como o nome para a deidade, mas simplesmente os impede de apreciar o significado completo que o nome sugeria. Obviamente o livro de Êxodo não pretendia negar que o Tetragramatom era mais antigo que Moisés ou desconhecido na sua época, mas tenta deixar claro que ele não havia qualquer autorização divina para seu uso antes da época de Moisés. Quando Deus revelou-se a Moisés no deserto, ele apropriou-se do nome e deu autoridade a ele como parte de uma manifestação mais completa da sua graça e propósito salvador para com Israel. A antigüidade da designação YHWH é clara (Êx 6.3), a qual não diz, "meu nome YHWH não foi conhecido deles", mas "quanto ao meu nome YHWH, eu não o tornei conhecido deles". Conseqüentemente parece que conquanto os patriarcas conhecessem o nome de YHWH, eles ignoravam seu verdadeiro significado. Estudos filológicos modernos demonstram que o nome é um substantivo regular no qual o préformativo *y* precede a raiz *hwh*. Como um nome próprio o Tetragramatom é, conseqüentemente, a designação de uma Pessoa e está em contraste com títulos como El Elyon, El Olam e semelhantes. Os povos do antigo Oriente Próximo colocavam grande ênfase sobre a idéia de um "nome" como exemplo das funções e personalidade do indivíduo envolvido, e esse costume tem considerável relação com a importância da revelação a Moisés do nome YHWH.

b. *Aliança no Sinai.* Embora YHWH era o Deus dos patriarcas, ele logo foi visto em uma perspectiva teológica mais ampla pela inexperiente nação israelita. Sua auto-revelação deixaria claro que ele não era simplesmente um nome local, restrito a uma área geográfica específica, mas era o supremo controlador de todas as forças cósmicas. Diferente dos outros deuses da antigüidade, ele mantinha-se sozinho sem outro companheiro ou descendência, e todas as suas ações estavam baseadas nas mais altas considerações éticas e morais. Ainda que a tradição mosaica representasse o Deus do Sinai de uma maneira que sugere forma humana, a representação tangível da deidade em termos materiais foi estritamente proibida a Israel. Apesar da associação consistente da aliança com a região do Sinai, é importante notar que não havia culto especial associado a esse local em particular, como era o caso nas outras religiões do Oriente Próximo.

Estudos recentes demonstraram uma afinidade notável entre a forma da aliança do Sinai e os tratados internacionais que eram firmados no 2º milênio a.C., consistindo principalmente de tratados de paridade e de suserania. Mais recentemente, o acordo entre um suserano e um vassalo começava com um prólogo que identifica o instigador da aliança e fornece suas credenciais (cp. Êx 20.1,2). Isto era seguido por um esboço das relações históricas existentes entre as partes contratantes (cp. 20.2), enfatizando a integridade do grande rei e sua magnanimidade em relação a seu vassalo (cp. Dt 7.7). Em seguida vinham as obrigações a serem impostas sobre e aceitas pelo vassalo, incluindo uma cláusula que o proibia de engajar-se em alianças estrangeiras (cp. Êx 20.3; 34.14). Uma provisão adicional requeria que o próprio documento contratual estivesse no depósito do vassalo e fosse lido publicamente em intervalos para lembrar o vassalo de suas obrigações (cp. 25.16,21; Dt 31.9ss; Js 24.26). Uma seção conclusiva dos tratados do Oriente Próximo listava os deuses que eram testemunhas ao acordo e enumerava as bênçãos ou maldições que o seguiriam, conforme os termos do tratado eram honrados ou não (cp. Êx 23.20ss; Lv. 26.3ss; Dt 27.12ss).

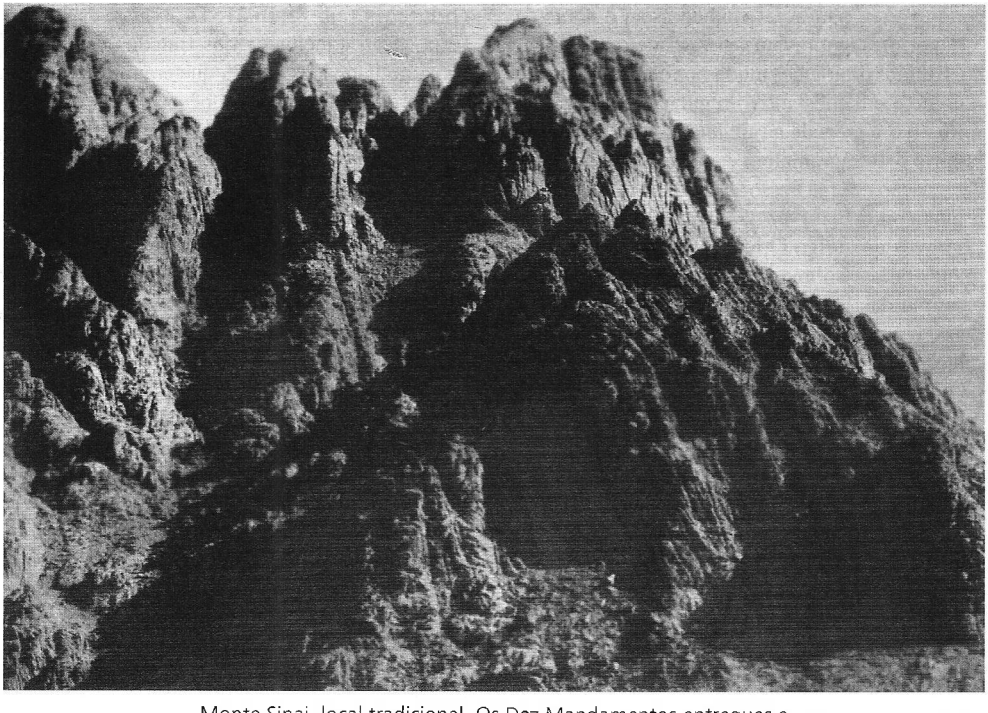
A antiga natureza da forma pactual em Êxodo e sua reiteração no livro de Deuteronômio, que é de fato um documento de renovação da aliança, é assim evidente a partir dos tratados de suserania secular, recuperados principalmente de fontes hititas, e datados de um período anterior ao de Moisés. Como com os tratados de suserania, o pacto do Sinai não era uma questão de acordo entre iguais, mas era nada menos que a aceitação por um vassalo dos termos oferecidos por um suserano. Porém ele era a extensão lógica da personalidade de Deus, visto que incorporou os israelitas na esfera maior da atividade divina e deu a eles o sentimento de eleição e missão única entre os povos do antigo Oriente Próximo. Os termos do acordo estabeleciam que Deus forneceria todas as coisas necessárias para o bem estar do seu povo, incluindo a promessa de uma terra na qual viver, se eles, por sua parte, concordassem em reconhecê-lo

como o Deus único e verdadeiro, e oferecer a ele sua lealdade espiritual contínua e completa. Na cerimônia da promulgação da lei (Êx 24.1-8), os israelitas empenharam sua lealdade às propostas feitas por Deus, após o que Moisés aspergiu o sangue sacrificial sobre o altar e também sobre o povo, como sinal, conseqüentemente, tornaram-se o "povo escolhido", participantes na revelação divina e testemunhas na sociedade contemporânea do poder de Deus nas questões humanas.

Os eventos no Sinai tornaram os hebreus únicos na antigüidade por suas tentativas de interpretar sua identidade nacional plena em termos de um relacionamento pactual solene com uma única deidade. Esse Deus era revelado nas estipulações como um Ser supremamente moral, que exigia qualidades similares de caráter do seu povo. Embora beneficente para com eles quando eram obedientes, ele poderia ser irado e insistente em manter seus próprios direitos quando os princípios da relação da aliança eram ameaçados por tendências como apostasia. Assim Israel foi feito herdeiro através da aceitação do pacto do favor e senhorio divinos, e continuaria a existir como uma nação desde que as estipulações fossem cumpridas. Se Israel se tornasse apóstata e desobediente, ele poderia esperar receber a desaprovação divina. Essa situação é responsável pela importância da lei em Israel durante todo o período histórico, e também explica a razão para os subseqüentes ataques proféticos furiosos sobre o pecado nacional.

O conceito de uma Torá, ou corpo de doutrina considerado como autoritativo quanto à natureza, pode ser atribuído com completa confiança ao período de Moisés. Tal uso encontra paralelo nos ritos do culto Aton no Egito, cujos devotos usavam o termo *sbayet* ou "ensinamento" para descrever seu *corpus* de instrução recebido da divindade, de uma maneira intimamente relacionada ao termo latim posterior *doctrina*. A tradição legal hebraica começou com Moisés e alcançou seu padrão normativo no período mais antigo. Quanto à forma, as leis da Torá se encaixam em duas categorias: *casuística* ("se um homem...") e *apodíctica* ("Não deverás..."). A primeira encontra paralelos em diversas ocasiões nos códigos de lei mesopotâmicos, enquanto que o segundo tipo é distinto dos israelitas e declara as estipulações básicas da aliança.

c. *Adoração no Tabernáculo*. A historicidade do Tabernáculo tem sido agora restaurada mediante as descobertas arqueológicas, em contraste com



Monte Sinai, local tradicional. Os Dez Mandamentos entregues a Moisés aqui sustentaram a vida religiosa dos hebreus. © *M.P.S.*

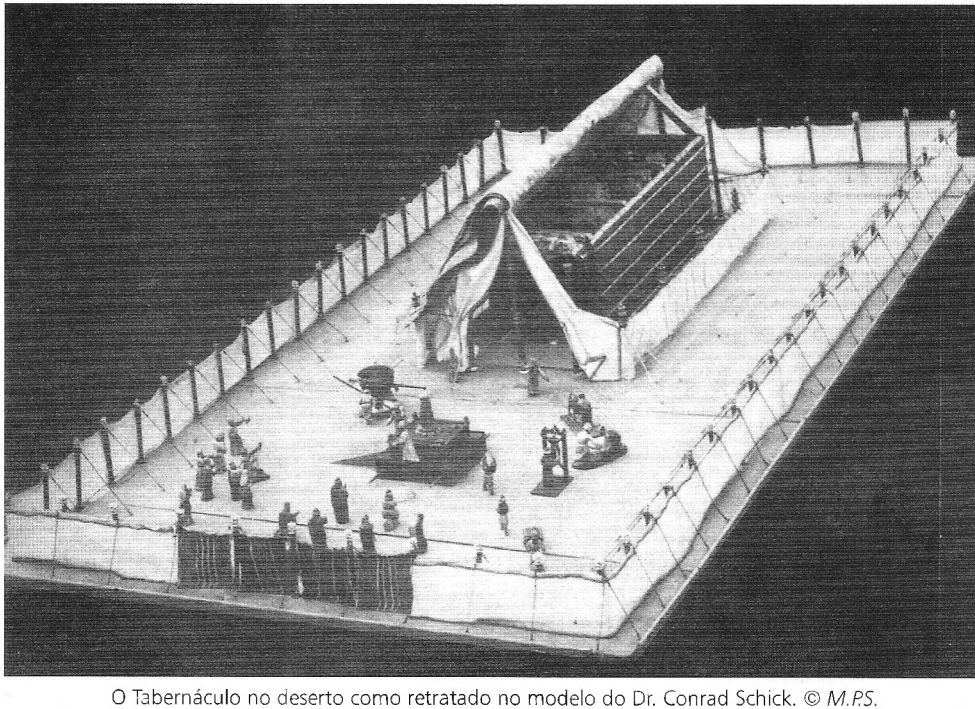
as opiniões liberais do séc. 19, que o rejeitava como artificial ou então o considerava como uma idealização posterior de uma tenda muito menos complexa em termos do Templo salomônico. A evidência inicial veio de fontes árabes comparativamente recentes que se referem à *qubbah*, uma tenda em miniatura feita muitas vezes de couro vermelho, que era usada para carregar os ídolos e objetos de culto da tribo. Algumas dessas *qubbahs* eram grandes o suficiente para serem erguidas sobre o chão, e outras eram menores e montadas sobre as costas de camelos. Creditava-se a essas estruturas o poder de guiar a tribo em suas peregrinações, e em tempos de guerra eram de valor especial pelo grau de proteção proporcionado. À *qubbah* era concedido um grau de santidade apenas menos insignificante que os objetos sagrados que ela continha. Ela era usada como um ponto de reunião, um lugar de adoração e um local para a entrega dos oráculos. Visto que muitas tendas na antigüidade eram de cor escura, o fato de que o santuário sagrado era de um vermelho proeminente (cp. Êx 25.4) indica uma tradição religiosa que remonta à antigüidade. A evidência mais antiga para tais santuários portáteis está agora disponível. As histórias fragmentárias fenícias de Sanchuniathon, do 7º séc a.C., refere-se a um santuário portátil arrastado por bois, enquanto que um baixo-relevo do período de Ramsés II (c. 1285 a.C.) retrate a tenda do rei divino erguida no centro do acampamento militar egípcio. O uso cúltico de um tabernáculo também era familiar ao povo de Ugarite, conforme comprovado por um dos textos que fala do rei Keret realizando alguns rituais em uma tenda. Pode ser que a deidade cananita El realmente tivesse algum tipo de santuário portátil conforme uma característica regular da adoração cúltica na Era de Amarna (15º e 14º sécs. a.C.). Se esse for o caso, isso apontaria para uma fase nômade ainda mais primitiva em Canaã, quando tais santuários eram de uso normal. Estruturas préfabricadas de vários tipos eram bem conhecidas no antigo Egito, sendo uma das mais elaboradas a cobertura de cama portátil da rainha Heteferes I (c. 2600 a.C.). Ela compreendia uma série de vigas em cima e embaixo, que eram separadas por meio de hastes verticais e colunas nos cantos distribuídas em três lados de um retângulo. As vigas e hastes eram fixadas por meio de juntas de encaixe, permitindo que a estrutura toda fosse desmontada muito facilmente, como o Tabernáculo hebraico. Além disso, a cobertura de cama era revestida com folhas de ouro para propósitos decorativos e era suprida com uma série de ganchos, dos quais tapeçarias poderiam ser suspensas. Esculturas encontradas nas capelas dos túmulos da quarta, quinta e sextas dinastias deixam claro o predomínio de tais coberturas no Egito entre 2850 e 2200 a.C.

À luz disto e da evidência semelhante, é obviamente incorreto atribuir estruturas como o Tabernáculo a uma origem pós-mosaica, visto que elas eram de origem desértica e, de qualquer maneira, estranhas ao costume sedentário cananita.

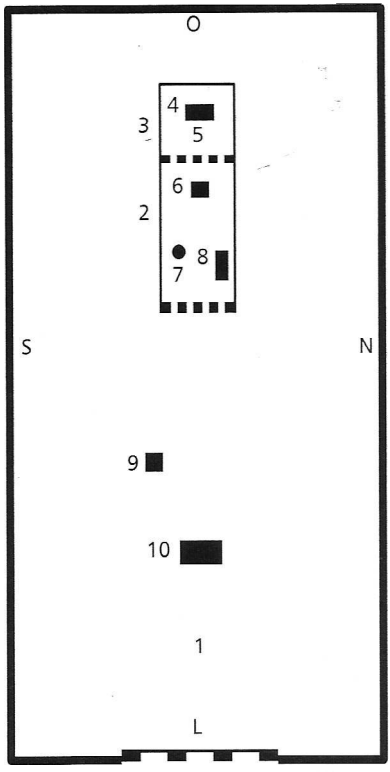
A revelação dada a Moisés no Sinai incluiu instruções para a construção e mobília do Tabernáculo como um lugar de adoração e consulta (Êx 25.40). As descrições de Êxodo 26-27 e 35-38 deixam claro que a estrutura foi planejada como um santuário portátil. As cortinas da tenda, a cobertura de couro vermelho e a madeira de acácia usadas na construção eram particularmente características de sua origem desértica. Contra a opinião primitiva de que os hebreus não possuíam as habilidades requeridas para tal tarefa de construção, precisa ser dito apenas que os egípcios davam grande valor à habilidade semítica nos metais preciosos durante a Era de Amarna. O próprio Tabernáculo permanecia em um cercado exterior, ou átrio (27.9-18; 38.9-20), as dimensões do qual, considerando o côvado hebraico como uma medida linear de 45 cm, era de 46 m de comprimento e 23 m de largura. Os lados eram cobertos com cortinas de tecido finamente trançado e tinham cerca de 2 m de comprimento. Quando colocadas sobre a estrutura formavam um cercado ininterrupto, exceto por uma abertura na parte leste, que era ela mesma protegida por cortinas de linho bordadas em várias cores. Dentro do átrio os diferentes tipos de ofertas sacrificiais eram apresentados segundo as prescrições da lei e os atos públicos de adoração também ocorriam ali. O altar do holocausto feito de madeira de acácia revestido de bronze (27.1-8) estava situado próximo ao centro do átrio e à oeste do cercado estava o próprio Tabernáculo. Uma estrutura retangular com cerca de 13 m por 4 m, ela era dividida em duas partes, um lugar santo e outro santo do santos. A armação era feita de madeira de acácia, que era facilmente obtido na península do Sinai, e que resultava em uma leve, mas sólida estrutura. Um biombo de cortinas fechava a entrada do Tabernáculo e outra cortina separava o lugar santo do adjacente "santo dos santos", ou lugar mais santo. Não é fácil afirmar, a partir das narrativas de Êxodo, se o telhado do Tabernáculo era plano ou inclinado, e modelos hodiernos da estrutura variam em sua interpretação da questão. O compartimento exterior do Tabernáculo continha uma pequena mesa coberta de ouro sobre a qual

os pães da proposição, alguns pratos e jarras eram colocados, e no lado oposto dessa estava o castiçal de sete braços (*men"rah*) feito de ouro maciço. Um altar de incenso de ouro, com cerca de 45 cm quadrados e um metro de altura, completava a mobília do lugar santo. A câmara mais íntima continha a Arca da Aliança, uma estrutura semelhante a uma caixa de 1.20 m de comprimento e cerca de 60 cm de largura e de altura. Era coberta por dentro e por fora com finas lâminas de ouro batido, mas tinha uma cobertura de ouro maciço para a tampa, que era conhecida como o "propiciatório". Em cada extremidade da Arca havia um querubim de ouro cujas asas estendiam-se em direção ao centro da tampa. A Arca continha as tábuas da lei (25.16,22), que seria o melhor lugar para depositar as estipulações da aliança, e de acordo com a tradição posterior também incluía a vara de Arão e um pote de maná (Hb 9.4). Esse compartimento e seu conteúdo eram tão sagrados que uma pesada cortina o ocultava da vista popular, e quando os israelitas moviam-se de lugar para outro, a Arca sagrada era ocultada da contemplação popular, por estar enrolada nessa cortina. Conseqüentemente, a Arca era normalmente vista apenas pelo sumo sacerdote, e ainda assim em ocasiões cerimoniais muito especiais.

d. *Sacrifícios e sacerdócio.* O testemunho uniforme da tradição do AT considera todo o modelo do sacrifício cúltico como divinamente prescrito por intermédio da agência de Moisés. Além das três ocasiões festivas formuladas no Livro da Aliança (Êx 23.15,16), várias outras eram celebradas como parte da vida israelita. Muito detalhe cerca a legislação para ofertas sacrificiais (*veja* SACRIFÍCIOS E OFERTAS), mas para propósitos práticos elas podem ser decompostas em dois grupos principais: vegetal e animal. O primeiro incluía ofertas de farinha de trigo, bolos, grão tostado e o vinho da oferta de bebida, e eram freqüentemente associadas com a ação de graças feita pelo fogo. Bois, cordeiros e cabras imaculados, não inferiores a oito dias de idade e normalmente não mais velhos que três anos, eram considerados como aceitáveis para o sacrifício animal. Em caso de pobreza, pombas poderiam ser oferecidas, mas animais selvagens e peixes eram proibidos. Geralmente as ofertas eram apresentadas aos sacerdotes oficiantes no átrio exterior, mas algumas vezes sacrifícios ocorreram em outros lugares (cp. Jz 2.5; 1Sm 7.17, etc.). Em todos os rituais era exigido do adorador apresentar-se a si mesmo em um estado de pureza cerimonial (Êx 19.14). Quando um animal era sacrificado o sacerdote identificava-se com a oferta



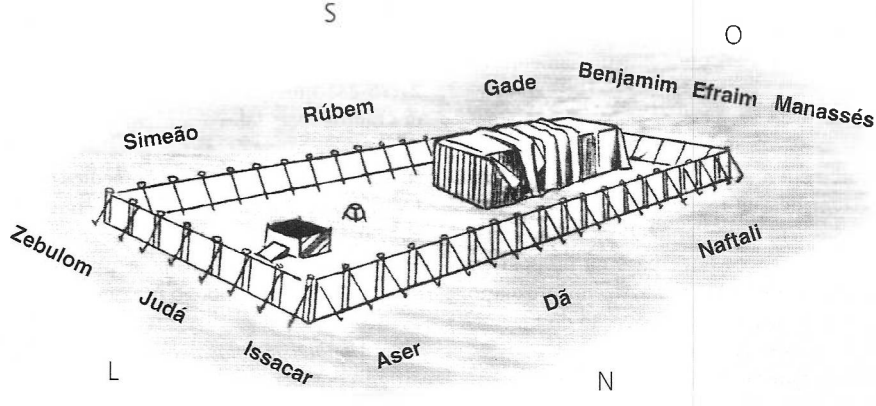
O Tabernáculo no deserto como retratado no modelo do Dr. Conrad Schick. © *M.P.S.*



Planta baixa do Tabernáculo: 1. Átrio; 2. Lugar Santo; 3. Santo dos Santos; 4. Arca da Aliança; 5. Véu; 6. Altar do Incenso; 7. Candelabro; 8. Mesa do Pão da Proposição; 9. Pia ou bacia; 10. Altar do Holocausto.

ao colocar sua mão sobre o animal e ao dedicá-lo aos propósitos da expiação por meio da oferta vicária. Uma das prescrições sacrificiais mais importantes estava vinculada ao Dia da Expiação, uma ocasião anual de grande solenidade, quando os pecados coletivos da inadvertência de Israel eram confessados e expiados mediante sacrifício. Esta era a única vez em que era permitido ao sumo sacerdote pela lei entrar no lugar mais santo. Deve ser observado que o sistema sacrificial hebraico tinha a intenção de cuidar principalmente dos pecados por acidente, inadvertência, profanação cerimonial e assim por diante, e nenhuma expiação era providenciada para as transgressões cometidas em um espírito de absoluta obstinação contra o caráter da aliança (Nm 15.30).

Sacrifícios vegetais ou sem derramamento de sangue eram feitos de ofertas de farinha ("ofertas de manjares"; "oblações", BJ) e ofertas de bebida. A primeira (Lv 2.1-16; 6.14-18) consistia de farinha de excelente qualidade, bolos ou pães asmos, ou grãos de trigo ou grão em geral, acompanhado pelo sal como um símbolo de pureza e ocasionalmente com incenso. Apenas uma porção da ofertas era consumida sobre o altar, o restante tornava-se a gratificação dos sacerdotes (6.16; 10.12,13). A oferta de cereal acompanhava as outras ofertas exceto a oferta pelo pecado em todas as ocasiões importantes (7.11ss), e invariavelmente seguia o holocausto da manhã e da noite. As ofertas de bebida eram feitas apenas em associação com as ofertas vegetais que acompanhavam todo sacrifício voluntário, ou oferta pacífica ou oferta queimada (Nm 6.17; 15.1-12), mas não acompanhava as ofertas pelo pecado ou transgressão. As ofertas de bebida consistiam de vinho derramado



Planta para o acampamento das tribos ao redor do Tabernáculo.

sobre o altar, provavelmente sobre a carne do animal sacrificial.

A outra principal divisão do sistema, a do sacrifício com sangue, tinha várias formas importantes. A oferta pelo pecado (Lv 4.1-35; 6.24-30) lidava com os pecados cometidos inconscientemente, com pecados cometidos intencionalmente, mas com circunstâncias atenuantes (5.2,3; 12.6-8), certos tipos de profanações cerimoniais e pecados cometidos deliberadamente, mas depois confessados voluntariamente. Crimes capitais, a quebra da lei do sábado (Nm 15.32), o adultério (Dt 22.22,23) e o homicídio (Êx 21.12) eram puníveis com a morte. Ofertas pelo pecado eram feitas quando os sacerdotes e levitas eram consagrados (29.10-14,36) e também no Dia da Expiação a favor do sumo sacerdote. A condição econômica do adorador determinava o tipo do animal a ser oferecido no sacrifício (Lv 4.3,23; 5.7,11). No caso das ofertas pelo pecado para membros da congregação israelita, a carne era comida pelos sacerdotes, mas quando em prol de um sacerdote ou da congregação inteira, a carcaça toda era queimada fora do acampamento, em um local limpo. A oferta pelo sacrilégio (5.14—6.7; (ARC "expiação pela culpa") era prescrita para transgressões onde restituição ou outra satisfação legal poderia ser ou era feita. O ritual, que geralmente envolvia o sacrifício de um cordeiro, tinha a intenção de fazer expiação pelas obrigações devidas negadas a Deus ou ao homem, e para certas ofensas sociais. O holocausto (1.1ss) era notável por ser totalmente consumido sobre o altar, como distinto dos outros sacrifícios, onde apenas as porções de gordura eram queimadas, exceto onde os sacerdotes ou a congregação inteira estavam envolvidos. Este servia para propiciar a Deus e consagrar o adorador, e era o sacrifício normal do israelita que estava em relacionamento correto de aliança com Deus. Era o único sacrifício regularmente estabelecido para o culto no santuário e era oferecido diariamente, de manhã e à noite. Ofertas pacíficas (3.1ss) expressavam a gratidão do fiel a Deus, sendo apresentadas espontaneamente segundo a vontade do adorador (19.5) como um meio de manter comunhão com Deus. Além dessas mencionadas acima, três ofertas eram feitas regularmente no lugar santo que consistiam de os doze pães da proposição renovados a cada sábado, o reabastecimento diário de óleo para o castiçal e a renovação do incenso para pequeno altar do incenso.

O estabelecimento de uma ordem formal de sacerdotes em Israel foi uma característica importante do período no deserto. No período patriarcal os chefes das famílias ofereciam sacrifícios e orações intercessoras, bem como o desempenho de outras funções religiosas de natureza geral. Contudo, parece não haver nenhuma especialização e nenhum ofício sacerdotal separado, tal como existia entre os egípcios (Gn 47.22,26) e no caso de Melquisedeque (14.18-20). Êxodo 28-29 e Levítico 8.1ss contêm o registro do estabelecimento da família de Arão como sacerdotes, enquanto Números 3.14ss narra a escolha da tribo de Levi como a única a servir como assistente aos sacerdotes araônicos. Essa função foi antecipada (Êx 38.21) quando eles cooperaram de alguma maneira na construção do Tabernáculo. Levi foi separada por Deus de todas as outras tribos e colocada como responsável para desarmar, transportar e reconstruir o Tabernáculo (Nm 1.47-54). Os levitas acampavam ao redor da estrutura, aparentemente para proteger as tribos restantes da retribuição divina por contato involuntário com a tenda sagrada ou sua mobília (1.51,53; 2.17). Além de serem auxiliares dos sacerdotes de Arão, eles agiam como substitutos ou representantes dos primogênitos das várias famílias das doze tribos (3.40ss). A responsabilidade de representar o povo trazia consigo alguns privilégios, um deles era o sustento econômico pelos dízimos do povo, e outro era o recebimento de terras nas quarenta e oito cidades nas quais lhes foi permitido residir (cp. 35.1ss; Lv 25.32-34). Os levitas dispersos por toda a Terra Prometida deveriam participar igualmente no ministério e nas ofertas com seus irmãos que residiam no santuário principal (Dt 18.6-8). Em Números, os sacerdotes são chamados de "os filhos de Arão", mas em Deuteronômio são designados freqüentemente como "os levitas sacerdotes", i.e., os sacerdotes levíticos ou da tribo de Levi, e lhes são determinados deveres adicionais (17.8-9; 24.8; 27.9). Dentro da família de Coate, a função do sumo sacerdote era exercida pelo membro mais velho da família de Eleazar, a menos que algumas sanções fossem aplicáveis (Lv 21.16-23). Embora consagrado da mesma maneira dos outros sacerdotes e participante de seus deveres, só o sumo sacerdote usava as vestes especiais (Êx 28.4ss) e interpretava os oráculos (cp. 28.30; Lv 8.8). No Dia da Expiação ele representava os israelitas no ritual sacrificial e fazia sua entrada anual no santo dos santos para aspergir o sangue do bode sacrificial sobre o propiciatório.

e. *Monoteísmo mosaico.* Embora seja bastante difícil considerar os patriarcas hebraicos como verdadeiros monoteistas no sentido usual, é possível considerar o período de Moisés como a

base segura desse conceito. A esse respeito deve ser enfatizado que o monoteísmo hebraico não pode ser traçado de volta a alguma característica específica, mas ao invés disso representa todo um complexo de fatores inerentes na religião da era mosaica. Deve-se tomar cuidado ao assegurar para que a avaliação do monoteísmo mosaico não seja mais deformada pela categoria de pensamento helênico do que semítico. Com essas considerações em mente pode ser assegurado que, embora Moisés não seja especificamente considerado no Pentateuco como rejeitando a existência de todos os outros deuses, essa atitude era certamente básica para sua afirmação de que o Deus da aliança era a única divindade suprema da existência, que criou o cosmos e exerce cuidadosamente o controle sobre as forças da natureza e o destino dos homens também. Enquanto outros colocavam sua confiança em criaturas inanimadas ou adorar ídolos de ouro ou prata, Moisés experimentou uma forma de relacionamento pessoal com o Deus vivo que o convenceu da futilidade absoluta de atribuir o menor poder ou potencial às deidades pagãs. Além disso, a revelação que ele recebeu mostrava que Deus era um ser santo e justo, cujas qualidades de caráter eram únicas em comparação com as atribuídas aos deuses pagãos contemporâneos. Conseqüentemente, é possível considerar a teologia de Moisés como completamente monoteista quanto ao espírito, mas com uma ênfase sobre o empírico e a ética, em vez de sobre o aspecto filosófico especulativo da situação.

4. Os períodos da conquista e colonização.

Após as conquistas iniciais em Canaã, as tribos hebraicas invasoras estavam associadas muito vagamente umas às outras, não obstante unida por um ancestral e herança comuns, esta última sob as provisões da Aliança. O símbolo visível dessa unidade espiritual era a Arca da Aliança, alojada na tenda do santuário que finalmente veio a descansar em Silo. Os clãs e tribos deveriam ir a esse lugar em dias especiais de celebração, para comungar com Deus e renovar sua obediência a ele. Embora outros santuários sem dúvida existiam e eram tolerados pelas tribos, o único em Silo representava o coração da aliança da liga das tribos. Embora uma estrutura permanente possa ter sido construída ali (cp. 1Sm 1.9; 3.3), a tradição da tenda dos primeiros dias no deserto persistia (cp. 2Sm 6.17; 7.6,7). Esse santuário tinha um ministério que reivindicava descendência levítica e que era aparentemente hereditário (1Sm 1-3). Apesar do sacrifício ser uma característica da vida religiosa em Canaã, muita ênfase era colocada sobre as festas anuais da Páscoa, das Semanas e dos Tabernáculos (Êx 23.14-17; 34.18-24).

Exceto a Páscoa, as demais festas eram de origem agrícola. A celebração da Páscoa comemorava a libertação do Egito pelo poder divino (10.2; 12.8,14), enquanto que a Festa das Semanas, posteriormente conhecida como Pentecostes porque era celebrada no qüinquagésimo dia após o Sábado que iniciava a Páscoa, era marcada por uma convocação santa e oferta de sacrifícios. Tabernáculos ou a "festa das tendas" (Lv 23.34) levava os israelitas para fora de casa por sete dias, para habitar em tendas e colher frutos (*veja* FESTAS).

Nos tempos de opressão durante o período da colonização, as tribos recordavam seu compromisso de aliança e união contra seus inimigos. Porém tal ação combinada era rara e o afastamento do perigo era geralmente seguido por um tempo de assimilação dos costumes cananitas. Casamento de membros de diferentes grupos religiosos, étnicos ou raciais e a adoção de práticas pagãs de fertilidade cananita tendiam a identificar Yahweh com Baal, a divindade da fertilidade, em vez de com o Deus de seus ancestrais que os tinha redimido do Egito. Os ideais da aliança foram enfraquecidos ainda pela introdução de objetos de culto cananita como o poste sagrado, ou Aserá (*'asherah*); os pilares de pedra, ou *massebôt*; e o *hamman'm*, ou altares de incenso. A lascívia e a depravação da religião cananita eram notáveis na antigüidade e sua infiltração na vida israelita durante o período da colonização apresentou um sério risco à existência da aliança de comunhão, entre Israel e seu Deus. A natureza da adoração cúltica cananita como retratada nos textos de Ras Shamra (Ugarite) era claramente uma das maiores depravações morais, sendo a verdadeira antítese do monoteísmo ético ao qual a aliança do Sinai estava submetida. A expressão de seu zelo religioso em termos de ritual de prostituição, adoração de serpentes, sacrifício de crianças e comportamento imoral nunca poderia ser adotada pela moral verdadeiramente israelita, como os líderes religiosos subseqüentes foram ligeiros em apontar. O final do período da colonização viu aumentar o descuido na adoração hebraica, uma situação igualada por um estado desorganizado da sociedade (Jz 17.6; 21.25). A falta de autoridade central reduziu o controle que o santuário em Silo poderia de outra maneira ter sido capaz de impor (18.31), e permitiu que vários santuários florescessem os quais que davam pouca atenção à legislação mosaica.

5. Religião na monarquia.

a. *O período unido.* A instituição da monarquia em termos de liderança carismática não trouxe mudança significativa na religião hebraica até o período de Davi. Ao instalar a Arca cerimonialmente em Jerusalém, sua nova capital, e ao estabelecer Abiatar da casa de Eli como um dos dois sumo sacerdotes (2Sm 20.25; cp. 1Sm 14.3; 22.20), Davi apresentou a monarquia como a padroeira e guardiã da herança religiosa de Israel. Está claro nos registros de Crônicas que ele deu atenção considerável à forma dos cultos, que mencionavam a íntima cooperação entre levitas e os filhos dos sacerdotes (cp. 1Cr 9.28ss) e a atenção dada aos cantores levíticos (6.31ss; 15.16ss) e seus filhos, que eram responsáveis pela música nos cultos. A localização da Arca em Jerusalém deixou obsoletas todas as regulamentações primitivas concernentes às funções dos levitas como porteiros, e como resultado lhes foram dadas outras responsabilidades, incluindo o cuidado dos vasos sagrados. A mudança mais significativa de todas foi que o sacerdócio agora precisava de apoio ativo da monarquia para ser capaz de cumprir suas funções. Exatamente como Davi tinha levado o santuário central para Jerusalém (13.2-4) e estabelecido padrões de sua adoração em harmonia com os princípios da Torá, assim Salomão construiu e dedicou o Templo e supervisionou seus cultos conforme o plano de Davi. Salomão recorreu abundantemente à habilidade e experiência fenícia na construção do Templo, embora o padrão geral da estrutura desértica se manteve básico a seu modelo. A bacia de cobre dos primeiros dias foi substituída por uma elaborada bacia de bronze, que se apoiava sobre quatro grupos de bois fundidos orientados nos termos do compasso. Os lírios e palmeiras de folhas em leque que decoravam o interior da estrutura eram tipicamente siro-fenícias, enquanto que os querubins feitos da madeira de oliveira e cobertos de ouro, eram encontrados facilmente na iconografia do oeste da Ásia entre 1800 e 1600 a.C. A forma do vestíbulo com seus pilares de livre posição, o revestimento de cedro do interior, o trabalho decorativo talhado e incrustado e a inserção de janelas treliçadas próximo ao teto do Santo dos Santos, eram todas características da arquitetura fenícia, e sugere um grau avançado de sincretismo religioso, que esteve posteriormente sujeito à condenação profética.

b. *O período dividido.* Nos últimos dias de Salomão ocorreu um ressurgimento da idolatria cananita, estimulado sem dúvida pelos seus próprios contatos com a diversidade da fé pagã, e quando o reino dividiu-se, as tribos do norte seguiram a liderança idólatra de Jeroboão I ao adorar os bezerros de ouro de Betel e Dã, sancionando a instituição de um sacerdócio não-levítico e estabelecendo um novo festival a ser celebrado no oitavo mês. A adoração do bezerro encorajou o sincretismo da veneração de Yahweh com os ritos depravados dos cultos de Baal, e ameaçou novamente a ética do pacto do Sinai. À medida que a memória do acordo entre Deus e seus antepassados diminuía, os israelitas permitiram que os rituais de cultos dissolutos de Canaã ganhassem influência repressora sobre a adoração do Deus único e verdadeiro no Reino do Norte.

A desintegração da sociedade que começou com Salomão nunca foi revertida. Os latifundiários em Israel acumularam grandes quantias de propriedades e desalojavam e escravizavam o pobre, como resultado. Por desprezar a lei da aliança, os tribunais tornaram-se instrumentos de injustiça e na vida social a venalidade, a fraude, a desonestidade, a imoralidade pessoal e a devassidão eram predominantes. Os sacerdotes, que não eram menos infratores, encorajavam o povo a acreditar que a indulgência nas formas de culto era sinônimos da verdadeira religião do coração. O Reino de Judá sofreu um pouco com a amplitude da oscilação periódica da disposição entre as fases de lassidão que encorajavam a idolatria dos cananitas, e as tentativas ocasionais de instituir uma reforma religiosa completa.

6. Os profetas literários e a religião hebraica.

a. *Escritores do 8º séc. a.C.* A obra dos primeiros profetas escritores caracterizou um ressurgimento da aliança de fé e trouxe uma nova vitalidade aos antigos princípios religiosos ao reinterpretar suas verdades espirituais e aplicá-las aos abusos religiosos e sociais contemporâneos. Dessa forma tornou-se possível proclamar o monoteísmo ético empírico do período mosaico mais uma vez, em uma forma elaborada e com vigor e convicção renovados. É incorreto supor que homens como Amós, Miquéias, Oséias e Isaías foram os pioneiros espirituais que descobriram o monoteísmo ético. Eles eram de fato herdeiros de uma tradição espiritual de muitos séculos, e foi por causa dessa herança que eles foram capazes de falar tão intencionalmente da descrença da época. Eles condenaram severamente o sacerdócio por sua aquiescência aos ritos de culto pagão, e Amós envolveu o rei até tal ponto

em sua condenação de idolatria que o acusaram de traição (Am 7.10-13). Existe pouca dúvida de que Amós, Oséias, Miquéias e Isaías assumiram uma posição independente em relação aos cultos, que tinham se tornado quase que completamente corrompidos pelas práticas religiosas pagãs dos cananitas. Foi sugerido que Isaías estava de alguma forma ligado ao Templo na época do seu chamado, talvez como um profeta cúltico, porém isso parece duvidoso, particularmente se o "templo" era de natureza visionária (Is 6.1). Amós viu o pecado nacional nos termos da injustiça, uma trágica herança de indulgência nos ritos e tradições pagãos durante as gerações, ao passo que Oséias castigou a apostasia e a idolatria de Israel. Ambos os profetas rejeitaram a noção cúltica corrente de que as promessas pactuais eram incondicionais e que Deus abençoaria seu povo independentemente do que eles fizessem (cp. Am 5.18-24), e ao invés disso exigiam arrependimento e obediência da nação a fim de evitar o julgamento iminente. Isaías e Miquéias também atacaram as formas de culto pelas quais uma nação apóstata esperava reivindicar o favor de Deus, e castigaram os sacerdotes por seu comportamento corrupto e imoral (cp. Is 1.10-20; Mq 3.5-12). Os profetas do 8º séc. a.C. estavam unidos na sua crença de que a justiça e a moralidade da natureza divina, conforme refletida no pacto do Sinai, devem ser igualadas por qualidades similares na vida da nação se os ideais do pacto tivessem que ser uma realidade. Ao invés de indulgência aos rituais sacrificiais de culto, a maior necessidade de Israel era de julgamento e justiça (Am 5.24), que eram atitudes do coração, não expressões de representação ritual externa. Para Isaías, a única esperança para Judá era confiar em seu Deus (Is 30.15), mas por causa da apostasia ele seria disciplinado e posteriormente restaurado (1.24-26; 10.20-23) sob um governador vitorioso da linhagem davídica. Esse fundador de um reino eterno de paz era o Messias, cujo personagem e funções foram descritos de uma forma mais desenvolvida no Judaísmo posterior.

b. *Escritores do 7º séc. a.C.* À medida que o final de Judá se aproximava, o pensamento profético dava importância cada vez maior ao processo da justiça divina. Jeremias estava particularmente preocupado com o pecado nacional da idolatria, o qual a religião cúltica havia perpetrado. Em relação a isto ele menciona Baal, Moloque e a Rainha dos Céus (cp. Jr 19.5; 32.35; 44.11ss), que eram o resultado da apostasia após a morte de Josias, seguindo a tradição idólatra de Manassés. Jeremias foi uniformemente antagonista aos sacerdotes cúlticas e aos profetas do seu tempo. Os sacerdotes foram acusados de usar seu ofício para ganho particular, e os falsos profetas de confirmarem o povo ingênuo de Judá na falsa crença de que o Templo de Jerusalém nunca sucumbiria à Babilônia (cp. 8.10-17; 23.9-40). Enquanto rejeitava os cultos como corruptos e imorais, Jeremias preparava o povo para a provação da sobrevivência espiritual na Babilônia, na falta das formas de culto externas, insistindo igualmente na predominância do caráter e estímulo na adoração e vida diária. Ele sustentava que, por intermédio de um ato da graça divino, uma nação nova e purificada emergiria do exílio, livre das influências destrutivas de uma fé pagã e pronta para seguir os ideais de uma nova aliança (31.31ss.).

c. *Escritores do 6º séc. a.C.* A adoração não-sacrificial contemplada por Jeremias tornou-se uma realidade na Babilônia. Destituídos de seus rituais históricos e incapazes de seguir seus modelos religiosos usuais, nos exilados foram obrigados a adotar novas formas de adoração. Aqueles que tinham aprendido as lições espirituais do exílio estavam prontos para seguir os ensinos de Ezequiel, que os levava a um monoteísmo rígido e os encorajava a um alto padrão de moralidade pessoal e social. É um testemunho a sua diligência que as práticas pagãs praticamente cessaram entre o remanescente fiel na Babilônia. Pelo fato de a adoração do antigo tipo semi-pagão ser impossível sob as condições do cativeiro, um grau de adaptação era uma necessidade premente na expressão da fé histórica de Israel. A obra de Ezequiel marcou um importante ponto crítico na religião hebraica, visto que ela coincidiu com a ruptura da ligação entre o serviço de Deus e a forma exterior na qual este serviço por muitos séculos encontrou sua personificação. Sob a nova situação, era necessário improvisar na adoração e inventar novos meios de expressar lealdade espiritual a Deus. Celebrações memoriais substituíam as festas pré-exílicas, e atos de significado especial para o relacionamento do pacto, como a circuncisão, foram enfatizados novamente. Encontros ao ar livre no canal de Quebar substituíram as reuniões no Templo e seus recintos, e um tipo não-sacrificial de adoração salientava a confissão, o jejum, a oração e a leitura da lei. O livro de Daniel indica que os babilônios eram muito tolerantes para com os judeus cativos, e até permitiam indivíduos talentosos, como Daniel, exercer autoridade no reino. Conseqüentemente os judeus não sofreram perseguição religiosa como

durante o exílio, apesar da intenção da comunidade fiel de diferenciar-se tanto quanto possível de seus vizinhos pagãos. Com o crescimento das reuniões em casas e a importância vinculada ao conhecimento e observância da Torá, o elemento principal foi deixado à espera da subseqüente adoração na sinagoga após o retorno. De interesse para Ezequiel em particular era o papel dos levitas, diferentemente de Jeremias que manteve um pacto com os sacerdotes levíticos (Jr 33.17ss), Ezequiel fez nítida distinção entre sacerdotes levíticos e levitas (Ez 40.46; 43.19). Ele descreveu o primeiro como os "filhos de Zadoque" que tinham permanecido fiéis a Deus (45.15; 48.11), distinguindo-os dos levitas que ele considerava como tendo se perdido após ídolos e, por isso, eram inadequados para manejar as coisas sagradas ou se aproximarem do altar (44.10-14). Esse conceito parece retornar à distinção cuidadosa entre sacerdote e levita encontrada em Números, como uma correção às atitudes bastante relaxadas da monarquia.

7. Religião pós-exílica e a origem do Judaísmo.

Com o retorno do exílio começou o crescimento do Judaísmo propriamente dito. A comunidade que retornou assumiu a forma de uma teocracia tornando-a mais uma igreja, do que uma nação no sentido mais estrito. Ela se sentia o remanescente de Israel, trazida pela graça divina da escravidão em um novo êxodo e convocada para viver mais uma vez pelos preceitos da lei divina como o povo de Deus. A equipe do culto era proeminente nas listas dos repatriados, com 341 levitas retornando sob Josué e Zorobabel (Ed 2.36ss), juntamente com 4.289 membros de famílias sacerdotais e 392 servos do Templo. A disparidade entre os números de levitas e sacerdotes talvez se deva ao fato de que no exílio muitos levitas adotaram status sacerdotal. Os outros levitas responsáveis por deveres subalternos no Templo aparentemente relutaram em retornar com seus compatriotas (Ed 8.15-20).

No assentamento da fundação do segundo Templo, os levitas exerceram um papel proeminente (3.8ss) e também foram notáveis quando a estrutura terminada foi dedicada (6.16-20). Os livros de Ageu e Zacarias mostram que o entusiasmo inicial dos repatriados diminuíra um pouco, requerendo considerável estímulo antes que o novo Templo fosse construído. A profecia de Malaquias mostra que, em cerca de 450 a.C., o sacerdócio de Jerusalém estava novamente em declínio (Ml 2.1-9), e começava a exibir um pouco daquelas características que tinham encontrado expressão fatal no período pré-exílico. Entretanto, a obra de Esdras e Neemias brecou essas tendências e deu expressão característica ao conceito de que a vontade divina devia ser proclamada à comunidade judaica por intermédio do sacerdócio. Esdras esteve particularmente interessado em ver que este último era um veículo adequado para a tarefa e, dessa forma, algumas de suas reformas mais urgentes foram direcionadas aos sacerdotes. Após o recrutamento dos lvitas a seu lado (Ed 8.15ss), Esdras instituiu uma reforma para proibir casamento com mulheres não judaicas, uma medida que afetou tanto sacerdotes quanto levitas (9.1,2; 10.5-44).

Sob Neemias, os sacerdotes e os levitas continuaram com seu pleno conjunto de deveres. Uma vez que parte do muro fora reparado (Ne 3.17), os levitas se ocuparam em instruir o povo na lei (8.7-9) e na participação geral na vida religiosa da nação (11.3; 12.27). A necessidade de forte imposição central dos regulamentos levíticos tornou-se evidente após Neemias ter deixado Jerusalém por um período e certos abusos entraram novamente nos cultos. Assim foi permitido a Tobias o amonita ocupar a área no Templo que deveria servir como depósito para os dízimos levíticos (13.4,5). Por terem sido privados do rendimento que era repartido (10.37-39; 12.47), os levitas deixaram o Templo e foram trabalhar em suas terras a fim de sustentarem-se (13.10), uma situação que Neemias corrigiu no seu retorno a Jerusalém. Na teocracia, o sumo sacerdócio retornou à casa histórica de Eleazar, terceiro filho de Arão, na pessoa de Zadoque, e seus descendentes conservaram o ofício continuamente até 171 a.C., quando foi transferido a Menelau por Antíoco IV.

As aspirações de Ezequiel neste sentido, pela nova comunidade, teimaram em não morrer e, mesmo após 171 a.C., um sacerdócio zadoquita controlava o templo judaico em Leontópolis, no Egito, até que a construção foi encerrada por Vespasiano logo após 70 d.C. A comunidade religiosa em Qumrã rejeitou o sacerdócio contemporâneo em Jerusalém a favor de um regime zadoquita, e aguardava confiantemente pelo período quando os zadoquitas seriam novamente sacerdotes em Jerusalém.

No pacto solene com Esdras, a nação viu como seu ideal espiritual a realização do conceito de pacto de um "reino de sacerdotes e nação santa" (Êx 19.6). Era uma comunidade cujos interesses eram governados pela aliança e pela lei, ambos eram necessários para que a vida e o testemunho

da teocracia não fossem ameaçados mais uma vez por influências pagãs. As invasões do Helenismo, no período grego, apresentaram um sério desafio à verdadeira existência do Judaísmo, e a ênfase que Esdras colocou sobre a aliança, a Torá e outras instituições distintamente judaicas, provaram ser a salvação da teocracia. Como os judeus estavam em perigo de serem destruídos pelas nações pagãs que os cercavam (cp. Ne 13.15-31), era necessário para o Judaísmo permanecer tão distinto quanto possível em sua perspectiva. A ênfase que Ezequiel depositou sobre a atenção às exigências rituais na adoração do Templo recebeu proeminência nos cultos, e serviu como uma garantia eficaz contra mais infiltrações do paganismo. Nenhum dos profetas pós-exílicos, porém, sugeriu alguma vez que a precisão do ritual seria aceitável a Deus como um substituto para as atitudes morais e espirituais adequadas. Na teocracia, os princípios do Judaísmo foram alimentados pela adoração semanal da sinagoga, uma instituição que, mais do que qualquer outra, deu caráter à fé judaica e colocou pessoas de todas as partes da terra em contato com seus líderes religiosos. A sinagoga tornou-se o berço de um tipo de vida social e religiosa inteiramente nova, e estabeleceu os fundamentos para uma comunidade espiritual de alcance universal. A igreja cristã primitiva foi rápida em tirar proveito dessa situação, e o livro de Atos mostra o papel significativo desempenhado pela sinagoga na propagação da nova fé messiânica. A ênfase na guarda da Torá era típica do Judaísmo desenvolvido. Para elucidar obscuridades na lei escrita, surgiu um corpo de ensino oral, que gradualmente adquiriu um status equivalente ao da própria promulgação mosaica. Essa tradição serviu para salvaguardar as provisões da Torá para que elas não fossem quebradas por ignorância ou inadvertência. Para o Judaísmo, a lei exemplificava o conceito ideal de um povo dedicado ao serviço de Deus. Embora os ritos de culto fossem proeminentes no período pós-exílico, a ênfase na espiritualidade alterou-se de modo que o Judaísmo tornou-se uma religião do livro, a saber, o da lei. Conseqüentemente, surgiu uma classe de escribas no período pré-cristão, os quais eram especialistas no estudo da Torá e proeminentes na adoração da sinagoga. Após 70 d.C., eles tornaram-se cada vez mais importantes pela maneira como eles preservavam na forma escrita a lei oral, e transmitiam com grande fidelidade as Escrituras hebraicas.

Um dos grupos políticos pré-cristãos, os saduceus, foi importante por causa da sua ligação com o sumo sacerdócio no período do NT (*veja* SADUCEUS). Tanto o nome quanto a origem do grupo são discutíveis, mas eles parecem ter sido uma aristocracia sacerdotal de disposição um tanto rústica, que manteve a proeminência sob os governadores asmoneus até o reinado de Salomé Alexandra (76-67 a.C.), que preferia os fariseus. Os saduceus eram grandemente conservadores, negando a autoridade de qualquer Escritura do AT exceto a Torá, e rejeitando qualquer forma de doutrina que não encontrasse ali apoio. Embora uma minoria religiosa no período do NT, eles monopolizaram o ofício de sumo sacerdote e assim estiveram envolvidos na condenação de Cristo. O outro importante grupo político na era pré-cristã, os fariseus, colocava grande ênfase na guarda da Torá e sua exposição tradicional na crença de que o exílio babilônico fora causado pela falha da nação em observar a lei mosaica tanto no nível individual quanto no coletivo. Enquanto os saduceus defendiam que a adoração no Templo era o centro e o propósito principal da lei, os fariseus enfatizavam o cumprimento individual de todos os aspectos da lei, dos quais a adoração cúltica era apenas uma parte, visto que para eles as atitudes interiores eram manifestas na disposição externa.

A tentativa de proteger a fé dos avanços do helenismo resultou em um particularismo crescente dentro do Judaísmo, que criou a idéia de que só Israel era o eleito de Deus. Os judeus tendiam a se separarem dos gentios por causa da autodefesa, e até se separavam daqueles dentre eles próprios que sucumbiam aos agrados da cultura grega. Por outro lado, o universalismo implícito na antiga fé monoteísta encontrava expressão periódica. Prosélitos eram bem vindos ao Judaísmo (cp. Zc 8.20-23) e recebiam igualdade perante a lei de acordo com as antigas tradições de Moisés (cp. Lv 19.34; 24.22). Durante o período do NT, muitos se converteram ao Judaísmo desta maneira, embora os judeus da teocracia seguissem seus ancestrais ao recusar se tornarem uma força missionária ativa na sociedade contemporânea. Para os judeus ortodoxos, a doutrina pós-exílica era uniformemente monoteísta quanto à ênfase, com a soberania e o poder de Deus reivindicando proeminência especial. No período entre os Testamentos surgiu um interesse crescente no papel dos seres angelicais. A seita de Qumrã contemplava o mundo como o centro do conflito entre as forças do bem e do mau, sem, entretanto, nutrir algum dualismo de caráter persa. A crença ortodoxa mantinha inflexível a convicção de que o Deus dos Pais era soberano em todas as coisas e justo em todos os seus feitos. Desse período emergiu também uma crença na existência do Paraíso

como a habitação do fiel após a morte. Embora o termo "paraíso" (hebr. *pardēs*) apareça no AT (Ne 2.8; Ec 2.5; Sab. Sal. 4.13), ele não era usado ali em sentido escatológico. A crença tinha suas raízes no conceito da bem-aventurança primeira, mas foi expandida para incluir especulações concernentes a um futuro messiânico glorioso. A vinda da era da graça e glória teria muito em comum com o Jardim do Éden da antigüidade, mas os judeus também argumentavam que o paraíso estava presente em seu próprio tempo, embora oculto. Este local era a habitação presente dos antigos patriarcas, e seria o lugar para onde o eleito do presente e do futuro iria após a morte. No NT (Lc 23.43), Cristo usou o termo para o local da alma imediatamente após a morte (cp. 16.19-31), apoiando assim as idéias iniciais da sobrevivência da personalidade humana após a morte física, embora não no sentido materialista não desenvolvido no qual os fariseus entendiam a ressurreição. A esperança futura do Judaísmo parece ter sido uma questão de interesse e preocupação durante todo o período intertestamentário. Os judeus apóstatas se envolveram na vida política da Judéia ao ponto de, no período asmoneu, eles suportarem a perseguição de seus compatriotas. Para eles a fé tradicional estava destituída de valor, e tudo que estava adiante era um materialismo incerto. Aqueles judeus que eram fiéis às tradições ancestrais davam valor igual aos ensinos da sinagoga e aos rituais elaborados de culto do segundo Templo que, sob Herodes, foi entendido como um gesto político de apaziguamento. A esperança quanto ao futuro também estava focada na pessoa do Messias. Desde o período da monarquia primitiva (2Sm 7.12-16), a promessa fora feita por Deus à nação, que da casa de Davi emergiria um reino e trono estável. Embora a dinastia davídica tenha enfrentado uma crise, a esperança de um personagem real da renomada casa sobrevivia a todas as vicissitudes da história. O Messias ou "o ungido" (*veja* MESSIAS) era também retratado sob figuras como o Servo (Is 42.1; 49.5, etc.), que era identificado com o Messias davídico (55.3,4); o Conquistador Ungido, que tornaria Israel supremo sobre os gentios (60.1-22), o Renovo (Jr 23.5,6; Zc 3.8, etc.), que era o Messias em seus ofícios real e sacerdotal, e o Filho do Homem (Dn 7.1-28), um indivíduo messiânico que, embora homem, originava-se com Deus. Na plenitude do tempo, essa figura foi completamente aperfeiçoada no Messias no período do NT, Jesus Cristo. Nele as aspirações do antigo Israel se cumpriram, e por intermédio dele e sua igreja, o Israel do Espírito, os benefícios da Nova Aliança foram dados ao mundo, de uma maneira que cumpriu o destino missionário a tempos negligenciado na antiga vida religiosa israelita.

BIBLIOGRAFIA. A. Alt, *Der Gott der Väter* (1921); H. Gressmann, *Der Messias* (1929); G. E. Wright, IB, I (1952), 349-389; W. F. Albright, *Archeology and the Religion of Israel* (ed. 1953); S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion* (1953); Y. Kaufmann, *The Religion of Israel* (1960); K. A. Kitchen, *Tyndale House Bulletin*, nos 5, 6 (1960), 4-18; J. Bright, IDB, II (1962), 560-570; H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel* (1967); R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (1969), 351-414.

R. K. HARRISON

HEBROM (חברון, *liga, associação*). 1. Um levita; terceiro filho de Coate (Êx 6.18; Nm 3.19,27; 1Cr 6.2,18; 15.9; 23.12,19; 24.23). Os hebronitas eram seus descendentes e são mencionados no censo feito no deserto do Sinai (Nm 3.27) e em um censo posterior em Moabe (26.58).

2. Filho de Maressa; pai de Coré, Tapua, Requém e Sema (1Cr 2.43s.).

S. BARABAS

HEBROM (Cidade) (חברון, *associação, liga*; Arab. *El Khalîl*, "o amigo [de Deus]", Is 41.8; Tg 2.23), uma cidade cerca de 40 km ao sul-sudoeste de Jerusalém, a cerca de 1340 m acima do nível do mar, situada entre duas cadeias de montanhas e ocupando o vale entre elas, estendendo-se um tanto para o oeste-noroeste pelo leste-sudeste e tendo uma população de cerca de 40.000 (1966).

A principal parte residencial da cidade situa-se sobre as encostas dos cumes do leste e norte, com deslocamento para o cume sudoeste e acima da encosta nordeste de *Gebel er-Rumeida*, local do antigo *tell* de Hebrom. A cidade atual estende-se para o norte desde a ponta oeste do vale em ambos os lados de uma extensa rua, que forma a atual estrada para Jerusalém. O próprio vale da cidade é a poste mais baixa do Wadi Tuffa', Vale das Maçãs. Um grande número de nascentes e mananciais marca a paisagem, tornando-a certa de ocupação. Dois grandes poços (*birket*) com muros de pedra lapidada estão localizados dentro da área da cidade. Macieira, ameixeira, figueira, romãzeira, abricoteira e castanheira são encontradas em abundância; uvas, melões e vários vegetais são produzidos em profusão em função do rico solo do vale e terraços.

O principal marco na cidade atual é o Harâm el-Khalîl, a área sagrada dos árabes, que cobre a antiga caverna de Macpela, e Deir el-Arba'in, o tradicional lugar do sepultamento de Rute e Jessé.

Hebrom é listada cinqüenta vezes no AT, e cinco vezes seu antigo nome de Kirjath-Arba' (*tetrápolis*) é dado. Foi construída (reconstruída?) sete anos antes de Zoã (grego Tânis), no Egito (Nm 13.22), cerca de 1728 a.C., que é o período dos hicsos. Porém, escavações realizadas em 1964-1966 mostram que o *tell* sobre Gebel er-Rumeida já era ocupado em cerca de 3300 a.C. e desfrutou regularmente de contínua habitação até o presente (P. Hammond, *American Expedition to Hebron* [1966]. *Preliminary Report*, 1), que faz parecer que a construção mencionada é uma reconstrução, provavelmente sob os hicsos, visto que um muro do Médio Bronze II, com 9 m, de largura, foi descoberto na parte sudeste do que foi um antigo *tell*, agora obscurecido por terraços de videira e oliveira, mas com afloramentos de alvenaria visíveis aqui e ali.

Hebrom é o nome posterior para a área geral (Gn 23.19) nos dias de Moisés e incluía Manre, tradicionalmente localizada a cerca de 2,5 km ao norte de Hebrom, ao leste da estrada de Jerusalém, onde é o local de um templo construído por Constantino em memória da permanência de Abraão ali.



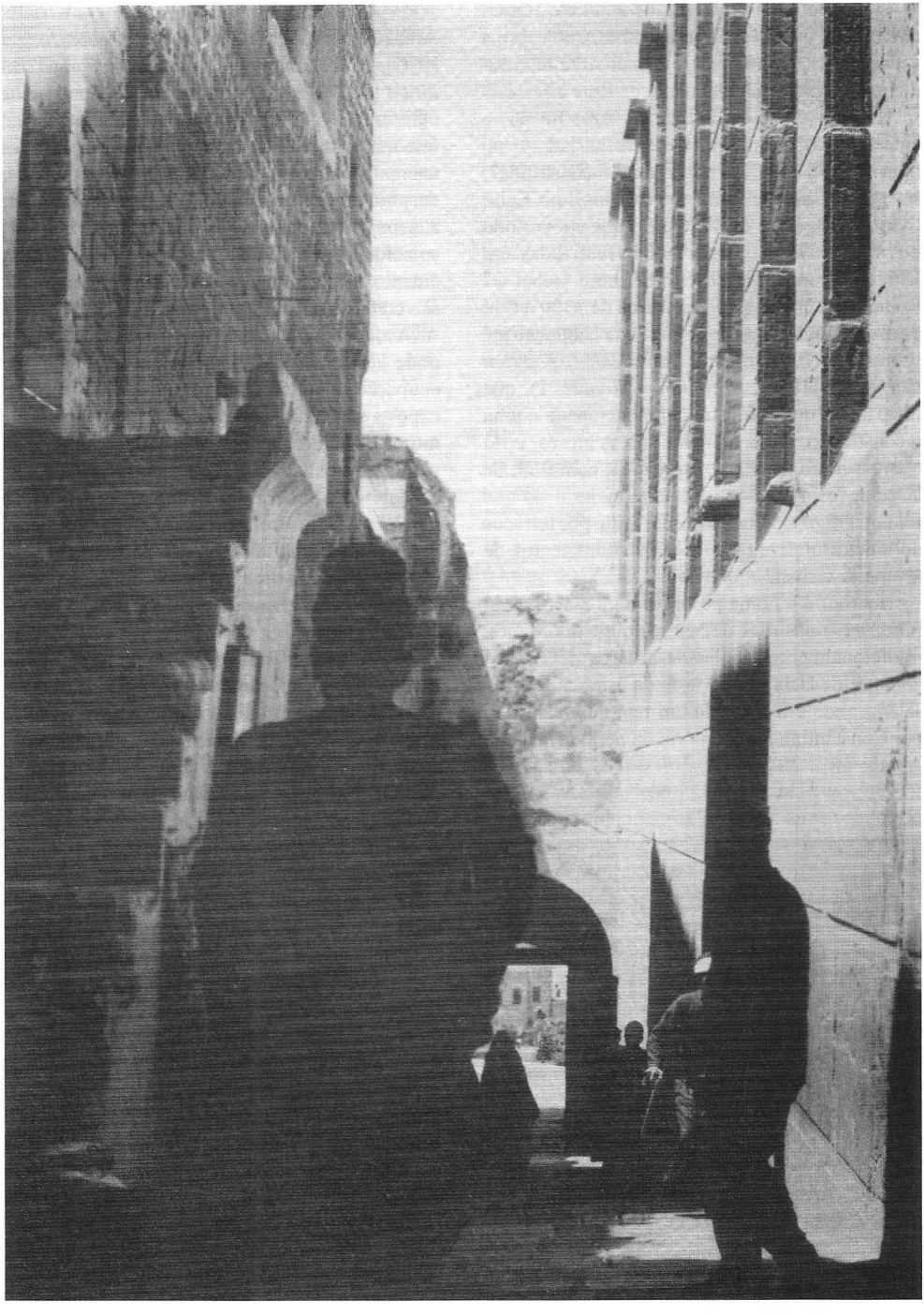
O nome mais antigo de Hebrom era Kirjath-Arba (Quiriate-Arba). Alguns (J. F. Moore, *Judges* [ICC], 23; F. Hommel, *The Ancient Hebrew Tradition* [1897], 232-234) consideram que o nome mais antigo quer dizer "tetrápolis", com base no fato que a forma do nome é uma forma hebraica anômala, indicativo de ser uma palavra emprestada, portanto, não um nome pessoal; a similaridade a Arba, o pai de Anaque (cp. Js 14.15), é uma coincidência e aqui um jogo de palavras. As quatro cidades que fizeram aliança (a saber, Hebrom) não são conhecidas, exceto Manre.

A arqueologia de Hebrom (Gebel er-Rumeida) pode ser resumida como segue. Evidência da ocupação calcolítica já em cerca de 3000 a.C. foi exposta no ângulo sudeste, a qual provaria ser o muro do Médio Bronze. Não muito longe, sob uma casa nova ao sul, foi encontrada evidência da habitação do Antigo Bronze I, mas fora do muro do Médio Bronze II. Este mede cerca de 9 m de largura, com uma grande parte da face sul exposta para mostrar as usuais imensas pedras não trabalhadas. O muro continuava pelo menos 100 m ao oeste.

Por volta de 60 m ao norte do muro do Médio Bronze II, a ocupação do Ferro I foi descoberta em uma importante casa do período da monarquia (11º-10º sécs. a.C.). Temporadas subseqüentes acrescentarão dados a esses períodos e algumas indicações podem levar às invasões de Senaqueribe e a destruição da região por Nabucodonosor.

A próxima ocupação foi do período helênico, mais surpreendente nos grandes trabalhos de cerâmica, com pelo menos dois fornos na parte oeste baixa e fora do muro do Médio Bronze II, e no lado norte do *tell* também. Nessa área, um notável sistema de depósito e armazenamento de água da era bizantina foi desenterrado apenas 30 cm abaixo do nível da terra. Entretanto, a maior quantidade de evidência de ocupação bizantina foi desenterrada abaixo dos vestígios árabes no limite leste de Er-Rumeida, uns 122 m ao leste do *tell*. Um extenso cemitério bizantino foi descoberto com artefatos típicos. Uma suntuosa casa muçulmana posterior cobriu parte dessa área e abaixo de seu pátio foram encontradas evidências da ocupação romana (ibid.). Todas as fases da ocupação islâmica até a era atual foram trazidas à luz.

Abraão mudou-se para Hebrom após a separação de Ló (Gn 13.18), quando Manre era conhecida como parte de Hebrom, esta sendo a identificação do autor bíblico do lugar pelo nome posterior. Abraão construiu ali o primeiro altar a Yahweh. Manre foi chamado nesse período pelo nome de



Sobre os degraus que levam à Mesquita em Hebrom. © *Lev*

Manre o amorreu (Gn 14.13) aliado de Abraão. Em seu 99º ano de vida Yahweh apareceu a ele em Manre (18.1ss), com os dois anjos. Aqui, "planícies" deveria ser *'el"n*, terebinto, ou árvore alta de algum tipo, não um carvalho. Não obstante os antigos carvalhos nos arredores de Hebrom são chamados de carvalhos de Manre tradicionalmente associados a Abraão: um próximo ao local tradicional de Manre, e outro na margem oeste do Wadi Tuffa na área da Igreja Ortodoxa Russa. Entretanto a palavra "carvalho", usada para algumas árvores nessa área, não é o carvalho em si, mas outro tipo, possivelmente o terebinto. Em Manre, Abraão "presumiu" pleitear com Yahweh para poupar Sodoma (18.23), estabelecendo-o como o "amigo de Deus".

O nome de Hebrom foi mudado para Quiriate-Arba (Gn 23.2; *veja acima*), novamente identificada pelo nome posterior de Hebrom. Aqui Sara morreu e Abraão comprou a caverna de Macpela (23.17), que era oposta a Manre, de Efrom o heteu, uma das minorias hititas na área. Nesse período eles tinham substituído os amorreus dos capítulos 13, 14. Ali ele enterrou Sara e Jacó enterrou Lia, como Isaque e Rebeca antes dela (49.31); ali José enterrou Jacó (50.13).

Nos dias do êxodo, espiões foram enviados à região e do ribeiro de Escol, em Hebrom, levaram o maravilhoso cacho de uva sobre uma vara (Nm 13.22-24). Por seu valor e constância (cp. Js 14.9) foi dada a Calebe a área de Hebrom (14.13), mas a cidade tornou-se uma cidade de refúgio. Sansão carregou as portas de Gaza para Hebrom (Jz 16.3).

Davi estabeleceu-se em Hebrom após a morte de Saul (2Sm 2.1) e de lá governou Judá por sete anos e meio antes de ser ungido rei sobre todo Israel (5.4,5). Depois disso, ele mudou-se para Jerusalém. Contudo foi de Hebrom que Absalão iniciou sua revolta (15.7ss), talvez considerando que ele teria apoio mais forte para sua rebelião ali. Em seus próprios dias, Roboão fortificou Hebrom, possivelmente em perspectiva do ataque do Egito por Sisaque.

As próximas referências a Hebrom são do período macabeu, pois Judas Macabeu derrotou os edomitas que tinham invadido o Neguebe de Edom e estabeleceram-se até ao norte de Hebrom. Herodes erigiu o muro (Haram) sobre o antigo cemitério de Abraão; a alvenaria "herodiana" é claramente distinguível da obra posterior. Pilastras adornam os muros, uma peculiaridade distinta, e o trabalho muçulmano começa acima deles.

O islamismo fez de Haram um local sagrado, porque se diz que Maomé passou por ele em sua viagem noturna ao céu. Haram passou ao controle muçulmano após as conquistas árabes.

No séc. 19 d.C., Guy le Strange resumiu alguns dos relatórios de dez visitantes anteriores a Hebrom, um dos quais, em 1172 d.C., declarou que ele viu os corpos de Abraão, Isaque e Jacó. Em 1168 Hebrom passou a ser o local de um bispado, mas retornou ao domínio árabe em 1187, nas conquistas de Saladino. O corpo de José pode ter sido removido de lá por volta de 1395, conforme registrado por Ibn Battuta. Cenotáfios dentro de Haram estão, segundo a opinião geral, sobre as sepulturas dos corpos. História e tradição combinam assim na designação destes como a caverna de Macpela, onde Abraão e outros foram sepultados.

BIBLIOGRAFIA. E. Robinson e E. Smith, *Biblical Researches in Palestine*, II (1841), 431-446; T. Wright, org., *Early travel in Palestine* (1848); F. Hommel, *The Ancient Hebrew Tradition* (1897), 232-234; L. H. Vincent, "Le Sepulture des Patriarches d'après la Bible", RB (1929); E. F. Bishop, "Hebron, City of Abraham, the Friend of God", JBR, XVI, 94-99; C. D. Matthews, *Palestine, Mohammedan Holy Land* (1949); E. Mader, *Mambre* (1957).

H. G. Stigers

HÉFER (חפר). 1. Chefe de uma família da tribo de Manassés, chamada heferitas (Nm 26.32; 27.1; Js 17.2,3).

2. Um homem ou família da tribo de Judá (1Cr 4.6).

3. Um dos valentes de Davi (1Cr 11.36).

4. Uma cidade real cananita, cujo rei foi derrotado por Josué (Js 12.17). Não foi identificada.

5. Um dos distritos administrativos de Salomão (o terceiro); estava sob a jurisdição de Ben-Hesede (1Rs 4.10). Não identificada.

S. Barabas

HEFZIBÁ (חפצי-בה, *o meu prazer está nela*). 1. A esposa do rei Ezequias, e a mãe de Manassés (2Rs 21.1).

2. Nome simbólico de Sião (Is. 62.4 ARC). A tradução da ARA é "Minha Delícia".

HEGAI (הגא, הגי). Mordomo de Assuero e guarda das mulheres das quais o rei pretendia escolher uma rainha para substituir Vasti (Et 2.3 [BJ Egeu], 8,15).

HEGEMÔNIDA (Ἡλεμονίδης). Um oficial sírio, designado pelo rei Antíoco para o comando do distrito de Ptolemaida a Gerar, na época em que o rei foi forçado a retornar para Antioquia para lidar com uma revolta de Filipe (162 a.C.). A tradução da KJV é "governador principal" (2Mac 13.24).

HEGLAM (חגלם, RSV apenas, *ele os levou ao exílio*). Filho de Eúde; o pai de Uzá e Aiúude (1Cr 8.7). O nome é dado como uma alternativa de Gera. A BJ tem "os conduziram"; a NVI tem "os deportou".

HELA (חלאה, *colar*). Uma das duas esposas de Asur, descendente de Judá e "pai" de Tecoa (1Cr 4.5,7).

HELÃ (חילם). O lugar para o qual os siros, sob Hadadezer, retiraram-se e foram derrotados por Davi (2Sm 10.16,17), após Joabe inicialmente os ter surrado diante da cidade dos amonitas. A localização é incerta, embora Ezequiel 47.16 LXX, indique sua localização ao norte de Damasco em direção a Hamate. É possivelmente idêntica a Alimas (moderna 'Alma), mencionada em 1 Macabeus 5.26 e nos textos de execração egípcios (c. 1850 a.C.), sul de Damasco, em Haurã.

J. B. Scott

HELBA (חלבה). Uma cidade de Aser da qual Israel não pôde expulsar os cananitas (Jz 1.31). Semelhança nas consoantes e localização levam muitos estudiosos a identificarem Alabe (1.31) e Maalabe (Js 19.29) com Helba em Khirbet el-Mahalib, 8 km ao norte de Tiro, no litoral.

HELBOM (חלבון). Uma cidade mencionada na lamentação sobre Tiro por Ezequiel (Ez 27.18). Dali o vinho era importado para Tiro por comerciantes de Damasco. É identificada com a hodierna Halbun, 20 km ao norte de Damasco. A área é famosa desde os tempos antigos por seus vinhos de excelente qualidade, preferidos até pelos reis (Strabo XV. 735).

J. B. Scott

HELCAI (חלקי, talvez uma abreviação de *Helquias, Yahweh é minha porção*). O chefe de uma casa sacerdotal de Meraiote, nos dias de Joiaquim o sumo sacerdote (Ne 12.15). Ele retornou com Zorobabel.

HELCATE (חלקת). Um lugar para marcar a fronteira de Aser (Js 19.25). Era uma das quatro cidades da tribo de Aser que foram designadas à família levita dos gersonitas (21.31). Em 1 Crônicas 6.75, é apresentada uma grafia variante "Hucoque". É mencionado pela primeira vez em escritos seculares de c. séc. 15 a.C. Provavelmente o local possa ser identificado com Khirbet el-Harbaj, 20 km ao sul de Aco e 45 km ao oeste da extremidade sul do Mar da Galiléia.

J. B. Scott

HELCATE-HAZURIM (חלקת הצרים, *campo do gume da espada*). O lugar onde doze homens de Joabe lutaram até a morte com um número igual das forças de Abner (2Sm 2.16). A LXX traduz o nome "campo dos conspiradores", como se viesse da raiz hebraica צדה, "ficar de emboscada", em vez de צר, "gume de pedra lascada". Outros sugerem a raiz hebraica צד, "lateral"; traduzido por "campo das laterais", observando o lugar onde cada um foi golpeado. A localização é próxima o açude de Gibeom, um local escavado e identificado.

J. B. Scott

HELCIAS. Forma usada pela BJ para Hilquias em 2 Reis 22.8.

HELDAI (חלדי). 1. Um netofatita, descendente de Otniel; um dos homens valentes de Davi (2Sm 23.29; 1Cr 11.30; 27.15).

2. Um capitão da guarda do Templo para o turno do décimo segundo mês (1Cr 27.15). Helebe em 2 Samuel 23.29 deve ser um erro. Soletrado Helede em 1 Crônicas 11.30, mas "Heldai" é sustentado por Zacarias 6.10. Tanto "Heldai" quanto "Helede" são provenientes da mesma raiz, de modo que cada um pode estar certo.

3. Um dentre um grupo de judeus que trouxe ouro e prata da Babilônia para ajudar os exílilados que retornaram com Zorobabel (Zc 6.10). Desses presentes uma coroa deveria ser feita para Josué, o sumo sacerdote (Zc 6.10,14). No versículo 14 a Almeida tem Helém.

S. Barabas

HELEBE. *Veja* Heldai, 1.

HELEDE. Forma alternativa de Heldai.

HELEFE (חֶלֶף). Um lugar na fronteira sul de Naftali, um pouco ao nordeste do Monte Tabor (Js 19.33). O local pode ser Khirbet 'Arbathah.

HELÉM (חֵלֶם). Um bisneto de Aser (1Cr 7.35 BJ Hélem), chamado de Hotão no versículo 32.

2. Zacarias 6.14 (KJV, ASV), *veja* HELDAI, 2.

HELENISMO, HELENISTAS (Ἑλληνισμός, *Helenismo, imitação dos gregos*; Ἑλληνιστής, *helenista, um judeu que fala grego*). Helenismo é uma devoção aos antigos pensamento, costumes e estilo de vida grego.

Alexandre o Grande, que foi instruído por Aristóteles, dedicou sua vida a conquistar o mundo pela difusão da cultura grega. Ele estava convencido da superioridade do modo de vida grego, e levou consigo em suas campanhas cópias da Ilíada e da Odisséia de Homero. No verão de 334 a.C. ele entrou na Ásia Menor e já no outono de 333 a.C. ele entrava na Síria e tinha conquistado toda a Síria e Palestina, e depois o Egito durante o inverno de 332/331 a.C. Em 331 a.C. o Império Persa estava nas mãos dele. Ele morreu em 323 a.C. e o império caiu nas mãos de seus generais. Seus onze anos de conquistas mudaram o curso da história, introduzindo um novo estilo de vida que afetou todas as nações conquistadas, até mesmo a nação judaica.

Alexandre e seus sucessores derrubavam a antiga instituição nacional, política, cultural e religiosa e introduziam a cultura grega ao estabelecerem novas colônias e cidades gregas, por intermédio da rápida difusão do Koiné ou grego comum e também por meio de casamentos de gregos com asiáticos.

De acordo com Josefo, o relacionamento de Alexandre com os judeus, tanto na Palestina (*Ant.* xi. 8. 5 § 329-339), quanto em Alexandria (*War* ii. 18. 7 § 487,488; *Apion* ii 4 § 35) era amigável. Após a morte de Alexandre até 198 a.C. os judeus estiveram sob a influência de Ptolomeu. Durante esse período eles foram tratados com consideração, particularmente em Alexandria, onde os ptolomeus, tentando concorrer com Atenas, encorajavam estudiosos e escritores de cada nação a ajudá-los a alcançar seus objetivos. Os ptolomeus instituíram a maior biblioteca no mundo, fundaram sociedades eruditas e estabeleceram escolas para ensinar a cultura e a língua gregas. Foi essa influência que levou os judeus alexandrinos, no 3º séc., a traduzirem a Bíblia para o grego.

A influência ptolemaica sobre a Palestina terminou com sua derrota pelos selêucidas, em 198 a.C. Os selêucidas obtiveram controle sobre a escolha do sumo sacerdócio, o que permitiu a penetração de alguma influência helênica. Porém, com os selêucidas tentando impor sua forma de vida, os judeus finalmente resistiram a essa influência, que por fim levou à Guerra Macabeana no início de 168 a.C. (*veja* MACABEUS). Mas apenas três décadas depois João Hircano fez um pacto com os selêucidas, e desde então pode ser vista alguma influência do helenismo na Palestina, indo até o período da invasão romana, em 63 a.C. A influência helenista continuou com os governadores romanos e herodianos.

A defesa do helenismo pode mais prontamente ser vista entre os judeus alexandrinos, especialmente entre alguns de seus filósofos como Filo, que adotou a interpretação alegórica que levou ao sacrifício da verdade no AT sobre o altar da filosofia pagã.

A influência helênica pode ser vista no começo da história da igreja (At 6.1; 9.29; leitura variante em 11.20). Em Atos 6.1 há uma disputa na comunidade cristã primitiva em Jerusalém entre os hebreus e os helenistas (ARC "gregos"), porque as viúvas do grupo helênico eram negligenciadas na distribuição diária do fundo comum de bens. O problema é identificar esses helenistas. Observando o contexto, pode-se notar em Atos 2.5-11, que os judeus de várias regiões de todo o Oriente Próximo e Médio tinham se reunido em Jerusalém para a observância do Pentecostes. Esses judeus estrangeiros foram capazes de entender a mensagem dos discípulos em sua própria linguagem, e sem dúvida uma das línguas era o grego. Conseqüentemente, em Atos 6.1 se refere aos judeus que falavam grego em oposição aos judeus que falavam o aramaico.

Alguns acham que os helenistas se referem aos gregos (i.e., não-judeus), mas isso não é provável, porque (1) o contexto de Atos 1-5 é a difusão da igreja entre os judeus na Judéia; (2) a admissão dos gentios na igreja marca uma nova fase que começa em Atos 10; 11; (3) o conflito posterior da igreja com respeito à admissão dos gentios sem circuncisão (At 15) teria sido inútil se os gentios fossem admitidos na igreja no começo; e (4), a referência aos helenistas em Atos 9.29 não faz sentido se ela significa "gregos", pois Paulo não discutiu com os gentios em Jerusalém.

Com respeito à leitura em Atos 11.20, a palavra Ἕλληνας tem uma pequena margem sobre a variante e o contexto indica claramente gregos, pois são os judeus que falavam o grego em 11.19 que pregam aos gregos e gentios em 11.20.

BIBLIOGRAFIA. W. W. Tarn, *Hellenistic Civilization*, 2 ed. (1930); H. J. Cadbury, "The Hellenists", BC, V (1933), 59-74; E. C. Blackman, "The Hellenist of Acts vi. 1", ExpT, XLVIII (1937), 524, 525; M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World* (3 vols; 1941); F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 2 ed. (1952), ad loc.; M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church* (1958), 1-19; C. F. D. Moule, "Once More, Who Were the Hellenists?" ExpT, LXX (1959), 100-102; A. J. Toynbee, *Hellenism. The History of Civilization* (1959); V. Tcherickover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, trad. por S. Applebaum (1959); F. C. Grant, "Hellenists", IDB II (1962), 580; D. S. Russell, *The Jews from Alexander to Herod* (1967); B. Reicke, *The New Testament Era*, trad. por D. E. Green (1968), passim; H. Windisch, "Ἕλλην", TDNT, II (1968), 511, 512; F. F. Bruce, *New Testament History* (1969), 217, 218, passim; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, trad. por B. Noble et al., 14 ed. (1971), ad loc.; A. Momigliano, L. H. Feldman e H. A. Fischel, "Hellenism", *Encyclopaedia Judaica*, VIII (1971), 290-303.

H. W. HOEHNER

HELEQUE 1. חילך, a tradução da RSV e NVI do hebraico em Ezequiel 27.11. Almeida e BJ trazem "teu exército", da raiz hebraica חיל (*força, exército*), neste caso a letra final deve ser considerada a forma feminina do pronome "tu". Se a palavra se refere a um lugar, é provavelmente o nome assírio para a original "Cilícia", ao norte das montanhas Taurus. Esses cilícios eram famosos por seu caráter guerreiro e se encaixam como mercenários de Tiro. J. Simons (*Geographical and Topographical Texts of the OT*) considera improvável a palavra se referir a um lugar, e a LXX favorece essa opinião, e traduz a palavra da mesma forma que a KJV, ASV e Almeida. É encontrado em registros antigos o nome "Hilakku" para Cilícia.

2. חלק, (*porção, sorte*) filho de Gileade da tribo de Manassés. Ele pertencia à família dos helequitas (Nm 26.30). Sua linhagem remonta até José, o pai de Manassés (Js 17.2).

J. B. SCOTT

HELER (חלם) Uma família da tribo de Aser (1Cr 7.35; KJV e VSS brasileiras Helém; RSV Heler erroneamente). *Veja* HELÉM, 1.

HELES (חלץ). 1. Um dos valentes de Davi (2Sm 23.26; 1Cr 11.27). Chamado de um "paltita" em 2 Samuel 23.26, mas um "pelonita" em 1 Crônicas 11.27. Provavelmente a segunda forma seja correta.

2. O chefe do 7º turno no período de Davi (1Cr 27.10). Ele também é chamado de um "pelonita" e geralmente é identificado com o precedente.

3. Uma família da tribo de Judá (1Cr 2.39); do clã dos jerameelitas.

S. BARABAS

HELI (Ἡλει, עלי). 1. O pai de José na genealogia de Jesus (Lc 3.23).

2. Um ancestral de Esdras (2Esd 1.2, RSV Eli).

HELIODORO (Ἡλιόδωρος, *presente de Hélio* (o deus do sol). O primeiro ministro do rei Selêuco IV, Filopator (187-175 a.C.). Ele tentou, sem sucesso, saquear o tesouro do Templo em Jerusalém (2Mac 3). Um judeu chamado Simão teve uma desavença com o sumo sacerdote Onias, e porque não pôde obter seu desejo decidiu, por vingança, dizer a Apolônio, o governador da Fenícia e Celessíria, que havia muito tesouro no Templo em Jerusalém, o qual poderia facilmente ser acrescentado às posse de Selêuco, o rei da Síria, que na ocasião estava no controle da Palestina. Quando Apolônio informou ao rei o que Simão lhe dissera, o rei imediatamente enviou Heliodoro, seu principal ministro, para tomar posse do dinheiro. Quando ele chegou os judeus lhe disseram que o dinheiro pertencia principalmente às viúvas e órfãos, que o tinham depositado lá para proteção, e que seria sacrilégio tomá-lo. Quando Heliodoro adentrou a tesouraria com um guarda-costas, teve ali uma grande visão, um cavaleiro sobre um cavalo enfeitado com magnificência, e dois homens jovens, fortes e esplendidamente vestidos. O cavalo atingiu Heliodoro com seus cascos e os jovens o açoitaram impiedosamente. Seus homens o levaram para fora, sobre uma maca, excessivamente machucado e rogaram a Onias para poupar sua vida. O sumo sacerdote orou por ele e ele se recuperou. Após oferecer um sacrifício e fazer votos agradáveis a Deus, ele retornou à Síria.

O Quarto Livro dos Macabeus 4 narra a mesma história, mas com a importante diferença de que Selêuco não enviou Heliodoro, mas Apolônio, para saquear o Templo.

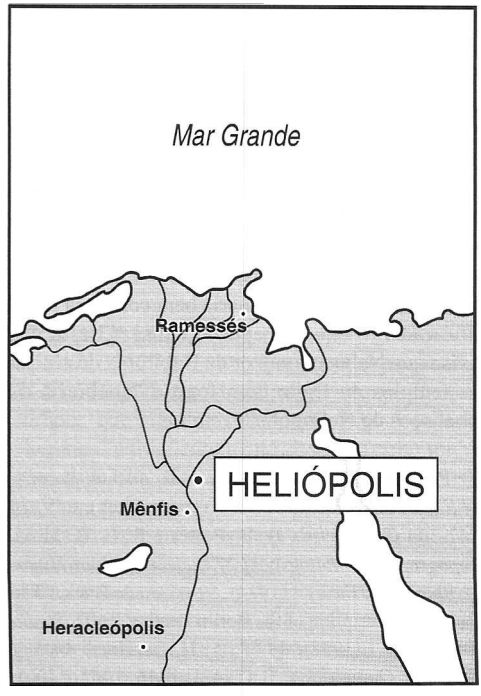
Embora que Heliodoro tenha sido criado com Selêuco quando eram crianças, em 175 a.C. ele o matou e tentou apoderar-se do trono, mas foi

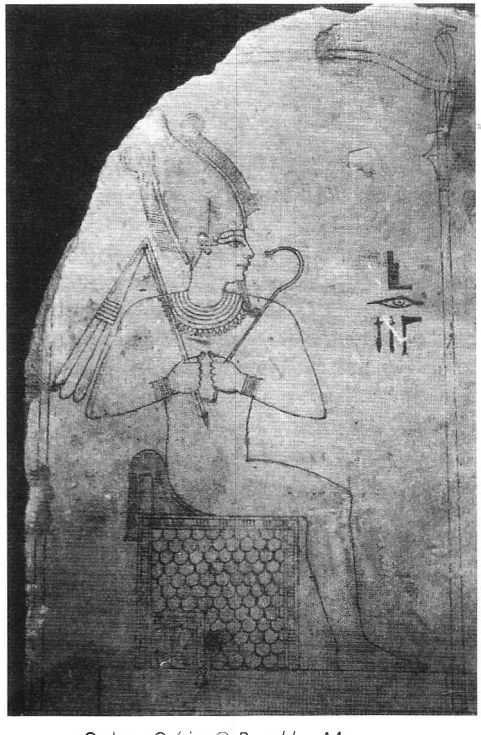
expulso por Eumenes de Pérgamo e seu irmão Átalo; e Antíoco IV (Epífanes), o irmão de Selêuco, ascendeu ao trono. Foi esse Antíoco cuja tentativa de helenizar os judeus levou à guerra macabeana, que terminou com a libertação do controle Sírio.

S. Barabas

HELIÓPOLIS (heb. כן do egípcio *'Iwnw*; LXX Ἡλιουπόλεος, *cidade do deus do sol*; Almeida Bete-Semes, Jr 43.13). Antiga cidade egípcia consagrada ao deus do sol Rá (q.v.) cujo local concentra-se em Tell-el-Hisn próximo a El Matarieh, a cerca de 16 km ao nordeste do Cairo.

Heliópolis alcançou proeminência primeiro no Reino Antigo (Era da Pirâmide) da história egípcia, quando os faraós utilizavam um símbolo solar (*veja* Pirâmide) para seus túmulos e adotavam o título "Filho de Rá". Os reis da quinta dinastia podem ter vindo de Heliópolis como uma extensão subordinada da quarta dinastia (sumos sacerdotes ali). Porém, a principal influência de Heliópolis no Egito era menos sobre o plano político do que sobre o religioso — o sistema teológico e usos cúlticos elaborados ali influenciaram profundamente a religião do Egito em geral. Identificada com o deus criador local Aton, Rá era o chefe de uma "família" de nove deuses ('Grupo de nove') entre os quais os teólogos de Heliópolis incluíram habilmente o deus funerário Osíris, o principal antagonista de Rá no Reino Antigo posterior. Assim o principal templo em Heliópolis era o de Rá, ou Rē-Atum (Rá-Aton), sendo o local marcado pelos vestígios de um grande muro e pelo único obelisco remanescente de Sesostris I (décima segunda dinastia, c. 1940 a.C.). Este último reconstruiu o grande templo de Rá (Berlin Leather Roll) — sem dúvida da estrutura na qual o sogro de José, Potífera, subseqüentemente serviu como "sacerdote de On" (sumo sacerdote em Heliópolis ?), uma associação refletida por seu nome ("presente de Rá", *veja* Potífera), Gênesis 41.45,50; 46.20. Os maiores faraós do Reino Novo (c. 1550-1070 a.C.) adornaram os templos de Heliópolis. As obras de Tutmés III incluíram os dois obeliscos bem conhecidos, agora em Nova York e Londres ("Agulha de Cleópatra"). Sob Ramsés III, Heliópolis ocupava o segundo lugar, abaixo apenas de Tebas em sua riqueza de dotes reais (*Papyrus Harris I*). Entre outros edifícios, foram erguidos obeliscos também por Amenotepe II, Seti I (agora em Roma), e Ramsés IV; esses eram hastes delgadas com topos de pirâmide consagrados ao deus do sol. Até aos dias





O deus Osíris. © *Brooklyn Museum*

de Heródoto Heliópolis permaneceu importante, mas depois disso caiu em declínio. Antes do seu tempo, três passagens do AT pertencentes aos 8º e 7º sécs. a.C., parecem se referir a Heliópolis. A cidade da destruição (ou: Cidade do Sol, *veja* Sol, Cidade do) em Isaías 19.18 possivelmente seja Heliópolis. O julgamento de Ezequiel sobre o Egito (30.17) inclui 'Áven', talvez um trocadilho ("mal") para On (Heliópolis). Sua associação com Bubastis (Pi-Besete, mesmo v.) e Mênfis (Nofe, v. precedente ARC) combinaria bem com essa identificação. Semelhantemente, Jeremias (43.13 RSV) avisa que Nabucodonozor da Babilônia destruiria os templos do Egito com fogo e "quebraria os obeliscos de Heliópolis". *Veja* On.

BIBLIOGRAFIA. J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, I (1906), §§ 498-506 (cp. de Buck), e IV, §§ 247-304 (Pap. Harris I); B. Porter e R. L. B. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Etc.*, IV (1934), 59-65; A. de Buck, "The Building Inscription of the Berlin Leather Roll", *Studia Aegyptiaca* I (1938), 48-57; A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, II (1947), 144*, 146* (:400); H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten* (1956), 214-286; P. Montet, *Géographie de l'Égypte Ancienne I* (1957), 155-171 e figs. 17-19; W. Helck, *Materialen zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reiches* 1 (1960), 124-130; H. Kees, *Ancient Egypt, A Cultural Topography* (1961), 147-182 passim.

K. A. Kitchen

HELOM (חלון, חלן). O pai de Eliabe, o príncipe de Zebulom no primeiro censo (Nm 1.9; 2.7; 7.24,29; 10.16).

HEM (חן, *favor*). O filho de Sofonias; mencionado entre aqueles que deveriam ser lembrados pelas coroas deixadas no Templo (Zc 6.14). A BJ menciona apenas "para o filho de Sofonias". Todas as versões trazem Josias no v. 10.

HEMÃ (*fiel*). 1. Neto de Judá por intermédio de Zera (1Cr 2.6). Ele é listado como um dos homens sábios mais notáveis, embora Salomão fosse mais sábio.

2. O primeiro dos três levitas que Davi estabeleceu para liderar os serviços musicais (1Cr 6.33). Ele era "o vidente do rei e cujo poder Deus exaltou segundo as suas promessas" (1Cr 25.5) e tinha 14 filhos e 3 filhas.

3. O Salmo 88 é atribuído a Hemã o ezraita, e se "ezraita" significa "zeraita", como muitos pensam, ele pode ser o mesmo de 1 acima.

4. Nome de Homã na NVI.

HEMORRAGIA. Sangramento ou o fluxo de sangue proveniente de uma ruptura na continuidade de um vaso sangüíneo, seja por ferimento ou fragilidade das paredes deste vaso.

A mulher que tinha uma emissão ou fluxo de sangue há doze anos (Lc 8.43,44), sem dúvida tinha uma grave hemorragia recorrente todo mês em conexão com seu ciclo menstrual, por causa de um tumor fibroso no útero, uma condição prontamente tratada hoje por meio de cirurgia (*Veja* Doenças na Bíblia).

BIBLIOGRAFIA. A. R. Short, The Bible and Modern Medicine (1953), 30, 31.

P. E. Adolph

HEMORRÓIDAS. *Veja* Tumor.

HENA (Cidade, חנע**).** Uma das seis cidades cujos deuses não as salvaram dos exércitos de Senaqueribe, conforme ostentado por Rabsaqué (2Rs 18.24). A cidade é mencionada novamente em 2 Reis 19.13 e Isaías 37.13, onde os reis de cinco cidades são expostos ao ridículo. Em ambas as passagens a intenção de Rabsaqué era abalar a confiança de Ezequias no Senhor quando os exércitos de Senaqueribe reuniram-se diante de Jerusalém. A localização é desconhecida.

J. B. Scott

HENA (Planta, כפר**).** Na ARC é chamada de "cacho de Chipre". Hena, um arbusto chamado de alfena egípcia, é mencionado em Cântico dos Cânticos 1.14 e 4.13. A *Lawsonia inermis*, um arbusto com odor de rosa e com flores cor de rosa, é amplamente cultivado no Oriente como uma planta corante. As folhas são transformadas em pó e a seguir em pasta, ou a folhagem é exportada e utilizada em cosméticos. O hebraico *kôper* é chamado de "kenna" no Egito e "hena" na Pérsia, e é conhecido por esse nome nos países que falam o inglês e o português. A tradução de Moffatt de Cântico dos Cânticos 1.14, "Meu amado é meu cacho de flor de hena" é muito realista.

A hena era usada para colorir unhas da mão e do pé e até as pontas dos dedos de vermelho ou laranja. Era usada nas barbas dos homens e nas crinas e rabos dos cavalos, e até mesmo nas solas dos pés das meninas.

W. E. Shewell-Cooper

HENADADE (חנדד, provavelmente *favor de Hadade* [divindade do tempo]). Chefe de uma casa de sacerdotes que ajudou a reconstruir o Templo sob Zorobabel (Ed 3.9), auxiliou na reconstrução do muro de Jerusalém no período de Neemias (Ne 3.18,24), e assinou a aliança de Esdras (Ne 10.9).

HENDÃ (חמדן). Filho do principal clã de Disom; descendente de Seir; ancestral de um subclã nativo horeu em Edom (Gn 36.26). Em 1 Crônicas 1.41 o nome aparece como Hanrão (BJ Hamrã).

HENOC. Forma de Enoque na BJ em 1 Crônicas 1.3.

HERA (κισσος). "Quando se celebrava a festa de Baco, constrangiam-nos a ir pelas ruas coroados de hera em louvor do mesmo Baco" (Tradução da Vulgata pelo Pe. Figueiredo) (2Mac 6.7). Essa planta é, sem dúvida, a *Hedera helix*, uma planta trepadeira. É encontrada nas paredes e nas pedras na Terra Santa e está relacionada a Baco, o deus do vinho.



Hena

Na antiga Roma, um ramo de hera era pendurado na porta externa de toda taverna na qual se vendia vinho. Esse sinal era semelhante aos mastros coloridos e listrados que ficam do lado externo das barbearias em alguns países.

Os gregos dedicavam a hera a Baco e os israelitas, portanto, detestavam entrar num templo onde Baco era adorado carregando essa planta, a hera.

W. E. Shewell-Cooper

HERANÇA (Palavras), (נחלה, que significa *bens herdados*, Jó 27.13; ירשה, que significa *possessão*, Sl 61.5; מורשה que significa *possessão*, Êx 6.8; κλῆρος que significa *sorte*, 1Pe 5.3). A palavra "herança" é freqüentemente alternada pelas traduções da Bíblia com a expressão "bens herdados". As duas palavras hebraicas básicas usadas (*veja* acima) trazem uma pequena diferença quanto ao significado básico. נחלה pode referir-se a propriedade ou bens móveis, patrimônio. A raiz *yarash* tende a enfatizar um pouco mais a verdadeira posse. A palavra grega κλῆρος traz o significado básico de "porção" ou "parcela".

Em algumas das versões modernas, há uma tendência ao uso de "herança" para enfatizar questões espirituais (Dt 9.26; Js 18.7) e ao uso de "bens herdados" em contextos que lidam com questões materiais (Nm 36.9; Dt 10.9). Todavia nem sempre é possível uma distinção clara.

G. Giacumakis Jr.

HERANÇA (Conceito) (נחפה, *herança*; מורשה, *posse*; κληρονομία, *herança*).

1. Antigo Testamento. Nas narrativas patriarcais, os princípios da herança estão atrelados ao "direito de primogenitura". O filho primogênito, que era a força do pai, "as primícias do meu vigor", como o ancião Jacó descreve seu filho Rúben (Gn 49.3), gozava de privilégios, consideração e deveres especiais (44.33). Parece claro que ele assegurava, por meio desse direito, uma porção dobrada dos bens de seu pai (Dt 21.17). Parece também que, segundo a determinação do pai, essa posição especial poderia ser perdida (Gn 49.3,4; 1Cr 5.1). Esaú negociou seu direito de primogenitura por comida, em desdém a ele (Gn 25.29-34), e Isaque, num momento de discernimento, compreendendo que agiam sobre ele forças que estavam além de seu controle, transferiu a bênção do primogênito para o outro filho, confirmando aquilo que ele inconscientemente havia feito (27.33; Hb 12.16);

portanto existe um empenho para assegurar a proteção para o primogênito legal, no caso de um capricho ou iniqüidade do pai, na passagem já mencionada (Dt 21.15-17). Em decorrência disso, se os antigos princípios eram observados nas famílias conservadoras na Palestina, na época do NT, a porção que coube ao filho pródigo (Lc 15.12) era de apenas um terço do patrimônio, e foi dada de acordo com algum costume que permitia ao filho mais novo receber o seu quinhão antecipadamente, e buscar a sua sorte em outras terras. A ira de Sara contra o filho de Hagar, Ismael (Gn 21.10), parece mostrar que os filhos de outras mulheres, além dos da esposa, poderiam reivindicar uma participação na herança (Jz 11.2). Pode-se conjecturar sobre como isso funcionava na realidade, pois havia uma evidente tensão em relação aos direitos de herança dos filhos de um segundo casamento.

Consideráveis ilustrações sobre a importância da transmissão da herança regular podem ser encontradas nos registros das civilizações contemporâneas à época dos patriarcas bíblicos. Acredita-se que os patriarcas, tendo se emancipado de uma sociedade urbana, levaram consigo algumas das obrigações legais intimamente relacionadas aos membros de um antigo estado. Nos tabletes de Nuzi, por exemplo, a herança se revela como uma questão de suprema importância legal. A propriedade era teoricamente inalienável, e complicadas leis de adoção eram necessárias para evitar a transferência de bens. J. A. Thompson menciona alguns pormenores e documentos interessantes (*The Bible and Archaeology*, 27-31). É evidente que a lei hebraica, quando Moisés começou a formular suas disposições, tinha muito para ordenar e regulamentar.

Ela foi elaborada com brevidade e clareza. Se um homem morresse sem ter deixado filhos para o suceder, a herança iria para as suas filhas, se ele as tivesse; na falta das filhas, a seus irmãos; na falta de irmãos, a seus tios pelo lado paterno, ou para seu parente mais próximo (Nm 27.8-11). Havia uma importante prescrição: se a herança caísse a uma filha, era obrigação dela contrair casamento dentro da tribo, um dispositivo elaborado para manter estável e íntegra a propriedade tribal (36.6). É plausível sugerir que nessa legislação social resida a explicação para as variações genealógicas entre os evangelhos de Mateus e Lucas. Mateus e Lucas, tendo acesso às mesmas informações e escrevendo na mesma época, não se contradizem conscientemente. É patente que as duas genealogias foram construídas segundo linhagens diferentes. Mateus dá a linhagem de José, embora deixe claro que Jesus não era filho de José, porque José foi reconhecido legalmente como pai de Jesus, um aspecto importante em relação à lei. Era também necessário, de acordo com a legislação sobre a herança mencionada nos últimos capítulos de Números, estabelecer e registrar o fato de que Maria tinha cumprido suas obrigações ao se casar com um membro de sua tribo. Uma hipótese razoável, portanto, sugere que a genealogia fornecida por Lucas seja a de Maria. A José, e não a Maria, é atribuída a descendência de Eli, pois José legalizou a herança de Maria segundo os dispositivos legais registrados em Números 27.1-11 e 36.1-13. É provável que informações mais completas e precisas determinassem alguns procedimentos a serem adotados nesses casos.

Um aspecto notável da lei hebraica sobre a herança era que a viúva não tinha direitos, pois ela era considerada quase como uma parte da herança. No caso de um homem morrer sem filhos, seu irmão poderia desposar a viúva e proporcionar herdeiros ao falecido (Gn 38.8,9; Dt 25.5-10; Mt 22.23-25). Era possível a transferência desse direito ou obrigação para o parente de sangue mais próximo. A história de Rute foi construída em torno desse tema. Noemi tinha passado da idade de ter filhos. Rute tomou o seu lugar e Boaz aceitou o complicado processo de adquirir o direito de desposá-la (Rt 2.20; 3.9-13; 4.1-12).

A herança de terras era observada cuidadosamente. A terra não podia, por exemplo, de acordo com a lei levítica (Lv 25.23,24) ser alienada para sempre. Se fosse vendida, podia ser resgatada pelo parente mais próximo (25.25). Portanto, a oferta feita por Acabe a Nabote, de comprar sua vinha, era uma violação flagrante da lei (1Rs 21.3). A própria terra de Canaã era tida como a herança de toda uma nação (Êx 15.17; Js 21.19). A aliança abraâmica (Gn 12.7; 15.18-21) menciona uma terra a ser possuída, assim como uma descendência a possuí-la. Israel nunca duvidou de que essa terra lhe pertencia, de que a sua posse era legítima, e embora nunca a tenha possuído até o pleno limite de suas fronteiras prescritas, sustentava firmemente o pensamento de que intrusos não tinham o direito de estar ali e, por isso, não poderiam permanecer. Os profetas, que tinham uma visão mais abrangente da missão de Israel no mundo, viam a terra como uma base a partir da qual todas as contribuições de Israel poderiam ser feitas. A posse da terra com determinação era a condição essencial, sua perda no exílio ou invasão era considerada uma perda do favor divino e a privação de uma herança legítima. Apenas os levitas estavam

excluídos desse privilégio. Deus era a sua herança (Dt 18.1,2). Eles eram sustentados mediante obrigações e impostos arrecadados das outras tribos (Dt 18.3-5). Essa idéia, como a maioria das idéias na experiência do povo hebreu, adquiria extensão espiritual, e Deus era, semelhantemente, considerado na linguagem da oração e da devoção como a herança de toda a nação (Sl 16.5,6). Existem outras construções figurativas, como por exemplo, o uso do termo para a própria "herança" de Deus, seu povo fiel (Sl 2.8).

Existem dois verbos em hebraico, *yāras*, e *nāhal*, sendo que o segundo é empregado menos freqüentemente que o primeiro, embora ambos sejam comuns. O significado básico, em todos os contextos, é o de posse, direito de posse em vez de sucessão. Ambos, de maneira significativa, podem ser encontrados na LXX traduzidos por uma única palavra grega (e.g. Cremer, *Lexicon*, 361).

Essa é a informação que pode ser colhida dos preceitos da lei e dos incidentes relativos ao tema nos livros históricos, juntamente com a extensão semântica na figura e símbolos. Não foram elaborados testamentos na sociedade judaica até o período helenista, quando o costume foi adotado a partir dos gregos. Os rabinos estudaram o processo com seu cuidado meticuloso, e cuidadosamente sistematizaram-lhe todos os pormenores. O NT reflete a prática testamentária corrente em dois contextos: Gálatas 3.15 e Hebreus 9.16,17.

2. Novo Testamento. O sentido figurado de herança é universal no NT, por exemplo, a história do marido perverso na qual o conceito de herança, embora literal no contexto dos eventos, é simbólico em sua significação. O método mais simples de tratar o tema é relacionar todas as ocorrências do assunto sob o tópico dos termos comumente empregados.

a. *Herdar*: O termo grego é *klēronomeo*, que basicamente significa obter por meio de um *klēros*, ou "sorte", e então receber no todo ou em parte um bem, uma propriedade ou uma posse (Mt 5.5; 19.29; 25.34; Mc 10.17; Lc 10.25; 18.18; 1Co 6.9,10; 15.50 [duas vezes]; Gl 5.21; Hb 6.12; 12.17; 1Pe 3.9; Ap 21.7).

b. *Herança*. O substantivo *klēronomia* é aquele que torna uma pessoa um *klēronomos*. A partir de seu uso no sentido literal de um bem a ser transmitido, ele se torna uma posse divina concedida em virtude da filiação ou da adoção. Esse significado deriva-se em grande parte do uso figurativo do termo no AT para designar a "herança" de Israel. Ele reflete o desenvolvimento da idéia de um Israel nacional em um corpo espiritual, que é o principal desenvolvimento do pensamento intertestamentário. O termo *klēros* — originalmente a sorte que era lançada, e, assim, aquilo que era concedido por tal sorte — é também traduzido por herança (Mt 21.38; Mc 12.7; Lc 12.13; 20.14; At 7.5; 20.32; 26.18; Gl 3.18; Ef 1.11,14,18; 5.5; Cl 1.12; 3.24; Hb 1.4; 9.15; 11.8; 1Pe 1.4).

c. *Herdeiro*. O termo é usado figurativamente em referência a Cristo, que como filho de Adão, é seu herdeiro do domínio universal (Gn 1.26,27; Sl 8.4-8; Hb 2.6-8); como filho de Abraão, herdeiro da terra prometida (Gn 22.16-18; Hb 2.16; Rm 4.13); como filho de Davi, herdeiro do trono real (Mt 1.1,6; Lc 1.30-33); como Filho de Deus, herdeiro de todas as coisas (Hb 1.1,2; At 10.36). (*Veja também* Mt 21.38; Mc 12.7; Lc 20.14; Rm 4.13,14; Gl 3.29; 4.1,7,30; Ef 3.6; Tt 3.7; Hb 1.2,14; 6.17; Tg 2.5) Todos esses contextos mostram facetas da extensão da idéia da herança transmitida por Cristo a todos aqueles que o aceitam.

3. Grécia. A lei de herança na sociedade grega e romana não é muito relevante aqui, mas é bom lembrar de que o NT foi escrito e lido no mundo grego e romano. A herança no mundo grego era automática e formal, no mesmo molde da hebraica com uma escala de prioridades, e ainda menos sujeita a modificações pela vontade do pai do que parece ter sido o caso da sociedade hebraica. Era necessário que um testamento fosse redigido. Este tinha validade se feito por declaração diante de testemunhas apropriadas.

4. Roma. Em Roma, por outro lado, o testamento ou a disposição testamentária era supremo, uma ordem legal de sucessão que entrava em operação apenas em casos de falta de testamento. O testamento era um documento público, protegido por lei, e formalizado na lei mediante um conjunto de linguagem formal. Pormenores disso são tratados de maneira sucinta no *Oxford Classical Dictionary* (454, 445). O testamento reproduzido abaixo é do Egito romano (Pap. Tebt. 381) de 123 d.C.:

> No ano 8 do Imperador César Trajano Adriano Augusto, aos 22 de Choiak [quarto mês do calendário egípcio], em Tebtunis na divisão de Polemon do nome arsinoita. Thaesis, filha de Orsenuphis filho de

Onnofris, sendo sua mãe Thenobastis, da vila supramencionada de Tebtunis, de aproximadamente 78 anos, com uma cicatriz no antebraço direito, tendo como tutor seu parente Cronion, filho de Ameis, de aproximadamente 27 anos, com uma cicatriz entre as sobrancelhas, reconhece que ela, Thaesis, a parte em questão, consentiu que após a sua morte deverá pertencer a Thenpetesuchus, sua filha por parte do último marido, o finado Pansais, e também a Sansenus filho de Tephersos, filho de sua outra filha Taorseus, já falecida, a ambos, as seguintes propriedades: para Thenpetesuchus apenas, a casa, o terreno e todos os bens pertencentes a Thaesis na mencionada vila de Tebtunis adquiridos, por direito de compra, de Thenpetesuchus, filha de Petesuchus, e a mobília, os utensílios, os víveres e roupas deixados por Thaesis e o montante devido a ela e outras propriedades de qualquer tipo, sejam quais forem; ao passo que a Sansenus ela deixa oito dracmas de prata, as quais Sansenus receberá de Thenpetesuchus após a morte de Thaesis; com a condição de que a filha Thenpetesuchus execute de maneira apropriada as exéquias e o enterro de sua mãe, e liquide qualquer débito que Thaesis comprovadamente tiver, mas enquanto sua mãe Thaesis viver, ela terá o poder de...

E. M. Blaiklock

HÉRCULES (Ἡρακλῆς, 2Mac 4.19). Durante o período selêucida houve uma tentativa "evangelística" de moldar a Ásia Ocidental aos costumes e cultura helenistas. Essa foi, em particular, a situação sob o reinado de Antíoco Epífanes (176-164 a.C.) ou Antíoco IV, que estabeleceu centros educacionais gregos nas cidades do oeste asiático.

Jasão, que mudou seu nome para a forma grega do nome hebraico Josué, conseguiu apoderar-se do sumo sacerdócio em Jerusalém de seu irmão Onias III, em 175 a.C., ao aliar-se a Antíoco. Para promover a helenização da cidade, Jasão obteve a autoridade para formar uma cidade-estado no estilo grego *dentro* de Jerusalém, chamada Antioquia. Ele também estabeleceu um *ginásio de esportes* em Jerusalém que levou ao enfraquecimento a vida judaica.

De cinco em cinco anos eram realizados jogos em Tiro, da Fenícia, em honra ao deus Hércules. Jasão enviava delegados, que eram cidadãos de Antioquia (Jerusalém), para representar Jerusalém e levar prata para o sacrifício a Hércules. Porém aqueles que carregavam o tributo acharam que isto era um mau uso do dinheiro, e em vez disso gastaram-no na construção de navios (2Mac 4.18-20). Isso indica que as reformas de Jasão não eram tão eficazes na mudança da vida religiosa judaica quanto ele pensava.

G. Giacumakis Jr.

HERDEIRO (ירש, *possuir*; κληπονόμος, *herdeiro*). Uma pessoa que herda bens de outra após a morte desta. Números 27.1-11 e Deuteronômio 21.15-17 são os únicos textos legislativos encontrados no AT que se referem à herança. A disposição dos bens mediante a última vontade e testamento nunca é mencionada no AT e era desconhecida nesse período. Antes do chefe de uma casa morrer, ele dava instruções verbais acerca da distribuição de seus bens, mas nisso ele tinha de estar de acordo com as leis e costumes da época.

O filho mais velho o sucedia na liderança da família e recebia uma herança que era o dobro da de cada um de seus irmãos (Dt 21.17). Porém ele poderia perder esse direito ao renunciá-lo em favor de um irmão (Esaú — Gn 25.29-34), ou por causa de uma ofensa séria (Rúben — Gn 35.22). A lei o protegia contra o favoritismo por parte de seu pai (Dt 21.15-17). Contudo há um certo número de casos no AT onde um filho mais jovem substitui um filho mais velho, mas esses são exceções à lei ordinária.

No início da história de Israel os filhos das concubinas não participavam da herança a menos que o pai os adotasse e os tornasse iguais aos filhos nascidos livres de suas esposas. Sara se opôs à participação de Ismael na herança de seu filho Isaque (Gn 21.10). Posteriormente essa prática não foi seguida tão estritamente.

As filhas não herdavam bens a menos que não houvessem filhos homens.

Se um homem morresse sem filhos, a ordem da sucessão era como segue: filha, irmão(s), tio(s) paterno(s), parente homem mais próximo (Nm 27.1-11).

A viúva não tinha direito à herança porque os bens poderiam sair da família. Uma viúva sem filhos permanecia membro da família de seu marido mediante um casamento levirato ou retornava ao pai dela (Gn 38.11; Lv 22.13). Sem dúvida alguma ela poderia manter o que tinha contribuído para o casamento e os presentes que tinha recebido de seu marido. Se ela tivesse filhos crescidos, eles proveriam sua subsistência.

Uma filha herdeira tinha de se casar dentro da tribo do pai, para manter a herança dentro da tribo (Nm 36.6-9). Se ela se casasse fora da tribo, sua herança era confiscada e entregue à próxima pessoa na sucessão. Todavia, de vez em quando essa lei parece ter sido colocada de lado (1Cr 2.34-36).

No NT a palavra é geralmente usada em um sentido teológico especial para os receptores das promessas de Deus e para aqueles que esperam pelo que está prometido. Paulo, especialmente, revela que os herdeiros das promessas da salvação feitas à semente de Abraão, que serão cumpridas no período messiânico, não são os descendentes físicos de Abraão que guardam a lei, mas seus descendentes espirituais — aqueles que têm fé como ele (Rm 4.14; Gl 3.29; Ef 3.6). *Veja* HERANÇA.

BIBLIOGRAFIA. E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws* (1944): R. de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions* (1961), 53-55; G. Kittel, *Theological Dictionary of the NT*, III (1965), 767-785.

S. BARABAS

HERES (Lugar, חרס**).** 1. הר-חרס, "Montanhas de Heres" (Jz 1.34,35), um distrito do qual os israelitas não expulsaram os amorreus; Aijalom e Saalbim são mencionados com ele. Uma comparação da passagem com Josué 19.41,42 indica que Montanhas de Heres é o mesmo que a cidade de Ir-Semes, isto é, Bete-Semes.

2. החרס מעלה, "*subida de Heres*" (Jz 8.13; ARC "antes do nascer do sol"); o lugar a leste do Jordão do qual Gideão retornou após derrotar Zeba e Zalmuna. Tanto o texto quanto a topografia são incertos.

3. עיר החרס. "*cidade de Heres*" (Is 19.18; KJVmg. e ASVmg. "cidade do sol", i.e. HELIÓPOLIS; ARC "cidade de destruição"), da qual é dito que será uma das cinco cidades no Egito que falarão a língua de Canaã e farão jurarão submissão a Yahweh.

S. BARABAS

HERES (Pessoa, חרש**).** Um levita que retornou do exílio (1Cr 9.15). Seu nome é omitido no texto paralelo em Neemias 11.15,16.

HERES, MONTANHAS DE. (חרחרס, *montanha do sol*). BJ Ar-Hares (Jz 1.34,35). Uma montanha próxima a Aijalom, da qual a tribo de Dã não conseguiu expulsar os amorreus. É provavelmente idêntica ou com Bete-Semes (1Rs 4.9; 2Cr 28.18), ou Ir-Semes (Js 19.41), na fronteira entre Judá e Dã.

S. BARABAS

HERESIA (αἵρεσις, *uma escolha*, derivada de αἱρέομαι, *escolher*). Originalmente, *uma coisa escolhida*. Aplicada a um curso de ação ou pensamento, significa *um sistema*, escola ou seita (equivalente hebraico גדבה). No uso teológico posterior passou a significar uma posição oposta a ortodoxia, uma rejeição da doutrina ortodoxa.

1. Uso no NT. O NT nem sempre usa a palavra αἵρεσις no mesmo sentido. A palavra aplicada a uma seita ou escola filosófica aparece um certo número de vezes para designar uma seita como, "a seita dos saduceus" (αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων, At 5.17) ou os fariseus (αἵρεσις τῶν Φαρρισαίων, At 15.5). Paulo foi acusado de ser "o principal agitador da seita dos nazarenos" (τῶν Ναζωραίωη αἱρέσεις, At 24.5, RSV; cp. 24.14).

Em 1 Coríntios 11.19 αἱρέσις é usada no mesmo sentido de σχίσμα, para indicar uma divisão, um cisma ou facção dentro da Igreja de Corinto. Esse uso sugere o elemento negativo da palavra que é encontrado também em Gálatas 5.20, onde αἱρέσις é listada entre as obras da carne (traduzida como "facções" pela ARA).

O uso mais restrito no NT para o significado teológico técnico encontra-se em 2 Pedro 2.1, onde é presumido que os falsos mestres "introduzirão, dissimuladamente, heresias destruidoras, até ao ponto de renegarem o Soberano Senhor. . .". Isso sugere desvio intencional do ensino recebido.

2. Heresia na Igreja Primitiva. É o sentido de 2 Pedro 2.1 que a igreja primitiva emprega para indicar uma posição teológica que apartou-se do ensino estabelecido. Inácio usou a palavra nesse sentido técnico na Epístola dos Tralianos 6.1 identificando os ensinos docéticos (cp. Inácio, *Epístola aos Efésios* 6.2). Outros Pais Apostólicos empregaram o termo no mesmo sentido na *Epístola de Barnabé* 9.4 e Didaque (metade do 2º séc.). O apologista Justino Mártir (c. 160) usou o termo no *Diálogo com Trifo* (51.2). (*Veja* também o polemista Irineu *Adv. Haer.* I.1.1.) Kittel observa, "dentro do Cristianismo, αἵρεσις sempre indica sociedades hostis" (pág. 183). Certamente essa idéia já está presente em 112 d.C. e estabelecida firmemente no uso por volta do 3º séc..

A igreja teve de lidar com a heresia desde os períodos mais primitivos. O erro entrou na igreja conforme ela crescia e grande quantidade de crentes tentava entender e expressar sua fé. O erro que se desenvolvia em uma posição resoluta consciente que necessitava de tratamento por parte da igreja. Assim a heresia contribuiu para a formação da doutrina ortodoxa à medida que os defensores da fé que denunciavam o erro e esforçavam-se para definir a verdade, ou pelo menos os limites da verdade doutrinal, se não o significado preciso da verdade.

À medida que a igreja se inclinava para heresias como gnosticismo, montanismo, monarquianismo, arianismo, etc., ela foi forçada a definir a doutrina da Trindade. Assim, a formulação doutrinal veio como um corretivo para o erro.

Tradicionalmente a Igreja Católica Romana fazia diferença entre "heresia formal" (adesão intencional e persistente ao erro teológico) e "heresia material" que denota crenças heréticas defendidas por iniciativa própria, mas sem culpa. Esta pessoa é considerada de boa fé, embora em erro. Recentemente (1971), a Igreja Romana suprimiu o termo "heresia", tornando assim impossível traduzir "hereges formais". *Veja* também Cisma e Apostasia.

BIBLIOGRAFIA. J. H. Blunt (org.), *Dictionary of Sects, Heresies, Ecclesiastical Parties at Schools of Religious Thought* (1874); G. L. Pretige, *Fathers and Heretics* (1940); J. W. C. Wan, *The Four Great Heresies* (1950); Kittel, TDN Vol I, 180-185; K. Rahner (org.) *Sacramentus Mundi*, Vol. 3 (1969), 16ss.

H. A. Whall

HERETE (חרת). Um bosque em Judá, entre Adulão e Gilo, no qual Davi se escondeu após ter saído de Moabe (1Sm 22.5, BJ Haret). Foi provavelmente localizado ao redor de Kharas, uma vila próxima a Khirbet Qila.

HERMAS, PASTOR DE (Ἑρμᾶς). Um apocalipse não canônico da igreja primitiva. O escrito chamado *O Pastor* é o mais longo de todos os escritos classificados entre os Pais Apostólicos. É consideravelmente mais longo que qualquer livro do NT.

1. Autor. O autor chama a si mesmo de Hermas. Seu estilo indica origem judaica ou familiaridade com a literatura judaica. Ele era, ou tinha sido, um escravo, e não foi criado por seus pais. Ele era casado. Uma revelação indicou que sua esposa era muito negligente em seu modo de falar. (Visão II. ii. 3). Seus filhos eram aparentemente, na melhor das hipóteses, indisciplinados. Ele tinha uma fazenda na qual ele trabalhava, mas obviamente não era um homem de grande habilidade ou talento.

2. Data e lugar de origem. Hermas passou pelo menos parte da sua vida em Roma, e algumas de suas primeiras visões ocorreram na estrada para Cumae, uma antiga cidade grega cerca de 19 km ao oeste de Nápoles. Então, a obra tem um pano de fundo central italiano.

Hermas foi instruído a escrever algumas das palavras reveladas a ele em dois pequenos livros e dar um para Clemente e outro para Grapte (Visão II, iv. 3). Clemente devia enviar seu livro a cidades estrangeiras, visto que essa era sua função. Presumivelmente esse Clemente é o autor da Primeira Epístola de Clemente, um oficial da Igreja de Roma, considerado por escritores posteriores a Irineu, na sucessão dos bispos romanos, embora não no sentido moderno do termo. Visto que Clemente viveu em Roma cerca de 88-97, é provável que a parte inicial de *O Pastor* foi escrita em algum tempo durante aquele período. Por outro lado, o *Cânon Muratoriano* (c. 200 d.C.) lê: "mais recentemente, em nosso próprio tempo, na cidade de Roma, Hermas escreveu o Pastor, quando seu irmão Pio o bispo sentou na cadeira de Roma". Isto dá a impressão de ser fidedigno. Pio foi bispo na década que iniciou com o ano 140. Essas indicações não são necessariamente contraditórias. *O Pastor* pode ter sido escrito em partes, em um período considerável de tempo, o que parece muito provável por causa de seu conteúdo, estilo e organização.

3. Conteúdo. *O Pastor* se preocupa quase que exclusivamente com a vida cristã. Seu propósito é expor em detalhes as virtudes cristãs, indicar como os cristãos deveriam viver e o que eles deveriam evitar. Um problema particular, mencionado mais de uma vez, é o problema dos pecados cometidos após o batismo. Eles podem ser perdoados? O conceito de pecado geralmente mantido no 2º séc. estava muito distante do apresentado na Escritura, sendo comumente crido que cristãos, idealmente, não pecavam de modo algum depois do batismo. Porém, era óbvio que alguns pecavam. Poderiam eles ser perdoados caso se arrependessem? Hermas volta a isso repetidamente. Em geral sua resposta é que Deus graciosamente concedia uma oportuni-

dade para arrependimento e perdão no período em que Hermas estava escrevendo. Mas não haveria tais oportunidades no futuro. Esta seria a última ocasião mediante a qual se poderia esperar a graça de Deus neste caso.

O Pastor está dividido em três partes de extensão desiguais: cinco visões, doze ordens (mandamentos) e dez parábolas. As referências são as Visões, Mandatos e Analogias. Os dois primeiros são de extensão aproximadamente igual, o terceiro é muito maior.

As visões dizem respeito à igreja. A forma básica na qual a igreja aparec é a de uma torre em processo de construção. São apresentadas explicações por uma senhora idosa, que também personifica a igreja. A primeira mulher a aparecer nas visões é Roda, que fora a dona de Hermas quando ele era escravo. Depois vem a mulher idosa que personifica a igreja. A torre, que é a igreja, estava sendo construída de pedras, que representam pessoas. Os oficiais — apóstolos, bispos, diáconos, mestres — ajustam-se facilmente. Assim também os mártires e os justos. Descrentes e apóstatas são as pedras jogadas fora. Existem sete mulheres ao redor da torre. Elas são filhas, umas das outras, que representam as virtudes da fé, castidade, simplicidade, conhecimento, inocência, reverência e amor. A mulher idosa, a igreja, aparece primeiro como idosa, depois com meia idade e, finalmente, como jovem e bonita à medida que a fé de Hermas se torna mais forte.

A quarta visão é dedicada à grande besta da perseguição. O mundo será destruído por sangue e fogo. A quinta, que é chamada de uma revelação em vez de uma visão no MS mais antigo, introduz o pastor que dará a Hermas os mandamentos e as parábolas. No final da visão ele é chamado de anjo do arrependimento.

Os mandamentos não são organizados de acordo com algum plano perceptível ou seqüência de desenvolvimento. A unidade de Deus é salientada no primeiro, o sétimo exorta sobre o temor de Deus; o temor de Deus, e avisos contra o entristecer o Espírito Santo são mencionados no décimo. Os princípios éticos da simplicidade, reverência e inocência são recomendados no segundo, paciência no quinto, alegria no décimo. A conduta cristã é discutida e ordenada no terceiro mandamento para dizer a verdade, no quarto, para rejeitar o adultério e a fornicação, e no oitavo, para ser moderado em todo o viver. Fé, um coração não dividido e a rejeição do desejo mal são ordenados no sexto, nono e décimo segundo mandamentos. A seção chegou a seu fim com a advertência de que, se os mandamentos não forem guardados, a salvação será perdida. Por outro lado, a determinação tornará fácil guardá-los.

As parábolas não são uma coleção brilhante. Elas são um grupo de exortações que contêm comparações e metáforas, e uma ocasional parábola de história plena. A cidade no céu e a cidade na terra são comparadas. O homem rico é como a vinha fecunda, que precisa da manutenção do homem pobre, o ulmeiro, para ser mais útil. Árvores brotando são os justos, árvores secas, os perversos. Há uma elaborada parábola do salgueiro como a lei de Deus, com a distribuição dos galhos os cristãos e seus desenvolvimentos variados. Há um pastor de luxo, vestido de amarelo, e um pastor de punição, vestido de pele de cabra branca. A parábola mais extensa é a nona, a respeito de doze montanhas na Arcadia. Elas se diferenciam em cor, formação e vegetação, e representam tipos diferentes de pessoas, desde bispos bons e homens hospitaleiros por um lado, a apóstatas e blasfemadores por outro. A figura da torre, como a igreja, aparece novamente, sendo construída em estágios.

4. Teologia. Hermas não foi um teólogo. Suas declarações teológicas eram confusas. Na parábola do campo, o mestre, o filho e o servo (Similitudes V), o campo era o mundo e o servo dizia-se ser o Filho de Deus (V. 2. v. 2), deixando o Filho sem explicação. Dizia-se que o Espírito Santo habitava na carne e esta era feita o companheiro do Espírito (V. vi. 6). Depois, o Espírito Santo foi o Filho de Deus (IX. i. 1). O batismo era necessário para a salvação. Os apóstolos batizavam aqueles que tinham morrido diante deles para que pudessem ser salvos (IX. xvi. 5).

5. Ética. O tom de *O Pastor* é o de um modo de vida ascético em geral, embora não ao grau mais estrito. As doze virgens na Arcádia são fé, temperança, poder, longanimidade, simplicidade, sinceridade, santidade, alegria, fidelidade, entendimento, harmonia e amor (Similitudes IX. xv. 2). Um segundo casamento após a morte de um parceiro é permitido, mas não é tão virtuoso quanto permanecer sem se casar (Mandates IV. iv). Obras além dos mandamentos de Deus são possíveis e torna alguém "mais nobre para com Deus", do que estava "destinado a ser" (Similitudes V. iii. 3).

6. Texto. *O Pastor* foi escrito em grego, mas não há texto grego completo disponível. O Alefe do NT contém o texto até o Mandato IV. iii. 6. Um MS do 5º séc. do Monte Atos contém a maior parte

do restante, e existem outros textos incompletos em papiro ou pergaminho. Há duas VSS latinas e uma etíope, e fragmentos no cóptico e persa.

O Pastor foi considerado um livro inspirado por Irineu, Orígenes e por Tertuliano nos seus primeiros anos.

BIBLIOGRAFIA. J. A. Robinson, *Barnabas, Hermas and the Didache* (1920); M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas Handbuch zum neuen Testament*, Ergänzungs-Band, *Die apostolischen Väter*, IV? (1923); W. J. Wilson, "The Career of the Prophet Hermas" em HTR, XX (1927), 21-62; *Die apostolischen Väter* (Griechischen christlichen Schriftsteller), I–M. Whittaker, *Der Hirt des Hermas* (1956); R. M. Grant, *The Apostolic Fathers*, I (1964). *Veja também* PAIS APOSTÓLICOS, especialmente para textos e traduções.

P. WOOLLEY

HERMES (Ἑρμῆς). Hermes era um deus grego, originalmente o espírito de ἕρμα, ou monte de pedras erigido sobre um túmulo, colocado como marco ou fronteira. Assim, ele era o guia dos viajantes e o doador de boa sorte, fertilidade e habilidade. Hermes tornou-se o patrono dos ladrões e comerciantes. Na mitologia grega Hermes era o filho de Zeus e Maia, e melhor conhecido como o mensageiro dos deuses e o deus da oratória. Isto é importante para a referência de Hermes em Atos 14.12 (NVI, Mercúrio na Almeida e BJ era o deus romano equivalente, como Júpiter era o correlativo de Zeus). Quando Barnabé e Paulo foram considerados deuses, Paulo foi chamado de Hermes, "porque este era o que falava". Em relação a esse incidente, é significativo que Ovídio escreveu sobre um casal que receberam em casa Júpiter e Mercúrio de surpresa. (Para isso e para a adoração a Zeus e Hermes nessa área, *veja* F. F. Bruce, *New London Commentary on the Book of Acts* [1965], 291s.)

Um cristão chamado Hermes é mencionado em Romanos 16.14. Este era um nome comum, especialmente entre escravos, provavelmente porque Hermes era o deus da boa sorte.

F. FOULKES

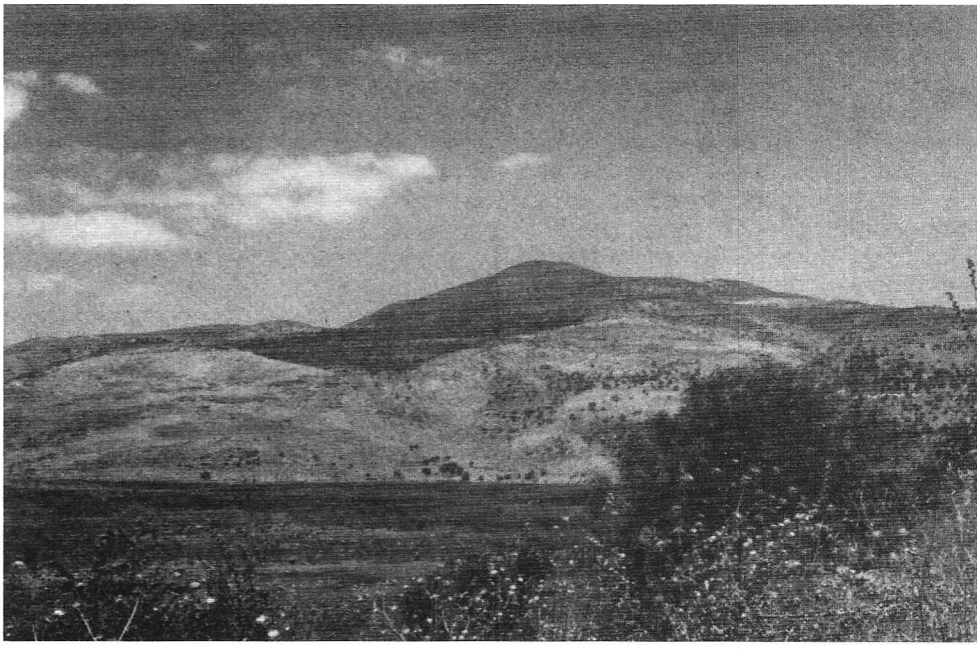
HERMÓGENES (Ἑρμογένης, *nascido de Hermes*). Mencionado com Fígelo como entre os discípulos na Ásia pró-consular, que "abandonaram" Paulo quando ele justamente esperava seu apoio (2Tm 1.15). Alguns consideram isso como uma deficiência doutrinal; é mais provável tenha sido sua recusa de testificar em favor de Paulo durante o segundo aprisionamento em Roma, por medo de participar do mesmo destino de Paulo. Hermógenes e os outros reagiram da forma contrária de Onesíforo (v. 16).

Em *Atos de Paulo e Tecla* (II. I), Demas e Hermógenes são mencionados como companheiros de Paulo, "repletos de hipocrisia", quando ele fugiu de Icônio.

BIBLIOGRAFIA. B. S. Easton, *The Patoral Epistles* (1947), 48; W. Hendriksen, *NT Commentary, the Pastoral Epistles* (1957), 238-240.

D. E. HIEBERT

HERMOM, MONTE (חרמון, *um lugar consagrado, um santuário*). O esporão sul da cadeia de montanhas Anti-Líbano, que se estende paralelamente à cordilheira do Líbano e é separada dela pelo Vale de Beqaa. Está a cerca de 2.800 m acima do nível do mar, e é a montanha mais alta na Síria. Pode ser vista de muitos lugares na Palestina, mesmo de tão longe como o Mar Morto. Por ela ficar coberta de neve durante grande parte do ano, os árabes a chamam de "montanha da cabeleira cinzenta", ou a "montanha da neve". A água do derretimento da neve flui para os rios do norte de Haurã e fornece a principal fonte para o Rio Jordão. Nenhuma árvore cresce acima da linha de neve, mas abaixo dela as laterais são cobertas com árvores (pinheiro, carvalho e choupo) e vinhas. Suas florestas contêm lobos e leopardos e algumas vezes ursos sírios. Não é um cume alto com uma base distintamente marcada, mas um agrupamento inteiro de montanhas. Seus três cumes são quase iguais em altura e estão à mesma distância um do outro. Estendem-se de 25 a 32 km de norte a sul. Deuteronômio 3.9 diz que os sidônios o chamam de Siriom, enquanto que os amorreus o chamam de Senir. Siriom aparece fora de Deuteronômio 3.9 apenas no Salmo 29.6. Senir é encontrado além de em Deuteronômio 3.9 em 1 Crônicas 5.23, Cântico dos Cânticos 4.8 e Ezequiel 27.5. Deuteronômio 4.48 tem "Siom" ("Sion" na BJ). Primeiro Crônicas diferencia entre Senir, Hermom e Baal-Hermom. Cântico dos Cânticos 4.8 fala do "cimo de Senir e de Hermom". "Hermonitas" é a tradução errada da KJV e ARC no Salmo 42.6, que é corrigida nas versões atuais como "Hermom". Era a fronteira norte do reino amorreu (Dt 3.8; 4.48), e conseqüentemente é declarado estar no território de Ogue (Js 12.5; 13.11). Foi o limite norte das conquistas de Josué (Js 11.17; 12.1; 13.5) e o limite norte



A encosta sudoeste do Monte Hermon. © *Lev.*

do território de Manassés. Os heteus habitavam ao pé do Hermom na terra de Mispa (Js 11.3). É mencionado na Bíblia como a fronteira norte da Terra Prometida (Dt 3.8). No período antigo era considerado como uma montanha sagrada, como sugere seu nome hebraico. Em Juízes 3.3 é chamado "Monte Baal-Hermom", demonstrando que Baal era adorado ali. Vestígios de santuários são encontrados no cume mais alto. Alguns estudiosos pensam que a transfiguração ocorreu no Hermom. Seu nome moderno é Jebel es-Sheikh, "a montanha do chefe", ou Jebel et-Thelj, "monte de neve".

S. Barabas

HERODES (Ἡρῴδης). A dinastia governante na Palestina judaica durante a dominação romana.

I. A dinastia herodiana (67-47 a.C.)

II. Herodes o Grande (47-4 a.C.)
   A. Como governador da Galiléia (47-37 a.C.)
      1. Seu governo
      2. Sua luta contra os partos
   B. Como rei (37-4 a.C.)
      1. Consolidação (37-25 a.C.)
      2. Prosperidade (25-14 a.C.)
      3. Problemas domésticos (14-4 a.C.)

III. Testamento de Herodes questionado

IV. Arquelau (4 a.C. - 6 d.C.)

V. Antipas (4 a.C. - 39 d.C.)
   B. Domínio de Antipas
   A. Governo de Antipas
      1. Antipas e Arquelau
      2. Antipas e João Batista
      3. Antipas e Jesus
      4. Antipas e Roma

VI. Filipe o Tetrarca (4 a.C. - 34 d.C.)

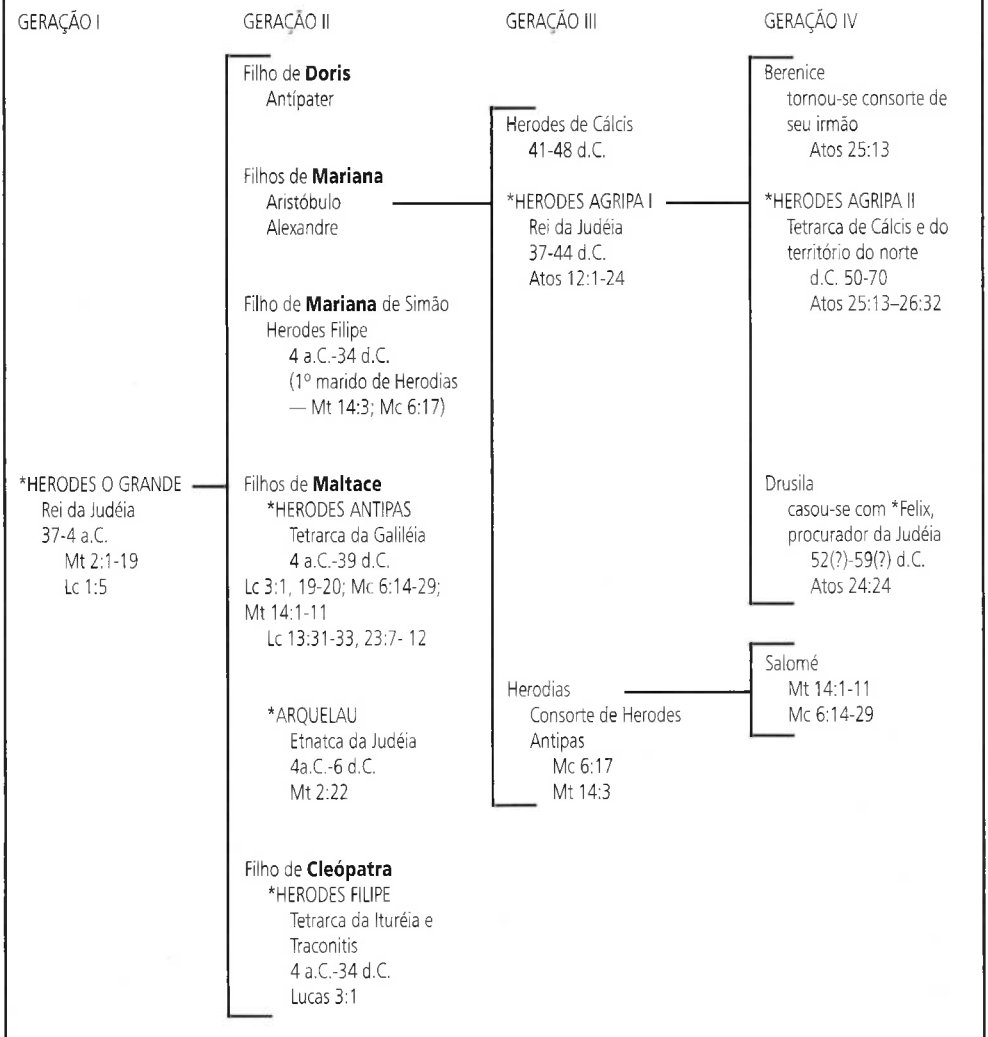
VII. Agripa I (37-44 d.C.)

VIII. Agripa II (50-100 d.C.)

I. A dinastia herodiana (67-47 a.C.)

A dinastia de Herodes tornou-se proeminente durante a confusão que resultou do declínio da dinastia asmonéia, a transferência da Síria e Palestina para o governo dos romanos e as guerras civis que marcaram a decadência da nação. O primeiro da dinastia herodiana foi Antípater (ou Antipas), que foi designado governador da Iduméia (Jos. *Ant.* xiv. 1. 3 § 10). Seu filho também foi chamado Antípater e Josefo o considerava um idumeu

A FAMÍLIA HERODIANA



Os Governadores que reinaram no Novo Testamento estão em letra maiúscula, esposas e parentes por intermédio de casamento em negrito. Outros membros da casa designados por *.

por raça e de grande riqueza (Jos. *War*. I. 6. 2. § 123; cp. também *Ant*. xiv. 1. 3 § 9; Justino Mártir Diálogo com Trifo lii. 3; Euseb. *Hist*. I. 6. 2; 7. 11; BT: *Baba Bathra* 3b-4a; *Kiddushin* 70b).

Antípater, pai de Herodes, obteve proeminência após a morte de Alexandra, a rainha macabéia. Seu filho mais velho, Hircano II, assumiu o poder real em 67 a.C. Sendo um homem tranqüilo e pacífico, ele foi rejeitado por seu irmão mais jovem, Aristóbulo, após um reinado de três meses apenas (Jos. *Ant*. xvi. 1. 2 § 4-7; xv. 6. 4 § 180; *War* i. 5. 4 § 117-119). Hircano, declarando que ele nunca realmente tinha desejado o trono, entregou todas suas honras a Aristóbulo, que se tornou rei e sumo sacerdote. Embora Hircano e Aristóbulo tivessem feito as pazes publicamente, entre eles ela durou

pouco. Antípater viu na posição de Hircano uma oportunidade de realizar seu próprio sonho de ser um poder político na Judéia. Não foi difícil para Antípater persuadir Hircano de que ele fora injustamente privado de seus direitos hereditários por seu irmão mais jovem, e sugeriu que ele deveria fugir para Aretas, rei da Arábia, com o propósito de retomar seu reino de direito. Conseqüentemente ele fugiu para Petra (Jos. *Ant.* xiv. 1. 3-4 § 8-18).

Foi neste ponto que Roma interveio. Pompeu, o general romano fora bem sucedido em trazer o poder romano ao oriente, decidiu agir. Scaurus, um de seus subordinados, achou que Pompeu deveria apoiar Aristóbulo, pois provavelmente ele era mais capaz de pagar o suborno para o apoio romano, o qual tinha sido oferecido por cada um dos seus concorrentes. Todavia Pompeu decidiu tomar o partido de Hircano porque havia evidência de revolta de Aristóbulo contra Roma (Jos. *Ant.* xvi. 3. 3 § 46, 47). Pompeu guerreou contra Aristóbulo, sitiando o templo de Jerusalém por três meses. Quando Pompeu venceu a guerra, ele entrou no santo dos santos, mas não saqueou seus objetos de valor (Jos. *Ant.* xiv. 4. 4 § 69-72; *War* i. 6. 5-7. 6 § 133-153; Tac. *Hist.* V. 9; Ápio *Mithridatic Wars* 106, 114; Florus i. 40. 30; Lívio 102; Plutarco *Pompey* xxxix; cp. Dio Casius xxxvii. 15-17). Por causa da lealdade de Hircano, Pompeu o reestabeleceu como sumo sacerdote (Jos. *Ant.* xvi. 4. 4 § 73; *War* i. 7. 6 § 153). Jerusalém tornou-se tributária de Roma e foi colocada sob Scaurus, a quem Pompeu fez embaixador da província da Síria.

Antípater revelou-se útil aos romanos, tanto no governo quanto em suas operações contra os asmoneus. Gabínio derrotou Alexandre, filho de Aristóbulo, pela segunda vez (em 55 a.C.); ele foi a Jerusalém e reorganizou o governo de acordo com a vontade de Antípater.

Antípater casou-se com uma mulher chamada Cipros, de uma ilustre família árabe, com quem ele teve quatro filhos: Fasael, Herodes, José, Feroras e uma filha, Salomé (Jos. *Ant.* xvi. 7. 3 § 121; *War* i. 8. 9 § 181).

Após Pompeu ter sido derrotado por Julio César em 48 a.C., no Egito (em Farsalus), Hircano e Antípater uniram-se ao partido de César. Antípater tinha arriscado sua vida por César na luta no Egito em 48-47 a.C. Por causa disso César fez de Antípater um cidadão romano com isenção de impostos e o estabeleceu como procurador da Judéia. Ele também confirmou a nomeação de Hircano ao ofício de sumo sacerdote e lhe deu o título de etnarca dos judeus (Jos. *Ant.* xvi. 8. 1-5 § 127-155; 10. 2 § 191; *War* i. 9. 3-10. 4 § 187-203). Imediatamente depois, Antípater circulou pela região para reprimir os desordeiros e apelar à população impaciente da Judéia para ser leal a Hircano. Embora apelando ao povo dessa maneira, ele sentiu que Hircano era um líder inadequado da Judéia, tanto que ele tomou o país em suas próprias mãos e estabeleceu seu filho Fasael como governador de Jerusalém e seu segundo filho, Herodes, como governador da Galiléia (Jos. *Ant.* xiv. 9.1-2 § 156-158; *War* i. 10.4 § 201-203). Antípater continuou sua lealdade a Hircano, não obstante, pode ser visto que Antípater era o poder atrás do trono.

II. Herodes o Grande 47-4 a.C.

A. Como governador da Galiléia (47-37 a.C.). 1. *Seu governo.* Herodes tornou-se governador com vinte e cinco anos. Ele foi imediatamente admirado pelos judeus galileus e oficiais romanos na Síria por causa de sua prontidão em capturar e executar o líder bandido, Ezequias, e muitos de seus seguidores. Alguns na corte de Hircano o persuadiram de que Herodes estava ficando bastante poderoso, que ele violara a lei judaica na execução de Ezequias e seus seguidores e por isso deveria ser julgado diante do Sinédrio. Dessa forma Hircano ordenou Herodes ao julgamento. Herodes veio ao julgamento, não se demonstrando uma pessoa acusada, mas como um rei em púrpura e assistido por uma escolta. Sexto César, governador da Síria, ordenou a Hircano para absolver Herodes ou haveria conseqüências. Herodes foi liberto e fugiu para se juntar a Sexto César em Damasco. Sexto designou Herodes governador da Celessíria por causa da sua popularidade, e assim Herodes se envolveu com os negócios de Roma na Síria. Herodes começou a marchar contra Jerusalém para vingar-se do insulto de Hircano, mas foi persuadido por seu pai e irmão a abster-se da violência (Jos. *Ant.* xiv. 9. 2-5 § 158-184; *War* i. 10. 5-9 § 204-215; cp. BT: *Kiddushin* 43a). Tudo isso aconteceu em 47 ou o início de 46 a.C.

Cecílio Bassus, um partidário de Pompeu que era adversário de Julio César, matou Sexto César e tornou-se o líder da Síria (Dio Cassius xlvii. 26. 7-27. 2; Lívio 114; Jos. *Ant.* xiv. 11. 1 § 268; *War* i. 10. 10 § 216). Antípater, um amigo de Julio César, enviou tropas sob o comando de seus dois filhos contra Bassus. Essa guerra menor prolongou-se sem definição por cerca de três anos. Após Cássio, Brutus e seus seguidores terem assassinado César em 44 (Mar. 15), Cássio veio à Síria, derrotou



Portão de Herodes no muro da cidade de Jerusalém. © *M.P.S.*

Bassus e tornou-se líder da Síria. Na necessidade de aumentar algumas taxas exigidas por Cássio, Antípater escolheu Herodes, Fasael e Malico para o trabalho.

Por causa do sucesso de Herodes em arrecadar impostos, Cássio não o estabeleceu apenas como governador da Celessíria (como ele havia sido sob Sexto), mas também prometeu fazê-lo rei da Judéia após a guerra que ele (Cássio) e Brutus estavam travando contra César e Antônio. Os herodianos estavam definitivamente crescendo em poder sob os romanos e por causa disso Malico, cuja vida Antípater tinha anteriormente salvo, subornou um copeiro para envenenar Antípater (43 a.C.). Finalmente, em vingança, Herodes matou Malico esfaqueando-o (Jos. *Ant.* xiv. 11. 3-6 § 277-293; *War* i. 11. 2-8 § 220-235).

Quando Cássio se mudou da Síria para juntar-se a Brutus para a campanha contra Otávio e Antônio, começaram novamente na Judéia inconveniências causadas por Hircano. Com alguma dificuldade Herodes aquietou a revolta (43 a.C.). Essa revolta estava quase aniquilada quando outra começou. Ptolomeu, o príncipe dos itureus, tomou Antígono, filho de Aristóbulo, sob sua proteção e viu uma chance de usá-lo. Herodes os derrotou (42 a.C.) e foi recebido com aclamações pelo povo e com congratulações cordiais por Hircano (Jos. *Ant.* xiv. 12. 1 § 297-299; *War* i. 12. 2-3 § 238-240).

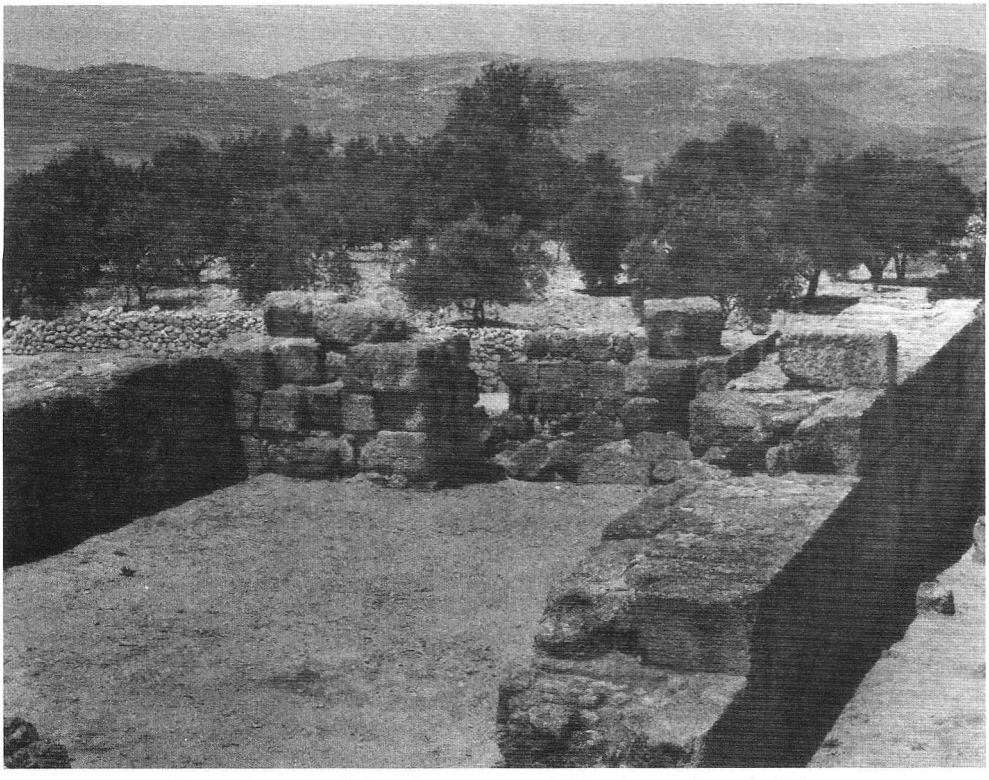
Nessa ocasião Herodes tinha uma esposa, Dóris, e com ela um filho, Antípater. Embora ela seja descrita como nativa de Jerusalém, ela era provavelmente da Iduméia. Mas também durante este período, Herodes ficou noivo de Mariana, que era a neta de Hircano II e filha de Alexandre, filho de Aristóbulo e, conseqüentemente, sobrinha de Antígono, o rival de Herodes (Jos. *Ant.* xiv. 12. 1 § 300; *War* i. 12. 3 § 241). Isso fortaleceu imensamente a posição de Herodes, pois ele se casaria com a casa real dos asmoneus e se tornaria o regente natural quando Hircano, que estava envelhecendo, finalmente morresse. Sendo da Iduméia, o noivado com Mariana ganhou a aceitação nos círculos da Judéia.

Em 42 a.C. Antônio derrotou Cássio em Filipos e então passou à Bitínia da Ásia Menor e foi ao encontro de líderes judeus ali, que fizeram acusações contra Herodes e Fasael (governador de Jerusalém) no sentido de que eles tinham usurpado o poder do governo enquanto deixavam Hircano com honras titulares. Herodes defendeu-se contra os acusadores resultando na neutralização das acusações (Jos. *Ant.* xiv. 12. 2-6 § 301-323; *War* i. 12. 4-6 § 242-245; Plutarco *Antony* xxiv; Dio Cassius xlviii. 24; Ápio *Civil Wars* v. 4). Logo depois, no outono de 41, quando Antônio partiu para Antioquia, os líderes judeus fizeram novamente acusações contra Herodes e Fasael. Visto que Hircano estava ali, Antônio lhe perguntou quem seria o governador melhor qualificado e Hircano se pronunciou a favor de Herodes e Fasael. Assim, Antônio os designou como tetrarcas da Judéia (Jos. *War* i. 12. 5 § 243, 244; *Ant.* Xiv. 13. 1 § 324-326).

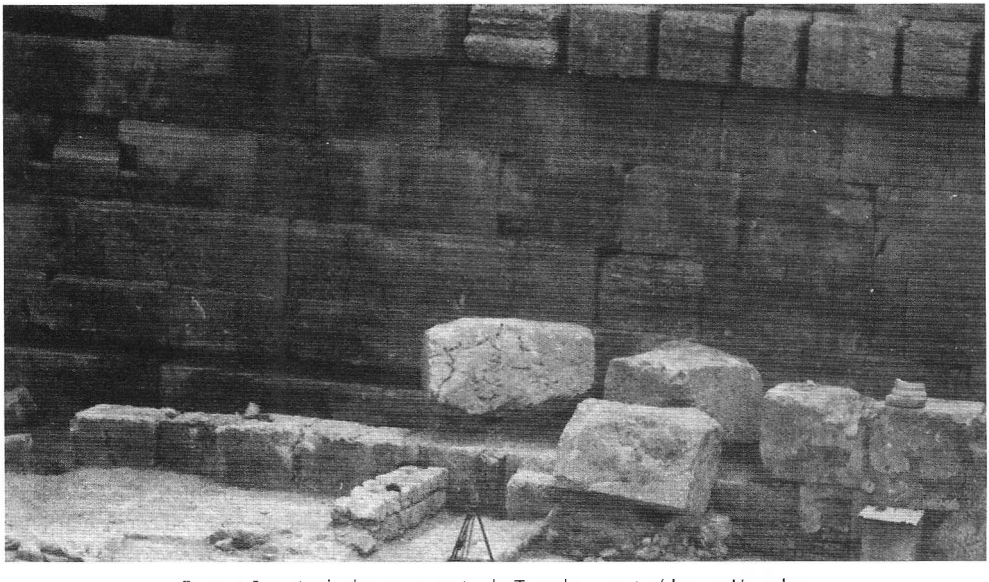
2. *Sua luta contra os partos.* Os novos tetrarcas da Judéia gozaram do seu ofício apenas por um breve período. No ano seguinte (40 a.C.) os partos apareceram na Síria. Pacorus, um príncipe parto, uniu-se a Antígono no esforço de colocar este — Antígono — no trono ocupado por Hircano. Isso desencadeou uma série de incidentes complicados que resultaram em Jerusalém ser sitiada pelos invasores (Jos. *War* i. 13. 2 § 250-252; cp. também 12. 3 § 240; *Ant.* xiv. 13. 3 § 335). Uma guerra civil foi inevitável. Houve combates diários entre as duas forças.

Como a festa de Pentecostes aproximava-se, milhares de judeus vieram a Jerusalém. Nesse momento, Pacorus, um copeiro parto, com o mesmo nome do príncipe Pacorus, apareceu com uma força parta e alegou vir resolver a disputa em nome de Barzafranes, o rei parto. Embora Herodes estivesse em dúvida sobre a boa intenção da proposta, Fasael e Hircano decidiram encontrar o rei parto na Galiléia. Fasael e Hircano foram traiçoeiramente acorrentados e, simultaneamente, um destacamento parto, que fora deixado para trás em Jerusalém, tentou convencer Herodes a acompanhá-los para fora dos muros de Jerusalém. Tomando conhecimento do destrato dado a Fasael e Hircano, Herodes com suas tropas, parentes próximos e Mariana fugiram deles e refugiaram-se em Masada, e então finalmente foram para Petra, a capital do reino dos nabateus (Jos. *Ant.* xiv. 13. 7-9 § 352-364; *War* i. 13. 6-7 § 261-264).

Enquanto isso os partos começaram um saque em Jerusalém, o qual eles estenderam a todas as outras partes da Judéia. Antígono tornou-se rei (Dio Cassius xlviii. 41; inferido em Jos. *Ant.* xiv. 13. 10 § 368, 369; *War* i. 13. 9 § 268-270; cp. também Dio Cassius xlviii. 26). Para impedir a possibilidade da restauração de Hircano ao sumo sacerdócio, Antígono o mutilou. Fasael morreu por suicídio, envenenamento ou em batalha (Jos. *Ant.* xiv. 13. 10 § 365-369; *War* i. 13. 10-11 § 271-273). Hircano foi levado à Partia (Jos. *Ant.* xv. 2. 1 § 12).



Alicerce dos muros do Templo augustano de Herodes, em Samaria. © Lev



Escavações atuais do muro norte do Templo, construído por Herodes.
Os blocos de pedras gigantes são "chaves" do Arco de Robinson. © White

Malchus, o rei árabe de quem Herodes tinha esperado ajuda, pediu para Herodes partir. Dessa forma Herodes partiu para o Egito e depois para Roma, onde foi bem recebido por Antônio e Otávio César. Após ouvirem a história de Herodes, com a confirmação do Senado, eles o designaram rei da Judéia (Jos. *Ant.* xiv. 14. 6 § 381-385; *War* i. 14. 4 § 282-285; cp. também Strabo xiv. 2. 46; Ápio *Civil Wars* v. 75; Tac. *Hist.* V. 9). Isso ocorreu no fim de 40 a.C. Da Itália ele regressou pelo mar a Ptolemaida no fim de 40 ou início de 39 a.C., marchou através da Galiléia e então conquistou Jope e finalmente partiu para Masada onde seus parentes estavam sob ataque (Jos. *Ant.* xiv. 15. 1 § 394-398; *War* i. 15. 3-4 § 290-294). Com a ajuda dos exércitos romanos, Herodes então acampou a oeste de Jerusalém. Ele se proclamou o rei legal e prometeu esquecer todas as ofensas passadas contra ele. Antígono fez proclamações contrárias, afirmando que Herodes era um plebeu e um idumeu, i.e., um meio judeu, e assim um herdeiro não legítimo do trono.

Em 38 a.C., Herodes eliminou os bandos de guerrilha na Galiléia. Herodes, descontente com o progresso lento, foi a Antônio para obter força efetiva dos romanos. Dessa forma ele dividiu suas forças e deixou parte das forças com seu irmão José, sob as ordens de não lutar até que ele recebesse reforços, e com o restante foi a Samosata, onde Antônio atacava Antíoco, rei de Comagene, que se aliara aos partos. Herodes esperava, por oferecer assistência oportuna a Antônio que não tinha tido muito sucesso com o cerco, que este pudesse ajudá-lo em troca. Antônio ficou satisfeito com a demonstração de lealdade espontânea de Herodes, e após a derrota de Samosata, ele ordenou a um de seus embaixadores, Sossius, que usasse o exército romano para apoiar Herodes.

Ao retornar a Antioquia com Sossius e duas legiões, Herodes recebeu a má notícia que seu irmão José tinha sido morto em Jericó, como resultado da desobediência a Herodes. Finalmente Herodes derrotou a oposição na Galiléia (Jos. *Ant.* xiv. 15. 8-13 § 439-464; *War* i. 16. 7-17. 7 § 320-341).

Na primavera seguinte (37 a.C.), ao terceiro ano desde que ele tinha sido proclamado rei quando em Roma, Herodes moveu suas tropas para Jerusalém e se preparou para o cerco. Tendo designado seu exército para várias tarefas, ele estabeleceu seus tenentes mais eficazes para supervisionarem o trabalho, enquanto ia para Samaria para desposar Mariana, com quem estava noivo a cerca de cinco anos. Isso foi certamente um ato desdenhoso contra Antígono, o tio de Mariane, visto que ela era uma asmonéia, pois isso reforçava a pretensão de Herodes ao trono.

Após o casamento ele retornou a Jerusalém. Depois de um cerco longo e penoso, Jerusalém caiu e Antígono foi cativo a Sossius no verão de 37 a.C. (Jos. *Ant.* xiv. 16. 2 § 470-480; *War* i. 18. 2 § 349-352; Tac. *Hist.* v. 9; Dio Cassius xlix. 22). Um dos grandes problemas que enfrentou Herodes foi impedir os aliados romanos de profanarem e saquearem a grande riqueza do Templo e da cidade. Herodes não queria ser um rei de um deserto, e ele sabia que se o Templo fosse profanado pelos romanos ele nunca seria perdoado pelos judeus. Ele apelou a Sossius para impedir esse saque do Templo e da cidade prometendo uma recompensa para cada soldado, bem como um grande presente para Sossius de seu próprio tesouro. As tropas foram chamadas, o presente prometido foi pago e Sossius partiu levando Antígono para Antônio em grilhões. De acordo com Josefo (*Ant.* xiv. 16. 4 § 489, 490) Herodes pagou um grande suborno para persuadir os romanos a colocarem Antígono fora do caminho. Está registrado que Antígono sucumbiu sob o machado (Jos. *War* i. 18. 3 § 357; Plutarco *Antony* xxxvi; cp. também Dio Cassius xlix. 22). Isto, é claro, termina o governo asmoneu de 129 anos. Portanto, Herodes deixou de ser a pessoa nomeada para rei, pois agora ele tornou-se rei *de facto*.

B. Como rei (37-4 a.C.). O reinado de Herodes é dividido por muitos estudiosos em três períodos: primeiro, consolidação de 37 a 25; segundo, prosperidade de 25 a 14; e finalmente, o período das dificuldades domésticas de 14 a 4.

1. *Consolidação (37-25 a.C.).* Este período estende-se da sua ascensão como rei em 37 a.C. até a morte dos filhos de Babas (com Costobarus, o segundo marido de Salomé, irmã de Herodes) em 25 a.C., quando o último representante homem da família asmonéia foi afastado do seu caminho. Durante esse período de governo ele teve de lutar com muitos adversários poderosos: o povo e os fariseus, a classe governante, a família asmonéia e Cleópatra.

Os primeiros adversários foram o povo e os fariseus. O povo estava sob a persuasão dos fariseus. Os fariseus não gostavam de Herodes como rei porque ele era um idumeu, um meio-judeu e amigo dos romanos. Portanto, ele precisava garantir a obediência da população. Aqueles da população da Judéia que se opunham a ele eram punidos enquanto que aqueles que ele conquistava

para seu lado, recompensava com favores e honras (Jos. *Ant.* xv. 1. 1 § 2, 3; *War* i. 18. 4 § 358).

O segundo grupo de adversários foi a aristocracia que estava com Antígono. Herodes executou quarenta e cinco dos mais ricos e mais proeminentes desta classe, confiscou suas propriedades e reabasteceu seus próprios cofres, que tinham sido esvaziados devido ao pagamento a Sossius e seus soldados e a Antônio , para ganhar um sólido controle sobre ele (Jos. *Ant.* xv. 1. 2 § 5, 6; *War* i. 18. 4 § 359).

O terceiro adversário foi a família asmonéia. Foi Alexandra, sogra de Herodes, que causou muitas das inconveniências. Herodes precisava de um sumo sacerdote para substituir Hircano. Embora Hircano tivesse voltado do seu exílio parto, Antígono o tinha mutilado, o que o desqualificava para ser sumo sacerdote. Conjetura-se, então, que Herodes não se estabeleceu como sumo sacerdote, como fez Antígono, porque ele era idumeu (embora ele gostasse de ser considerado membro de uma família sacerdotal). Ele queria um sumo sacerdote de insignificância, mas pertencente à família zadoquita, que é considerada ser descendente de Arão e que exercera no ofício antes dos asmoneu. Essa pareceria ser uma mudança legítima. Herodes encontrou esse homem em Ananel (Hananeel), um sacerdote da Diáspora babilônica (Jos. Ant. xv. 2. 1-4 § 11-22). *Veja* ASMONEUS.

Isso foi considerado um insulto pela sogra de Herodes, Alexandra, que pensava ser isto uma violação na linhagem asmonéia e achava que a posição deveria ser dada ao único herdeiro legítimo, seu filho Aristóbulo de dezesseis anos de idade, irmão de Mariana. Ela, portanto, usou todos os meios concebíveis para assegurar sua vontade. Ela escreveu particularmente a Cleópatra, instigando-a a exercer influência sobre Antônio que, por sua vez, forçaria Herodes a designar Aristóbulo como sumo sacerdote (Jos. *Ant.* xv. 2. 5 § 23, 24). Mariana também pleiteou com Herodes para ter seu irmão como sumo sacerdote. Assim Herodes finalmente cedeu às petições e rejeitou Ananel (que era ilegítimo, porque o sumo sacerdote devia manter o ofício para o resto da vida) e fez de Aristóbulo o sumo sacerdote. Ele estava apenas em seu décimo sétimo ano de idade (por volta do final de 36 ou início de 35 a.C.).

Isso promoveu a paz entre Herodes e Alexandra, mas por pouco tempo. Herodes desconfiava de Alexandra e então manteve vigilância sobre ela. Alexandra ficou cansada dessa vigilância meticulosa e Cleópatra lhe disse para escapar com seu filho e ir para o Egito. Dois caixões foram preparados para a fuga da cidade até a costa litorânea, mas o plano foi descoberto. Herodes permitiu que o plano prosseguisse e pegou-os em flagrante. Muito embora ele tenha deixado passar a ofensa, ele ficou ainda mais desconfiado dela (Jos. *Ant.* xv. 3. 2 § 42-49).

Quando a próxima festa dos Tabernáculos foi celebrada, surgiu entre o povo uma grande afeição por Aristóbulo que a oficiou. Por causa do crescimento da popularidade de Aristóbulo, Herodes decidiu livrar-se desses rivais e inimigos perigosos. Após as festividades, Herodes foi convidado por Alexandra para uma festa em Jericó. Herodes agiu amigavelmente para com Aristóbulo e sugeriu que fossem nadar, pois o dia estava muito quente. Enquanto nadavam em uma piscina, Aristóbulo foi puxado para baixo da água, como por brincadeira, por alguns daqueles que estavam com ele e que tinham sido subornados por Herodes. Ele foi mantido embaixo d'água por muito tempo e se afogou. Herodes manifestou a mais profunda dor e lhe deu o funeral mais suntuoso. Ninguém questionou a versão oficial da morte, mas Alexandra não foi tapeada e resolveu dedicar sua vida à vingança (Jos. *Ant.* xv. 3. 3-4 § 50-61; *War* i. 22. 2 § 437).

Visto que Alexandra acreditava que a morte de Aristóbulo era de fato um assassinato, ela enviou um comunicado a Cleópatra, que persuadiu Antônio a intimar Herodes por conta de tais ações. Herodes foi obrigado a ir e, imaginando que Antônio poderia e deveria sentenciá-lo à morte, colocou Mariana sob supervisão de seu tio, José, que era esposo da irmã de Herodes (Salomé), instruindo-o em rigoroso sigilo que ele deveria matar Mariana caso fosse morto, para que ela não se tornasse amante de mais alguém.

Através da eloqüência e do suborno Herodes persuadiu Antônio a isentá-lo de qualquer responsabilidade. Quando Herodes retornou, Salomé acusou seu marido, José, de ter relações sexuais ilícitas com Mariana. Herodes a questionou, mas ficou satisfeito com sua negação. Mas quando ele soube que Mariana conhecia a ordem secreta que ele tinha dado a José, que ela contou como prova do amor de Herodes por ela, ele acreditou que era uma confirmação da acusação de Salomé e executou José sem lhe dar oportunidade de ser ouvido (34 a.C.). Ele também colocou Alexandra na prisão e sob escolta, pois ele a acusava, em parte, por todas essas dificuldades (Jos. *Ant.* xv. 3. 5-9 § 62-87; *War* i. 22. 4-5 § 441-444).

O quarto adversário de Herodes foi Cleópatra. Em associação com Alexandra ela causou transtornos a Herodes. Por intermédio da sua influência

sobre Antônio ela obteve um aumento de território. Embora inicialmente ele não se submetesse a ela, finalmente durante sua expedição contra Armênia (c. 34 a.C.) ele foi induzido a lhe dar toda a Fenícia, a costa sul da Filístia desde o Rio Eleutero (com exceção das cidades livres de Tiro e Sidom), uma porção da Arábia e o distrito de Jericó com suas palmeiras e bálsamos, a qual era a área mais fértil do reino de Herodes (Jos. *Ant.* xv. 4. 1-2 § 88-96; *War* i. 18. 4-5 § 360-363). Cleópatra visitou os territórios e Herodes, embora relutante, a recebeu com grande honra e esplendor. Mas quando ela tentou ludibriar Herodes com seus truques, ele não cedeu (Jos. *Ant.* xv. 4. 2 § 97-103).

Começou uma guerra civil entre Antônio e Otávio. Herodes quis ajudar Antônio, mas instigado por Cleópatra foi-lhe ordenado por Antônio, em vez disso, lutar contra Malco, o rei árabe. Malco não conseguiu pagar seu tributo e ela queria que ele fosse punido. Na realidade ela esperava que quando os dois reinos enfraquecessem um ao outro, ela poderia absorver ambos (Jos. *Ant.* 5. 1 § 108-110). Inicialmente Herodes venceu os árabes, mas Cleópatra ajudou os árabes, o que resultou na derrota de Herodes. Na primavera de 31 a.C. ocorreu um terremoto arrasador no território de Herodes custando 30.000 vidas e quando Herodes enviou mensageiros à Arábia com o propósito de fazer a paz, os árabes os mataram. Após encorajar suas tropas que estavam desanimadas por causa dessas circunstâncias, ele atacou e derrotou os árabes e então retornou para casa (Jos. *Ant.* xv. 5. 2-5 § 121-160; *War* i. 19. 3-6 § 369-385).

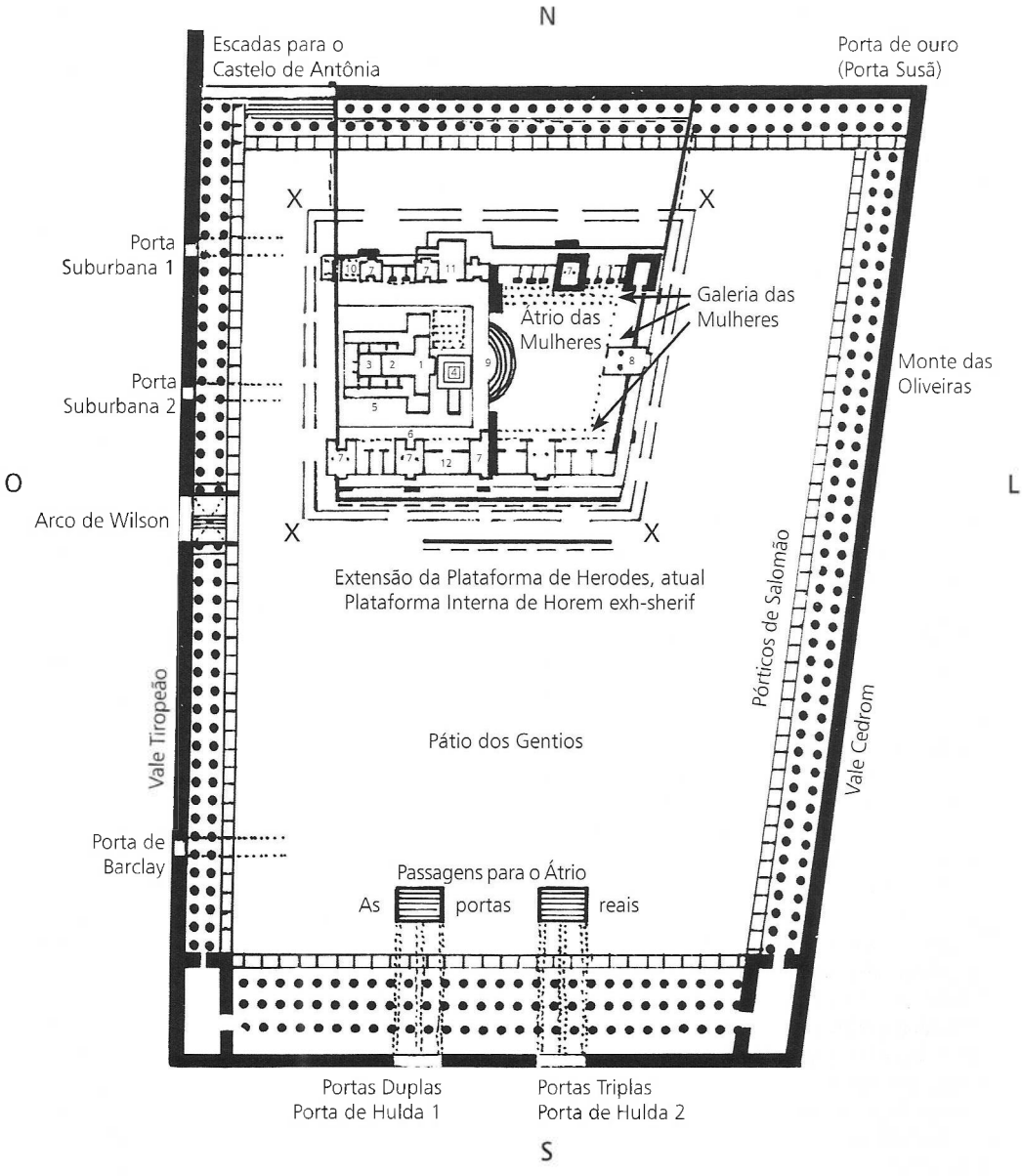
Logo depois, em 2 de setembro de 31 a.C., Antônio foi derrotado por Otávio na Batalha de Actium. Isto foi um golpe para Herodes. Com habilidade política Herodes teve de convencer Otávio de que ele deveria ser considerado como o único governador legítimo da Judéia. Visto que Hircano II era seu único rival possível, ele acusou Hircano de conspirar com o rei dos nabateus e mais tarde o matou (Jos. *Ant.* xv. 6. 1-4 § 161-182; *War* i. 20. 1 § 386).

Ao partir para visitar Otávio em Rodes (primavera, 30 a.C.), Herodes achou sábio impedir Alexandra de provocar qualquer revolta. Ele a colocou junto com Mariana em Alexandreion (5 km a sudoeste da confluência dos Rios Jaboque e Jordão) sob a custódia de seu administrador José (não o cunhado de Herodes) e Soemus, o itureu que era amigo de confiança de Herodes. Ele os instruiu a matar as duas mulheres caso fosse morto e a preservar o reino para seus filhos e seu irmão Feroras (Jos. *Ant.* xv. 6. 5 § 183-186).

Em Rodes Herodes fez sua parte habilmente. Ele admitiu sua lealdade a Antônio embora na verdade não tenha lutado contra Otávio por causa da sua guerra contra os árabes. Ele demonstrou que sua lealdade beneficiaria Otávio. Otávio confirmou Herodes no seu posto real. Este, então, retornou para sua casa. Naquele mesmo verão Otávio deixou a Ásia Menor e desembarcou na costa fenícia em seu caminho para o Egito. Herodes o encontrou com grande pompa em Ptolemaida e lhe deu 800 talentos e forneceu suprimentos para os soldados de Otávio durante aquela estação quente. Isso foi muito apreciado por Otávio (Jos. *Ant.* xv. 6. 6-7 § 188-201; *War* i. 20. 1-3 § 387-395).

Otávio obteve controle sobre o Egito quando ele derrotou Antônio. Antônio e Cleópatra cometeram suicídio em agosto de 30 a.C. Ao ouvir isto, Herodes foi ao Egito para felicitar Otávio e assegurar uma grande recompensa para si. Otávio lhe deu o título de rei (Strabo xvi. 2. 46). Otávio também lhe deu de volta não somente Jericó, mas também Gadara, Hipos, Samaria, Gaza, Antedom, Jope e a Torre de Estrato (que depois se tornou Cesaréia) (Jos. *Ant.* xv. 7. 3 § 215-217; *War* i. 20. 3 § 396, 397). Assim Herodes assegurou muito para si mesmo.

Enquanto Herodes parece ter gostado do sucesso aparente de ter seu reino conferido a ele por Otávio e de ter obtido o controle de novas áreas, seus afazeres domésticos estavam longe de serem pacíficos. Enquanto ele estava em Rodes, Mariana descobriu por meio de Soemus que Herodes tinha ordenado a ele e José matá-la caso ele fosse morto. Quando Herodes retornou, ela foi muito hostil para com ele. Visto que Herodes foi surpreendido entre amá-la e odiá-la, sua irmã Salomé e sua mãe Ciprus viram a oportunidade de satisfazer seu ódio para com Mariana e espalharam estórias difamantes sobre ela que ao mesmo tempo encheriam Herodes de ódio e ciúme. Herodes não deu ouvidos a elas. Posteriormente, quando ele retornou do Egito, após felicitar Otávio e receber novos territórios, a atitude de Mariana para com ele foi mais exasperada. Salomé aproveitou-se dessa oportunidade subornando o mordomo de Herodes para dizer que Mariana preparara uma poção de amor para o rei. Herodes indagou com referência à poção de amor, mas o mordomo nada sabia. Estando mal-humorado Herodes interrogou o eunuco de Mariana por meio de tortura quanto a essa poção de amor. Ele também não sabia nada sobre isto, mas confessou sobre o ódio de Mariana para com ele por causa da ordem que ele tinha dado a Soemus. Devido a Soemus, bem como José, divulgarem seu segredo, Herodes considerou



Plano sugerido do Templo de Herodes e os Pátios.
1. Pórtico;
2. Lugar Santo;
3. Santo dos Santos;
4. Altar da oferta queimada;
5. Pátio dos Sacerdotes;
6. Pátio de Israel, ou dos homens;
7. Portas do Santuário;
8. Porta de Nicanor ou Porta Formosa (?);
9. Porta de Nicanor (?);
10. Quartel da guarda;
11. Edifício norte que ficava entre as portas;
12. Câmara da gazita (os "x" indicam o corrimão ao redor).

que isso era uma prova de relação sexual ilícita e executou Soemus imediatamente. Mariana, após uma investigação judicial, foi condenada e finalmente executada no final de 29 a.C. (Jos. *Ant.* xv. 7. 1-5 § 202-236).

Herodes nunca aceitou sensatamente a morte de Mariana. Ele ficou doente e, porque sua cura era incerta, Alexandra começou a tramar para que se ele morresse ela asseguraria para si o trono. Ela tentou conquistar aqueles que estavam no comando dos dois lugares fortificados de Jerusalém. Quando isto foi contado a Herodes, Alexandra foi executada em 28 a.C. (Jos. *Ant.* xv. 7. 6-8 § 237-252).

Após Herodes ter se recuperado de sua depressão por causa de Mariana, ele encontrou ocasião para mais derramamento de sangue nesse período. Logo após a ascensão de Herodes como rei ele estabeleceu um distinto idumeu, Costobarus, como governador da Iduméia e lhe deu sua irmã, Salomé, após matar José, o primeiro marido dela (em 34 a.C.). Ainda durante esse primeiro período Costobarus conspirou secretamente com Cleópatra contra Herodes, mas este lhe perdoou mediante a súplica de Salomé. Porém, Salomé estava se cansando de seu marido e por isso queria livrar-se dele. Ela soube que ele juntamente com Antípater, Lisímaco e Dositeu estavam planejando se revoltar. Como prova de suas acusações ela revelou que seu marido tinha preservado os filhos influentes de Babas que permaneciam leais a Antígono e sempre falava mal de Herodes. Quando Herodes ouviu isso, Costobarus e seus seguidores, cujo local de esconderijo foi revelado por Salomé, foram pegos e executados em 25 a.C. Herodes podia agora se consolar, pois todos os parentes homens de Hircano (que poderiam disputar a posse do trono) não estavam mais vivos (Jos. *Ant.* xv. 7. 9-10 § 253-266). Isso encerra o primeiro período do reinado de Herodes.

2. *Prosperidade (25-14 a.C.).* Esse período é marcado com esplendor e prazer embora tenha havido momentos de desordens.

A primeira coisa mencionada deste período por Josefo é comm respeito às violações de Herodes da lei judaica por meio da introdução de jogos qüinqüenais em honra a César e da construção de teatros, anfiteatros e pistas de corridas tanto para homens quanto para cavalos (Jos. *Ant.* xv. 8. 1 § 267-276). Algum tempo depois, cerca de 24 a.C., Herodes construiu um palácio e também construiu ou reconstruiu muitas fortalezas e templos gentílicos, inclusive a reconstrução da Torre de Estrato que foi renomeada como Cesaréia (Jos. *Ant.* xv. 8. 5-9. 6 § 292-341). É claro que sua maior construção foi o Templo em Jerusalém, que começou em cerca de 20 a.C. Josefo o considera o mais nobre de todos os empreendimentos (Jos. *Ant.* xv. 11. 1 § 380). A literatura rabínica afirma: "Aquele que não viu o Templo de Herodes nunca viu uma construção bela" (BT: *Baba Bathra* 4a). Também é sugerido que foi sua "expiação por ter matado tantos sábios de Israel" (Midrash: No. 14:8). Durante esse período ele também interessou-se muito pela cultura e se rodeou de um círculo de homens educados na literatura e arte grega. Os ofícios mais altos do estado foram confiados a retóricos gregos, sendo um deles Nicolas de Damasco, instrutor de Herodes. Ele era conselheiro e teve grande participação nas negociações de Herodes, tanto antes como depois de sua morte. Herodes recebeu instruções dele na filosofia, retórica e história.

Quanto aos negócios domésticos, ele desposou Mariana (que será designada como Mariana II), filha de Simão, um sacerdote bem conhecido em Jerusalém por volta do final de 24 a.C. Em 22 a.C. Herodes enviou dois filhos de Mariana I, Alexandre e Aristóbulo, a Roma para estudarem. O próprio Augusto (título de Otávio desde 27 a.C.) recebeu os filhos e estes ficaram na casa de Asinio Polio que professava ser um dos amigos mais dedicados de Herodes. Neste ocasião Augusto lhe deu os territórios da Traconitis, Batanéia e Auranitis, que tinham sido ocupados por tribos nômades de ladrões com quem o vizinho tetrarca, Zenodorus, tinha congregado forças (Jos. *Ant.* xv. 10. 1-2 § 342-349; *War* i. 20. 4 § 398, 399). Parece que houve uma relação amigável entre César e Herodes. Herodes, sem dúvida, era considerado um rei importante para Roma, pois ele mantinha aquela seção do império romano sob controle.

Augusto veio até a Síria em 20 a.C. e concedeu a Herodes o território de Zenodorus ou aquele que ficava entre Traconitis e a Galiléia (contendo Ulata e Panéias) e, feito isso, os procuradores da Síria tinham de obter o consentimento de Herodes para todas as suas ações (Jos. *Ant.* xv. 10. 3 § 354-360; *War* i. 20. 4; cp. Dio Cassius liv. 7. 4-6; 9. 3). Ele também pediu a Augusto um território para seu irmão Feroras e aparentemente Augusto atendeu o pedido e lhe foi dado a Peréia (Jos. *Ant.* xv. 10. 3 § 362; cp. *War* i. 24. 5 § 483). Por causa dessas distribuições bondosas de Augusto, Herodes ergueu um belo templo para Augusto no território de Zenodorus, próximo ao lugar chamado Paneiom (Jos. *Ant.* xv. 10. 3 § 363; *War* i. 21. 3 § 404-406). Ao mesmo tempo Herodes também perdoou um terço dos impostos sob o

pretexto de deficiência na colheita, mas na verdade foi para alegar benevolência entre aqueles que estavam descontentes com sua ênfase sobre a cultura e religião greco-romanas. O perdão dos impostos foi eficaz na maioria dos casos. Havia aparentemente uma grande insatisfação porque Herodes não permitia que o povo congregasse com medo de uma revolta. Ele exigiu um voto de lealdade do povo, mas excluiu Poliom o Fariseu e seu discípulo Samaias, bem como a maioria de seus discípulos. Os essênios não tiveram de se submeter a esse voto, porque Josefo afirma que Herodes tinha uma alta consideração por eles (Jos. *Ant.* xv. 10. 4 § 365-372).

Herodes fez uma viagem a Roma para encontrar Augusto e buscar seus dois filhos que tinham terminado seus estudos (em 17 ou 16 a.C.). Com o retorno deles à Judéia com Herodes, Aristóbulo casou-se com Berenice, filha de Salomé, e Alexandre casou-se com Glifira, filha de Arquelau, rei da Capadócia (Jos. *Ant.* xvi. 1. 2 § 6-11; *War* i. 23. 1 § 445, 446).

Pode-se concluir que esse período de 25 a 14 a.C. foi o mais brilhante em todo seu reinado. Seu programa de construção foi de grande esplendor. Seus negócios domésticos foram razoavelmente bons, mas o final desse período marcou o início de grandes dificuldades nessa área. Embora ele tivesse alguma dificuldade dentro da sua esfera política, ele tinha um bom controle de seu povo e os favoreceu duas vezes por intermédio da diminuição dos impostos (em 14 a.C. ele reduziu os impostos em cerca de um quarto, Jos. *Ant.* xvi. 2. 5 § 64, 65).

3. *Dificuldades domésticas (14-4 a.C.).* Herodes teve dez esposas (Jos. *Ant.* xvii. 1. 3 § 19-22; *War* i. 28. 4 § 562, 563). Sua primeira esposa foi Dóris, com quem ele teve um filho, Antípater (Jos. *Ant.* xiv. 12. 1 § 300). Herodes repudiou Dóris e Antípater quando se casou com Mariana I, mas foi permitido a eles visitar Jerusalém somente durante as festas (Jos. *War* i. 22. 1 § 433). Em 37 a.C. Herodes casou-se com Mariana I, a neta de Hircano, que lhe deu cinco filhos. As duas filhas se chamavam Salâmpsio e Ciprus (Jos. *Ant.* xviii. 5. 4 § 130-132). O filho caçula morreu durante seus estudos em Roma (Jos. *War* i. 22. 2 § 435). Os filhos mais velhos foram Alexandre e Aristóbulo, que desempenharam um importante papel durante esse período da vida de Herodes. Herodes casou-se com sua terceira esposa, Mariana II, no final de 24 a.C. com quem teve Herodes (Filipe). Sua quarta esposa foi uma samaritana, Maltace. Dessa união nasceram Arquelau e Antipas. Cleópatra de Jerusalém foi sua quinta esposa e mãe de Filipe. Das outras cinco esposas apenas Palas, Faedra e Elpsis são conhecidas pelo nome e nenhuma dessas teve qualquer importância (Jos. *Ant.* xvii. 1. 3 § 19-22; *War* i. 28. 4 § 562, 563).

Os filhos favoritos de Herodes foram os filhos de Mariana I, Alexandre e Aristóbulo. Após eles retornarem de Roma e se casarem com Glifira e Berenice, respectivamente, começaram a acontecer inconveniências domésticas. Salomé, irmã de Herodes e mãe de Berenice, odiava esses dois filhos e tentava desesperadamente estabelecer seu próprio filho. Pode ser que até certo ponto a arrogância da parte dos dois filhos de Mariana I era por causa de serem parte da dinastia asmonéia. Salomé os irritava falando mal da mãe deles, a qual Herodes tinha matado, o que os induzia a defendê-la. Salomé e Feroras (irmão de Herodes e Salomé) relataram a Herodes que sua vida estava em perigo porque os dois filhos não iam deixar o assassino da mãe deles impune, e que Arquelau, rei da Capadócia (pai de Glifira), os ajudaria a entrar em contato com o imperador e levantar acusações contra o pai (Jos. *Ant.* xvi. 3. 1-2 § 66-77).

Com o propósito de contrabalancear às aspirações deles e lhes mostrar que poderia haver outro a ser herdeiro do trono, ele chamou de volta seu filho exilado Antípater. Na primavera de 13 a.C. Herodes enviou Antípater para Roma em companhia de Agripa (amigo de Augusto), que deixou o Oriente para ir a Roma, a fim de que ele pudesse apresentar Antípater ao imperador. Em vez de ser um contrapeso, Antípater usou todos os meios concebíveis para alcançar o trono. Ele usou de calúnia contra seus dois meio irmãos. A ruptura entre Herodes e os dois filhos de Mariana I tornou-se tão grande que Herodes decidiu acusar seus dois filhos diante do imperador. Em 12 a.C. os dois filhos foram com Herodes a Aquiléia e foram submetidos à prova diante de Augusto. Após o caso ter sido ouvido, Augusto foi competente para reconciliar Herodes e seus filhos e, tendo restaurado a paz doméstica, o pai, os dois filhos e Antípater retornaram para casa. Quando chegaram em casa Herodes designou Antípater como seu primeiro sucessor e depois dele Alexandre e Aristóbulo (Jos. *Ant.* xvi. 3. 3-4. 6 § 86-135; *War* i. 23. 2-5 § 451-466).

Mal tinham chegado em casa quando Antípater, ajudado por Salomé, irmã de Herodes, e Feroras, irmão de Herodes, começou a difamar os dois filhos de Mariana I. Alexandre e Aristóbulo tornaram-se mais hostis em suas atitudes. Herodes

tornou-se desconfiado e cada vez mais mórbido sobre a situação. Antípater tirou vantagem dos temores doentios de Herodes. Ele até fez com que os amigos de Alexandre fossem torturados para que eles confessassem qualquer tentativa de tirar a vida de Herodes e um amigo admitiu que Alexandre, com a ajuda de Aristóbulo, tinha planejado matá-lo e depois fugir para Roma para reivindicar seu reino. Como resultado Alexandre ficou confinado em prisão. Quando Arquelau, rei da Capadócia, sogro de Alexandre, ouviu sobre essas ocorrências, começou a temer por sua filha e genro, e assim fez uma viagem a Jerusalém para ver se ali poderia haver reconciliação. Ele apareceu diante de Herodes muito irado com seu genro inútil, e ameaçou levar sua filha de volta com ele. Por causa disso Herodes defendeu seu filho de Arquelau. Por meio dessa manobra astuciosa da parte de Arquelau, ele concluiu a reconciliação que ele desejava e depois retornou para sua casa (Jos. *Ant.* xvi. 7. 2-8. 6 § 188-270; *War* i. 24. 1-25. 6 § 467-512). Isto ocorreu provavelmente em 10 a.C. Dessa forma houve paz mais uma vez na família de Herodes.

Neste mesmo período Herodes teve dificuldades com alguns inimigos estrangeiros e com o imperador. Silaeus, que governava no lugar do rei árabe Obodas e que era decididamente hostil a Herodes, deu abrigo a quarenta rebeldes de Traconitis e tentou livrar sua região do pagamento de uma dívida contraída com Herodes. Herodes exigiu a entrega dos rebeldes e o pagamento da dívida. Com o consentimento do governador da Síria, Saturnino, Herodes invadiu a Arábia e impôs seus direitos (cerca de 9 a.C.). Esta devia ser apenas uma medida punitiva sem intenções de ganho territorial, mas Silaeus tinha, nesse meio tempo, ido para Roma e distorcido os fatos, o que causou a suspeita de Augusto que, por isso, intimou Herodes declarando o fim da amizade deles e que ele, daqui por diante, seria tratado como um súdito. Para justificar-se Herodes enviou uma embaixada a Roma e quando esta falhou, ele enviou uma segunda sob a liderança de Nicolas de Damasco (Jos. *Ant.* xvi. 9. 1-4 § 271-299).

Nesse meio tempo a discórdia doméstica começou novamente. Um certo Euricles, de Lacedemom, um homem de mau caráter, inflamou o pai contra os filhos e vice-versa (Jos. *Ant.* xvi. 10. 1 § 300-310; *War* i. 26. 1-4 § 513-533; cp. também Pausanias *Description of Greece* ii. 3. 5; Strabo viii. 5. 1; Plutarco *Antony* 67).

Quando outro intrigante se envolveu a paciência de Herodes se esgotou, ele colocou Alexandre e Aristóbulo na prisão e apresentou uma queixa contra eles diante do imperador, acusando-os de estarem envolvidos em conspirações traiçoeiras.

Enquanto isso Nicolas de Damasco tinha cumprido sua missão e conquistado novamente o imperador para Herodes. Quando os mensageiros que traziam as acusações de Herodes alcançaram Roma, eles encontraram Augusto em humor favorável e este deu a Herodes poder absoluto para proceder na questão de seus filhos como quizesse, mas avisou-o que o julgamento deveria ocorrer fora do território de Herodes, em Beritus (Beirute), diante de um tribunal do qual oficiais romanos tomariam parte, e ter as acusações contra seus filhos investigadas por este tribunal (Jos. *Ant.* xvi. 10. 5-11. 1 § 320-360; *War* i. 27. 1 § 534-537).

Herodes aceitou o conselho do imperador. Embora o governador da Síria, Saturnino, e seus três filhos pensassem que os filhos eram culpados, mas eles não deveriam ser mortos, o tribunal quase unanimemente pronunciou a sentença de morte sobre os filhos. Tiro, um velho soldado, proclamou publicamente que o julgamento tinha sido injusto e a verdade abafada. Mas ele e outros 300 foram denunciados como amigos de Alexandre e Aristóbulo e, conseqüentemente, foram mortos. Portanto, em Sebaste (Samaria), onde Herodes se casara com Mariamne trinta anos antes, seus dois filhos foram executados por estrangulamento, provavelmente em 7 a.C. (Jos. Ant. xvi. 11. 2-8 § 361-404; *War* i. 27. 2-6 § 538-551).

Antípater, estando agora como o único herdeiro e desfrutando da total confiança de seu pai, ainda não estava satisfeito, pois ele queria ter o governo totalmente em suas mãos. Ele manteve conferências secretas com o irmão de Herodes, Feroras, tetrarca da Peréia, o qual Salomé relatou a seu irmão Herodes, afirmando que eles planejavam matá-lo. Dessa forma o relacionamento de Antípater com seu pai tornou-se tenso. Percebendo esta tensão, Antípater escreveu a seus amigos em Roma para perguntar se Augusto instruiria Herodes a enviar Antípater a Roma. Herodes o enviou para Roma e especificou em seu testamento que Antípater era seu sucessor ao trono e, no caso da morte de Antípater ocorrer antes da dele próprio, Herodes (Filipe), filho de Mariana II, a filha do sumo sacerdote, seria nomeado como seu sucessor.

Enquanto Antípater estava em Roma, Feroras morreu, o que revelou ser o sinal da ruína de Antípater. Libertos de Feroras foram até Herodes para lhe relatar que Feroras fora envenenado e que Herodes deveria investigar a questão mais detalhadamente. Foi descoberto que o veneno foi enviado por Antípater com a intenção, não de

matar Feroras, mas, ao contrário, que Feroras o desse a Herodes. Herodes também soube pelas escravas da família de Feroras das queixas que Antípater tinha feito naqueles encontros secretos com respeito à longa vida do rei e sobre as incertezas das suas perspectivas. Conseqüentemente Herodes chamou de volta Antípater sob falsos pretextos e ele retornou sem nenhuma suspeita. Assim que chegou foi preso no palácio do rei e foi interrogado no dia seguinte diante de Varus, governador da Síria. Considerando as muitas provas contra ele, ele não pôde se defender. Herodes o colocou na cadeia e fez um relatório da questão para o imperador. Isso ocorreu em 5 a.C.

Outra conspiração de Antípater contra Herodes foi descoberta e Herodes desejou matá-lo. Herodes adquiriu uma doença da qual ele não se recuperaria. Portanto, ele redigiu um novo testamento no qual ele deserdava seus filhos mais velhos, Arquelau e Filipe, porque Antípater tinha envenenado sua mente contra eles. Ele então escolheu o filho mais jovem, Antipas, como seu único sucessor (Jos. *Ant.* xvii. 2. 4-6. 1 § 32-146; *War* i. 29. 1-32. 7 § 567-646).

Pouco antes da sua morte os Magos vieram à Judéia para adorar o recém-nascido rei dos judeus. Herodes convocou os homens sábios, pedindo para relatarem a ele a localização do menino Cristo quando eles o encontrassem em Belém. Sendo avisados em um sonho, os Magos não retornaram a Herodes, mas partiram para o oriente através de outra rota. O Senhor apareceu a José em um sonho e lhe disse para fugir para o Egito por causa da intenção de Herodes de matar Jesus. Eles fugiram para o Egito e Herodes matou todas as crianças do sexo masculino de Belém de dois anos para baixo.

Herodes estava agora próximo dos setenta anos de idade e sua enfermidade se agravava. Quando a notícia de que ele tinha uma doença incurável se espalhou, dois rabinos, Judas, filho de Seforeus, e Matias, filho de Margalus, incitaram o povo a derrubarem a águia ofensiva da porta do Templo. Esses rabinos afirmavam que essa ação seria agradável a Deus. Herodes, ao ouvir isso, prendeu os ofensores e sentenciou-os à morte e os líderes principais a serem queimados vivos.

À medida que a doença de Herodes piorava, os banhos de Callirrhoe não o beneficiavam mais. Quando ele retornou a Jericó ordenou que todos os judeus notáveis de todas as partes da nação viessem a ele e, quando chegaram, ele os confinou no hipódromo, chamou sua irmã Salomé e seu marido Alexas e ordenou que todos esses líderes fossem mortos no momento em que ele morresse, para que houvesse um luto nacional em vez de uma festividade. Na hora em que ele estava dando essas instruções, recebeu uma carta de Roma na qual o imperador lhe dava permissão para executar seu filho, Antípater, o que ele fez imediatamente. Herodes novamente alterou seu testamento nomeando Arquelau, o filho mais velho de Maltace, como rei, e seus irmãos, Antipas como tetrarca da Galiléia e Peréia e Filipe como tetrarca de Gaulonitis, Traconitis, Batanéia e Panéias.

Finalmente, no quinto dia após a execução de Antípater, Herodes morreu em Jericó na primavera de 4 a.C. Salomé e Alexas dispensaram aqueles que tinham sido confinados no hipódromo e Ptolomeu, a quem fora confiado com o selo real, leu a última vontade de Herodes em público e a multidão aclamou Arquelau como rei. Um cortejo pomposo acompanhou o corpo de Jericó, uma distância de 1,6 km na direção de Herodium, onde foi finalmente enterrado (Jos. *Ant.* xvii. 6. 1-8. 3 § 147-199; *War* i. 33. 1-9 § 647-673).

O reinado de Herodes durou de trinta e três a trinta e quatro anos se for calculado a partir de 37 a.C. Foi um reinado de violência; a porção mais gloriosa situa-se no meio. Deve ser compreendido que embora seu reinado tenha se caracterizado pela violência, os governadores daquele período não eram muito diferentes do que ele era. Muitas vezes os judeus não se agradaram dele por causa da sua infidelidade ou seu desinteresse para com sua lei. Embora ele fosse rei dos judeus, muitos de seus súditos não o caracterizavam como um verdadeiro rei judeu.

III. Testamento de Herodes questionado

Durante sua vida Herodes escreveu seis testamentos (na realidade o sexto foi apenas um aditamento do quinto). Como mencionado acima, o sexto testamento foi feito apenas cinco dias antes da sua morte. Por isso ele necessitou da ratificação do imperador. Assim, logo que Herodes morreu, Arquelau assumiu a liderança, mas não aceitou o título de rei, nem permitiu a si mesmo ser coroado (Jos. *Ant.* xvii. 8. 4. § 202, 203; *War* ii. 1. 1 § 2, 3). Imediatamente após a Páscoa, Arquelau e Antipas partiram para Roma a fim de questionarem os últimos dois testamentos de Herodes, enquanto Filipe cuidava do setor civil em rebelião. Arquelau reivindicou que Augusto ratificasse o último testamento de Herodes porque ele expressava o desejo de Herodes pouco antes da sua morte. Por outro lado, Antipas reivindicou que o quinto

testamento, que já tinha sido ratificado, tivesse a maior validade que os aditamentos, porque quando Herodes designou Antipas como rei, ele estava em boa saúde física e mental, ao passo que quando ele nomeoou Arquelau como rei nos aditamentos ele estava acometido tanto na mente como no corpo e incapaz de bom raciocínio. Para complicar a situação ainda mais, houve uma revolta na Palestina enquanto os dois irmãos estavam em Roma questionando o testamento. O resultado dessa revolta foi que uma delegação judaica foi enviada a Roma pleiteando pela autonomia da nação e sua união com a província da Síria. Nessa altura Filipe tinha ido também a Roma.

Após considerável debate e atraso, Augusto decidiu por uma solução de meio-termo, a saber, Arquelau foi designado etnarca com a promessa de ser feito rei se ele provasse ser capaz daquela posição e governasse a Iduméia, Judéia e Samaria. Antipas foi feito tetrarca da Galiléia e Peréia e Filipe da Gaulonitis, Traconitis, Betanéia e Panéias (Jos. *Ant.* xvii. 11. 4 § 317-320; *War* ii. 6. 3 § 93-100). Portanto, embora Antipas tivesse perdido o direito à monarquia, ele impediu Arquelau de ser rei sobre todo reino.

IV. Arquelau 4 a.C. — 6 d.C.

Ele era filho de Herodes o Grande e Maltace (uma samaritana) e nasceu cerca de 22 a.C.

Assim que Herodes morreu, Ptolomeu, a quem o rei tinha confiado seu anel de sinete, leu o aditamento que designava Arquelau como rei e Filipe e Antipas como tetrarcas. Embora o aditamento não tivesse sido ratificado, Arquelau assumiu a liderança. O povo começou a fazer exigências com as quais Arquelau aquiesceu para que se agradassem dele. Porém havia revolucionários entre o povo que desejavam vingar o sangue daqueles que Herodes matou por derrubar a águia da porta do Templo. Arquelau, querendo impedir uma revolta da multidão na Páscoa, enviou um exército e matou 3.000 pessoas (Jos. *Ant.* xvii. 8. 4-9. 3 § 200-218; *War* ii. 1. 1-3 § 1-13). Conseqüentemente seu governo escapou de um começo mal.

Durante sua viagem para Roma outra revolta começou no Pentecoste durando provavelmente de um mês e meio a dois meses e meio, o que resultou na queima dos pórticos do Templo e seu tesouro saqueado pelos romanos. Essa revolta se espalhou para o interior da Judéia, bem como para a Galiléia e Peréia (Jos. *Ant.* xvii. 10. 2-5 § 254-272; *War* ii. 3. 1-4. 1 § 40-56). Assim, quando os filhos de Herodes retornaram à Palestina (provavelmente na primavera de 3 a.C.) após o julgamento, a situação não era a ideal para eles começarem seus governos.

Após retornar de Roma Arquelau tratou tanto os judeus quanto os samaritanos com muita brutalidade (Jos. *War* ii. 7. 3 § 111). Isso é confirmado pelos evangelhos, pois José, após retornar da fuga para o Egito, ouviu que Arquelau era o governador da Judéia e, tendo medo de ir para a Judéia retirou-se para a Galiléia (Mt 2.22). Além disso, Arquelau afastou o sumo sacerdote Joazar, filho de Boetus, sob o pretexto de que ele tomara o partido dos rebeldes e estabeleceu em seu lugar Eleazar, irmão de Joazar que, por sua vez, foi posteriormente substituído por Jesus, filho de See (Jos. *Ant.* xvii. 13. 1 § 339-341). Ele divorciou-se de sua esposa Mariana para casar-se com Glifira, filha do rei Arquelau da Capadócia e a primeira esposa de Alexandre (filho de Herodes e meio-irmão de Arquelau) e assim transgrediu a lei ancestral (Jos. *Ant.* xvii. 13. 1. 4-5 § 341, 350-353; *War* ii. 7. 4 § 114-116). Um ou ambos dos últimos eventos mencionados podem ter causado inquietação na região e, se for assim, os métodos de Arquelau de supressão da inquietação foram opressivos.

Finalmente em 6 d.C. Arquelau foi deposto. Embora haja divergências nos relatos, ele pode ser razoavelmente reconstruído. Foi provocado por uma queixa formal a Augusto, por uma delegação de judeus e samaritanos, concernente à crueldade e tirania de Arquelau. A cooperação dessas duas comunidades, normalmente inimigas, indica a seriedade das queixas. Ademais, os irmãos de Arquelau, Antipas e Filipe, foram até Roma para fazer acusações contra ele, presumivelmente sobre seu descuido para com eles, visto que era o etnarca ou representante romano para a Palestina. A conseqüência disso foi o banimento de Arquelau para Viena, na Gália (hodierna Viena no Rhône, sul de Lion), e Antipas e Filipe mantiveram seus domínios. Os domínios de Arquelau foram reduzidos a uma província sob o governo de prefeitos ou procuradores (Jos. *Ant.* xvii. 13. 1-5 § 342-355; *War* ii. 7. 3-8. 1 § 111-118; Strabo xvi. 2. 46; Dio Cassius lv. 27. 6).

V. Antipas 4 a.C. - 39 d.C.

Ele era o filho de Herodes e Maltace (uma samaritana), nascido em cerca de 20 a.C., por isso o irmão mais jovem de Arquelau.

A. Domínio de Antipas. De todos os herodianos ele figura mais proeminentemente no NT, pois ele era o tetrarca da Galiléia e Peréia, as



Banheiros no castelo asmoneu. © *P.E.F.*



Colunas e muros pintados do 3º e mais baixo andar do palácio de Herodes em Masada.
Os murais estão atrás de vidros. © *Lev*

duas áreas nas quais João Batista e Cristo desenvolveram a maior parte de seus ministérios.

Quando Antipas retornou de Roma para começar seu governo nos domínios atribuídos a ele, ele os encontrou devastados pela rebelião na festa de Pentecostes em 4 a.C. Ele teve de restaurar a ordem e reconstruir o que fora destruído. Seguindo os passos de Alexandre o Grande e de seu pai Herodes o Grande, ele construiu cidades. Começou pela reconstrução de Séforis, que foi a maior cidade na Galiléia, bem como a capital de seus domínios até construir Tiberíades. Ela foi provavelmente concluída entre cerca de 8 a 10 d.C., e é possível que José, esposo de Maria, tenha exercido sua ocupação como carpinteiro (Mt 13.55; Mc 6.3) durante sua reconstrução, visto que Nazaré estava há uns 6,5 km ao sudoeste de Séforis. Provavelmente a segunda cidade a ser reconstruída foi Lívias (ou Júlias) da Peréia, em honra de Lívia, a esposa de Augusto. Esta cidade foi provavelmente completada em 13 d.C.

A construção de Tiberíades deveria ser considerada uma das mais importantes de todas as construídas pela família herodiana (eles construíram doze cidades), pois essa foi a primeira cidade na história judaica a ser encontrada dentro da estrutura municipal de uma *polis* grega. Foi construída em honra ao imperador Tibério. Enquanto a construíam eles encontraram um cemitério. Devido a Antipas ter destruído o cemitério, ele teve dificuldade em motivar os judeus a se estabelecerem ali, pois eles consideravam a cidade imunda. Ele ofereceu casas e terras gratuitas e isenção de impostos por alguns poucos anos, caso alguém se mudasse para a nova cidade. Ela foi terminada em 23 d.C. e tornou-se a capital de Antipas.

B. Governo de Antipas. 1. *Antipas e Arquelau.* O único evento significativo que ocorreu inicialmente na carreira de Antipas foi em 6 d.C., quando uma delegação de judeus e samaritanos bem como Filipe e o próprio Antipas foram a Roma para promover a queda do seu irmão Arquelau. Embora Antipas tinha permanecido um tetrarca, ele pelo menos ganhou o título dinástico de *Herodes* (cp. Jos. *Ant.* xviii. 2. 1 § 26; *War* ii. 9. 1 § 167), que era de grande relevância tanto para seus súditos quanto para seus círculos político e social do mundo romano. Este título dado pelo imperador pode ter sido uma concessão no lugar do título de *rei*.

2. *Antipas e João Batista.* O episódio pelo qual Antipas é lembrado é seu envolvimento no aprisionamento e morte de João Batista (Mt 14.3-12; Mc 6.17-29; Lc 3.19,20; Jos. *Ant.* xviii. 5.2 § 116-119). Antipas se casara com a filha de Aretas IV (o nome dela não é conhecido), rei nabateu, que provavelmente foi instigado por Augusto que era conhecido por favorecer casamentos entre os vários governadores no interesse da paz no Império Romano. Esse casamento não promoveria apenas a paz entre os judeus e os árabes, mas também o território de Aretas serviria como um amortecedor entre Roma e Partia. Por isso se casaram antes de 14 d.C.

Por volta de 29 d.C. Antipas fez uma viagem a Roma. Em seu caminho ele visitou a seu meio irmão Herodes (Filipe), que aparentemente vivia em uma das cidades costeiras da Palestina. Antipas se apaixonou pela esposa de Filipe, chamada Herodias, que era também sua própria sobrinha. Ela era ambiciosa e essa era sua oportunidade de tornar-se a esposa de um tetrarca e, dessa forma, ela concordou em casar-se com Antipas quando de seu retorno de Roma sob a condição de que a filha de Aretas fosse expulsa (Jos. *Ant.* xviii. 5. 1 § 109, 110). A filha de Aretas ficou sabendo da combinação e conseqüentemente fugiu para seu pai. Este divórcio não foi apenas um insulto pessoal a Aretas, mas também o rompimento de uma aliança política que posteriormente levou a uma retaliação por parte de Aretas.

Logo depois da partida da filha de Aretas, Antipas e Herodias se casaram. João Batista falou corajosamente contra esse casamento e como conseqüência Antipas o encarcerou. A denúncia de João era que Antipas tinha se casado com a esposa de seu irmão Filipe. A lei mosaica proibia o casamento com a esposa de um irmão (Lv 18.16; 20.21), com exceção do suscitar filhos para um irmão morto sem filhos através do casamento levirato (Dt 25.5; Mc 12.19). Porém no caso de Antipas seu irmão tinha descendência, a saber, Salomé, e ainda mais ostensivamente, o irmão de Antipas ainda estava vivo!

Surge um problema quanto a identificação do primeiro marido de Herodias, pois os evangelhos afirmam que ele era Filipe (Mt 14.3; Mc 6.17), enquanto que Josefo afirma que ele era Herodes, filho de Herodes o Grande e Mariana II, filha de Simão, o sumo sacerdote (*Ant.* xviii. 5. 1 § 109). Muitos estudiosos pensam que os relatos do evangelho estão incorretos. Visto que a família herodiana é irremediavelmente confundida, pensa-se que Mateus e Marcos confundiram esse Herodes com Filipe o tetrarca, que posteriormente casou-se com a filha de Herodias, Salomé. Porém, por mais fácil

que essa solução possa aparentar à primeira vista, ela é insustentável por várias razões.

Primeiramente, os evangelhos seriam culpados de três erros históricos, a saber (1) que eles confundiram esse Herodes com seu meio-irmão Filipe, (2) que eles fizeram de Filipe o tetrarca marido de Herodias, em vez de marido da filha dela, e (3) Salomé teria sido filha de Filipe o tetrarca que, segundo Josefo, não tinha filhos — três erros em questões de história bem conhecida com a qual os evangelistas em outros lugares demonstram familiaridade. Também, quando a comunidade cristã teve Joana como esposa de Cusa que era procurador de Antipas (Lc 8.3), e Manaem como amigo íntimo de Antipas (At 13.1), parece que cometer um erro histórico como este é inacreditável.

Em segundo lugar, os evangelhos falam de uma filha de Herodias antes dela se casar com Antipas (Mt 14.6,8-11; Mc 6.22,24-26,28), o que se harmoniza exatamente com a referência de Josefo de ter uma filha chamada Salomé (Jos. *Ant.* xviii. 5.4 § 136). Existem muitos detalhes para ser simples coincidência e conseqüentemente é improvável que os evangelistas confundissem os Filipes.

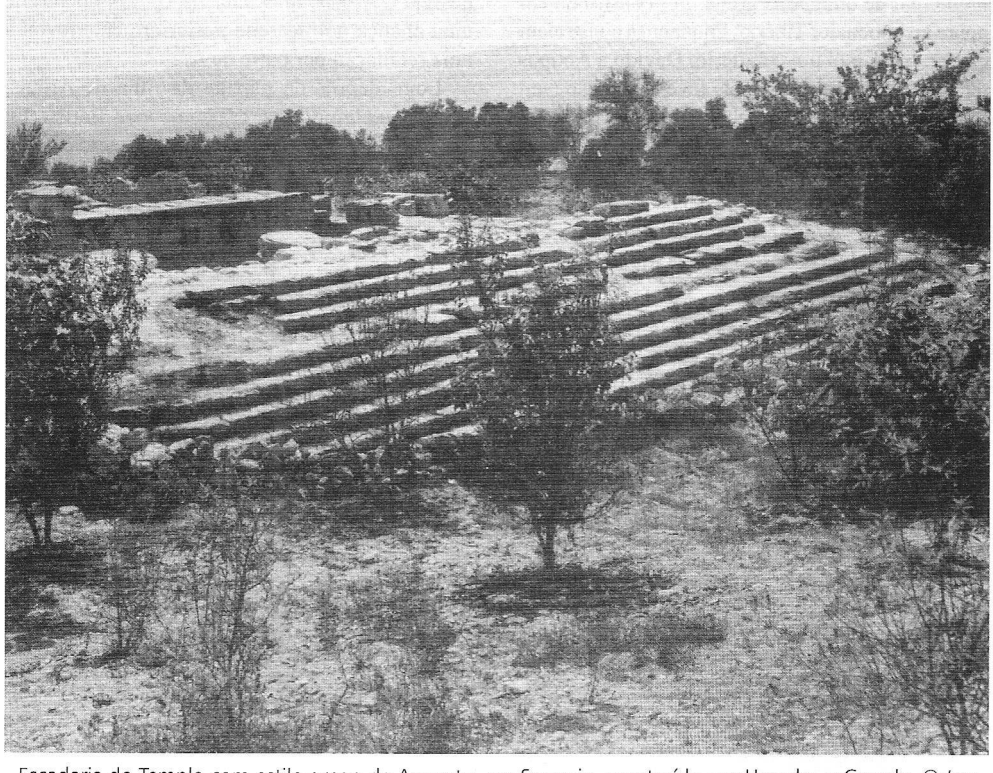
Em terceiro lugar, a objeção de que Herodes o Grande não teve dois filhos com o nome de Filipe é insustentável, pois embora eles tivessem o mesmo pai, eles tinham mães diferentes. Também, Herodes o Grande teve dois filhos chamados Antipas e Antípater e dois filhos chamados Herodes.

Em quarto lugar, não é irracional que o primeiro marido de Herodias tivesse um nome duplo, a saber Herodes Filipe. Certamente ninguém questiona que o Herodes de Atos 12.1,6,11,19,20,21 é o Agripa de Josefo, ou acusa Lucas de confundir este Herodes com Herodes, rei de Calcis (41-48 d.C.), ou que Arquelau é Herodes Arquelau.

Em quinto lugar, se os evangelistas quisessem que o primeiro marido de Herodias fosse Filipe o tetrarca, por que eles não o chamaram por aquele título como fizeram com Antipas precisamente dentro da mesma perícope (Mt 14.1; Mc 6.14,26)?

Portanto, é mais razoável considerar que o Filipe nos evangelhos e o Herodes em Josefo sejam a mesma pessoa. Aliás, fazer de outro modo parece criar uma confusão insolúvel.

Herodias não se satisfez em deixar João na prisão e então, em uma hora apropriada, ela



Escadaria do Templo com estilo grego de Augusto, em Samaria, construído por Herodes o Grande. © *Lev*

providenciou um banquete, provavelmente pelo aniversário de Antipas em Maquero, na Peréia, para livrar-se de João. Sua filha Salomé dançou diante dos dignatários de Antipas e ele lhe prometeu com juramento que lhe daria qualquer coisa até a metade do seu reino. Sendo aconselhada por sua mãe, ela pediu a cabeça de João Batista em um prato. Antipas se arrependeu de ter feito a promessa sob juramento, mas devido à presença de seus convidados de honra ele teve de atender o pedido. Conseqüentemente o ministério de João Batista chegou ao fim por volta de 31 ou 32 d.C.

3. *Antipas e Jesus.* O relacionamento de Antipas com Jesus é visto em três episódios. O primeiro evento diz respeito ao fato de Antipas ouvir sobre o ministério de Jesus, concluindo possivelmente com uma nota de ironia, que este é João Batista ressuscitado (Mt 14.1,2; Mc 6.14-16; Lc 9.7-9). Ele pusera um fim em um movimento perigoso comandado por João Batista, mas aparece agora um pregador ainda mais notável e bem sucedido. Era, pois, João Batista novamente.

Antipas quis ver Jesus, mas não pôde fazer isso porque Cristo não apenas havia se retirado de seus territórios, como também ele não quis usar a força que poderia despertar seu povo novamente, da forma que acontecera com João.

O segundo episódio a ser observado é quando Jesus estava em sua viagem final para Jerusalém. Alguns fariseus foram a Jesus e lhe declararam que seria melhor retirar-se dos territórios de Antipas, porque este desejava matá-lo (Lc 13.31-33). Jesus respondeu dizendo, "Ide, e dizei àquela raposa" que ele continuaria seu ministério de expulsar demônios e curar doenças por pelo menos um curto período de tempo, e somente após ter terminado ele iria a Jerusalém para perecer. Antipas viu o perigo em potencial do movimento popular de Cristo e queria que ele deixasse seus domínios ameaçando-o de morte. Antipas não ousou usar a força porque não havia evidência de que Jesus estivesse causando confusão e as pessoas não tinham perdoado Antipas por seu tratamento a João Batista, que eles consideravam um profeta. Mas Jesus percebeu o plano de Antipas e o chamou de "raposa" (o animal que é fraco e usa de trapaça sagaz para alcançar seus propósitos), daí um covarde habilidoso. O leão de Judá não ia ser controlado pela raposa (a raposa e o leão eram freqüentemente contrastados na literatura antiga). Jesus devia completar seu ministério ali por um curto período de tempo e, embora Antipas tenha matado João Batista em seu território, ele não controlava o destino de Jesus.

O encontro final foi quando Jesus foi submetido a interrogatório por Antipas, em 33 d.C. (Lc 23.6-12). Muitos estudiosos consideram esta perícope como lenda, visto que não está nos outros evangelhos. Porém é difícil ver qualquer propósito apologético em Lucas para sua inclusão, mas provavelmente foi incluída por causa do seu interesse particular na casa herodiana e, particularmente, o único ponto de interesse de Lucas e seu destinatário, Teófilo, que provavelmente era um oficial romano, teria sido a reconciliação entre Antipas e Pilatos (Lc 23.12). Certamente se Teófilo era um oficial romano ele teria interesse no relacionamento de Herodes e os prefeitos da Judéia. Visto que os outros evangelhos não tinham um interesse particular em Herodes, pode-se ver a razão para a omissão desse evento, considerando especialmente que ele não acrescenta nada à seqüência do julgamento de Cristo. Existem alguns estudiosos que consideram Atos 4.25,26 a fonte desta perícope (que cita Sl 2.1,2), mas mediante exame detalhado o oposto é verdadeiro. Outros estudiosos dizem que a origem da perícope está no *Evangelho de Pedro*, mas se alguém examinar este evangelho não verá nenhum paralelo real com o relato de Lucas sobre o julgamento de Jesus por Antipas. De fato, o *Evangelho de Pedro* considera Antipas responsável pela morte de Jesus, onde não há nada disso em Lucas.

Quanto ao conteúdo da perícope propriamente dita, Pilatos enviou Jesus a Antipas que estava em Jerusalém para a Páscoa, quando ele ouviu que Jesus era da Galiléia. Pilatos não fez este gesto por bondade, mas livrou-se de um caso difícil; a saber, os judeus insistiam na execução de Jesus, mas Pilatos não encontrava culpa nele. Outra razão para entregar Jesus a Antipas foi a cortesia diplomática, para aperfeiçoar seu relacionamento com Antipas, que estava hostil por causa do massacre galileu (Lc 13.1) e por causa do incidente sobre os escudos de voto serem trazidos para dentro de Jerusalém por Pilatos (Filo *Legatio ad Gaium* 299-304). O último incidente foi registrado por Antipas (e outros Herodes) a Tibério, que ordenou a Pilatos que removesse os escudos imediatamente. Pilatos tinha exagerado e estava ansioso para fazer as pazes. Antipas não conjecturou sobre o gesto de Pilatos, mas após zombar de Jesus o enviou de volta. A única coisa que ficou consumada nesse julgamento foi a reconciliação de Antipas e Pilatos.

4. *Antipas e Roma.* Em 36 d.C. Aretas atacou Antipas, derrotando seu exército. Os judeus viram esta derrota como uma retribuição divina sobre Antipas pela execução de João Batista (Jos.

Ant. 5. 1. 2 § 116-119). Tibério ordenou a Vitellius, governador da Síria, para ajudar Antipas, mas antes de atacar Aretas ele subiu com Antipas a Jerusalém para celebrar uma festa (provavelmente Pentecostes, em 37 d.C.). Enquanto estava em Jerusalém, Vitellius recebeu a notícia da morte de Tibério (16 de março de 37) e conseqüentemente cancelou sua expedição contra Aretas até receber ordens do novo imperador, Calígula.

Calígula ao assumir o poder, deu a seu amigo Agripa I, irmão de Herodias, a terra de Filipe, bem como ao tetrarca de Lisânicas o título de rei (Jos. *Ant.* xviii 6. 10 § 225-239). Depois Agripa foi à Palestina (c. agosto de 38). Devido à aquisição do título de rei de Agripa, Herodias incitou Antipas a ir a Roma para buscar o mesmo título. Finalmente, em 39 d.C., Antipas e Herodias foram para Roma, mas nesse ínterim Agripa despachou um de seus homens livres para Roma, para levar acusações contra Antipas, o que resultou no banimento de Antipas para o exílio em Lugdunum Convenarum, atualmente Saint Bertrand de Comminges, na França. Embora Herodias não tivesse de ir ao exílio, ela escolheu seguir seu marido. Os territórios de Antipas foram dados a Agripa (Jos. *Ant.* 7. 1-2 § 240-255; *War* ii. 9. 6 § 181-183).

VI. Filipe o tetrarca 4 a.C — 34 d.C.

Ele era filho de Herodes o Grande e Cleópatra de Jerusalém, nascido em cerca de 22/21 a.C.

Como resultado da disputa em torno do testamento de Herodes, Augusto fez de Filipe o tetrarca da parte norte do domínio de Herodes o Grande, Gaulonitis, Auranitis, Batanéia, Traconitis, Panéias e Ituréia (Jos. *Ant.* xvii. 8. 1 § 189; 9. 4 § 319; xviii. 4. 6 § 106; 5. 4 § 136; *War* i. 33. 8 § 668; ii. 6. 3 § 95; Lc 3.1). A constituição física e moral dos seus súditos era principalmente não judaica, i.e., o elemento sírio e grego era predominante quando ele foi o primeiro e único herodiano a ter as imagens do imperador em suas moedas.

Ele construiu duas cidades (Jos. *Ant.* xviii. 2. 1 § 28; *War* ii. 9. 1 § 168). A primeira cidade foi uma reconstrução e ampliação de Panéias, a cidade próxima à nascente do Jordão. Ele a renomeou como Cesaréia de Filipos, em honra ao imperador romano. O acréscimo de Filipe ao nome era para distinguí-la da Cesaréia litorânea. Foi aqui que Jesus recebeu a confissão de fé de Pedro e apresentou a revelação da formação da igreja (Mt 16. 13-20; Mc 8. 27-30). A segunda cidade foi a reconstrução e ampliação da aldeia pesqueira de Betsaida (onde o Jordão desemboca no Mar da Galiléia), ao status de uma *polis* grega. Ele renomeou a cidade como Julias em honra à Júlia, filha de Augusto. Foi aqui que Jesus curou o homem cego (Mc 8.22-26) e foi em um lugar deserto próximo a Betsaida onde ocorreu a alimentação de 5000 (Lc 9.10). Também pode ser que a alimentação de 4000 tenha ocorrido na parte sul do território de Filipe.

Filipe, não sendo tão ambicioso e astuto quanto seus irmãos, governou seu domínio com moderação e tranqüilidade. Ele era muito querido por seus súditos (Jos. *Ant.* xviii. 4. 6 § 106-108). Ele casou-se com Salomé, filha de Herodias, cujas danças levaram à execução de João Batista. Eles não tiveram filhos (Jos. *Ant.* xviii. 5. 4 § 137).

Após a morte de Filipe, em 34 d.C., Tibério anexou sua tetrarquia à Síria. Quando Calígula tornou-se imperador, em 37 d.C., ele deu o território de Filipe a Agripa I, irmão de Herodias.

VII. Agripa I 37-44 d.C.

Ele era filho de Aristóbulo (filho de Herodes o Grande e Mariana) e Berenice (filha de Salomé, irmã de Herodes, e Costobarus) que nasceu em 10 a.C. (Jos. *War* i. 28. 1 § 552; *Ant.* xix. 8. 2 § 350). Ele era irmão de Herodias.

Agripa I pode ser considerado a ovelha negra da família herodiana. Ele foi à escola em Roma e teve uma vida imprudente e extravagante, especialmente após a morte de sua mãe. Ele logo ficou sem dinheiro e se endividou. Quando Drusus, filho de Tibério foi envenenado por Sejanus em 23 d.C., Agripa perdeu o sustento e o favor da corte, o que o forçou a retirar-se quietamente a Malta, uma fortaleza na Iduméia, deixando muitos credores irados atrás dele em Roma (Jos. *Ant.* xviii. 6. 1-2 § 143-147; 6. 4 § 165). Estando totalmente deprimido por sua humilhação, ele pensou em suicídio, mas sua esposa, Cipros, implorou por ajuda sua irmã Herodias. Antipas lhe deu um lar, uma renda garantida e uma pequena posição de serviço civil como inspetor dos mercados na nova capital de Antipas, chamada Tiberíades. Contudo a nova posição na vida não durou muito tempo. Algumas questões atingiram o clímax uma noite em Tiro, durante uma festa, quando Antipas repreendeu Agripa por sua pobreza e reivindicou que ele devia a própria comida que ele estava comendo a Antipas. Agripa foi a L. Pomponius Flaccus, embaixador da Síria (c. 32/33 d.C.), que ele tinha conhecido intimamente em Roma, mas logo partiu para Roma após terem brigado (c. 36 d.C.). Ele pagou as dívidas antigas contraindo novas (Jos. *Ant.* xviii. 6. 2-3 § 148-160).

Em Roma Agripa fez amizade com Gaio Calígula e foi aprisionado por Tibério por causa de seu comentário imprudente a Gaio (que foi ouvido por um servo), desejando que Tibério renunciasse seu trono em favor de Gaio, que era muito mais capaz de governar. Ele permaneceu na prisão até a morte de Tibério, seis meses depois (Jos. *Ant.* xviii. 6. 4-10 § 161-236; *War* ii. 9.5 § 178-180; Dio Cassius lix. 8. 2).

Quando Calígula tornou-se imperador ele libertou Agripa da prisão e lhe deu uma corrente em ouro com o mesmo peso da corrente que ele havia usado na prisão. Ele também lhe concedeu a região de Filipe o tetrarca e a tetrarquia mais ao norte de Lisânias e lhe deu o título de rei (Jos. *Ant.* xviii. 6. 10 § 237; *War* ii. 9. 6 § 181). O Senado também lhe concedeu o posto de honra de pretor (Filo *In Flaccum* 40) e subseqüentemente o posto consular (Dio Cassius lx. 8. 2).

No último verão de 38 d.C. Agripa foi à Palestina para ver sua terra. Sua chegada despertou a inveja de Antipas, mas Herodias, irmã de Agripa, ficou até mais enfurecida e induziu Antipas a aspirar o título de rei. Por causa da insistência de Herodias, Antipas finalmente foi a Roma em 39 d.C. para pedir o novo título. Ao ouvir isso, Agripa despachou um de seus homens livres, Fortunato, para Roma para acusar Antipas. A ação de Agripa foi bem sucedida e levou à queda de Antipas; e conseqüentemente Agripa obteve a tetrarquia e bem de Antipas (Jos. *Ant.* xviii. 7. 1-2 § 240-256; *War* ii. 9. 6 § 181-183).

Em 41 d.C. aconteceu de Agripa estar em Roma quando Calígula foi assassinado e ele foi útil na ascensão de Cláudio ao trono (Jos. *Ant.* xix. 4. 1-6 § 236-273; *War* ii. 11. 1-4 § 204-213; Dio Cassius lx. 8. 2). Com sua ascensão Cláudio confirmou Agripa em seu governo e acrescentou a Judéia e Samaria a seus domínios, o que significou que ele governou sobre todo o território de seu avô Herodes o Grande (Jos. *Ant.* xix. 5. 1 § 274-275; *War* ii. 11. 5 § 214.215).

Agripa I é conhecido no NT por sua perseguição à igreja primitiva a fim de bajular os judeus (At 12.1-19). Ele matou Tiago, filho de Zebedeu, e aprisionou Pedro, que foi liberto por um anjo. Agripa condenou os sentinelas à morte.

Agripa morreu em 44 d.C., em Cesaréia. De acordo com Josefo no segundo dia de um festival, ele apareceu no teatro com uma veste feita completamente de prata. Quando a veste cintilava ao sol as pessoas gritavam lisonjas, declarando-o um deus e suplicando para lhes demonstrar misericórdia. Enquanto o rei permitia a si mesmo ser arrebatado com lisonjas, ele prestava atenção numa coruja em cima de uma corda, que era um presságio de que ele morreria muito em breve. Imediatamente ele teve fortes dores estomacais, foi carregado para sua casa e morreu cinco dias depois (Jos. *Ant.* xix. 8. 2 § 343-352). Lucas afirma que ele estava em Cesaréia, sentado no trono, vestido com as vestes reais, dirigindo-se a embaixadores de Tiro e Sidom com os quais ele estava insatisfeito. Enquanto falava o povo gritava afirmando que era a voz de um deus não de um homem. Um anjo do Senhor o atingiu imediatamente, porque ele não deu glória a Deus; ele comido de vermes e morreu (At 12.20-23).

As principais partes dos dois relatos são: a cena do incidente sendo em Cesaréia, ele usando uma veste brilhante, ele sendo aplaudido e lisonjeado pelo povo e a ocorrência de uma morte súbita. Pode ser que Agripa tenha ido ao festival como mencionado por Josefo e no segundo dia (At 12.21 diz em um dia designado) vestido de vestes reais, fez o discurso aos embaixadores de Tiro e Sidom. Pode ser também um período de cinco dias desde o momento em que ele foi atingido por um anjo do Senhor, até que ele morresse. Portanto as duas narrativas podem harmonizar-se.

Seus sobreviventes foram três filhas, Berenice, Mariana e Drusila, e um filho também chamado Agripa, que tinha dezessete anos de idade (Jos. *Ant.* xix. 9. 1 § 354-355; *War* ii. 11. 6 § 218-220). Devido a Agripa II ser de menor, os territórios de Agripa I foram reduzidos temporariamente a uma província.

VIII. Agripa II 50-100 d.C.

Ele era filho de Agripa I e Cipros, filha de Fasael (filho do irmão de Herodes o Grande) e Salâmpsio (filha de Herodes o Grande) (Jos. *Ant.* xviii 5. 4 § 130-132). Com a morte do pai de Agripa II Cláudio quis torná-lo rei dos territórios de seu pai, mas foi convencido por dois homens livres de que um jovem não seria capaz de controlar um reino grande e muito atormentado. Conseqüentemente, Cuspius Fadus foi designado procurador da Palestina.

Em 50 d.C. dois anos após a morte do tio de Agripa II e cunhado de Herodes, rei de Cálcis, Cláudio fez de Agripa II rei de Cálcis (Jos. *Ant.* xx. 5. 2 § 104; *War* ii. 12. 1 § 223). Em 53 Cláudio conferiu a Agripa II a tetrarquia de Filipe, Abilene (ou Abila), Traconitis e Arca (a tetrarquia de Varus) em troca do território de Cálcis (Jos. *Ant.* xx. 7. 1 § 138; *War* ii. 12. 8 § 247). Nero tornou-se imperador em 54 d.C., e pouco tempo após sua ascensão, ele

deu a Agripa as cidades galiléias de Tiberíades e Tariquéia e suas terras circundantes, as cidades pereanas de Júlias (ou Betaranfta) e Abila e suas terras vizinhas (Júlias tinha quatorze povoados circunvizinhos) (Jos. *Ant.* xx. 8. 4 § 159; *War* ii. 13. 2 § 252). Em apreciação ao favor imperial, Agripa expandiu sua capital, Cesaréia de Filipe, e a renomeou como Neronius (Jos. *Ant.* xx. 9. 4 § 211). Assim Agripa agora governava a tetrarquia de Filipe com as toparquias agregadas da Galiléia e os três territórios destacados de Abilene, de Arca e as duas toparquias intermediárias da Peréia.

A vida privada de Agripa II não era exemplar. Sua irmã Berenice tornou-se uma viúva após seu segundo marido (e tio Herodes), rei de Cálcis, ter morrido em 48 d.C. Desde esta data ela passou a viver na casa de seu irmão. Em uma tentativa de aquietar aos rumores de incesto, ela resolveu se casar com Polemo da Cilícia. Mas ela não ficou muito tempo com ele e retornou a suas antigas relações com Agripa. O relacionamento incestuoso tornou-se o boato comum de Roma (Jos. *Ant.* xx. 7. 3 § 145-147; Juvenal *Satires* vi. 156-160).

Como seu tio Herodes, rei de Cálcis, Agripa II estava no controle do tesouro do Templo e das vestimentas do sumo sacerdote e, conseqüentemente, poderia nomear sumo-sacerdotes (Jos. *Ant.* xx. 5. 2 § 103; 9. 4 § 213; 9. 7 § 222). Os romanos o consultavam sobre questões religiosas e provavelmente esta é a razão pela qual Festo pediu que ele ouvisse Paulo em Cesaréia (59 d.C.). Agripa estava acompanhado por sua irmã Berenice (At 25; 26).

Em maio de 66 irrompeu a revolução na Palestina (Jos. *War* ii. 14. 4 § 284). Agripa tentou parar a revolta, mas foi incapaz de fazer isso e durante toda a Guerra de 66-70, ele esteve decididamente do lado dos romanos. Após o suicídio de Nero, em 9 de junho de 68, Vespasiano enviou seu filho Tito, que estava acompanhado de Agripa, para prestar consideração ao novo imperador, Galba. No caminho para Roma eles receberam a notícia do assassinato de Galba (15 de janeiro de 69) e Tito retornou à Palestina, enquanto que Agripa continuou para Roma. Após Vespasiano ter sido eleito imperador (1 de julho de 69) pelas legiões egípcias e sírias, Agripa retornou à Palestina para prestar juramento de fidelidade ao novo imperador (Tac. Hist. ii. 81). Agripa continuou a estar com Tito, que estava encarregado da guerra (Tac. Hist. v. 1) e após a conquista de Jerusalém (5 de agosto de 70), Agripa provavelmente estava presente nas celebrações da vitoriosa destruição do seu povo (Jos. *War* vii. 1. 2-3. 1 § 5-40).

Vespasiano confirmou Agripa na posse do reino que ele tinha previamente governado e acrescentou novos territórios que não são registrados claramente. Em 75 d.C. ele e sua irmã, Berenice foram a Roma onde ela reassumiu ser amante de Tito (como ela tinha sido na Palestina), o que tornou-se um escândalo público (Tac. Hist. ii. 2). Tito foi forçado a mandá-la embora. Quando Tito tornou-se imperador (Vespasiano morreu em 23 de junho de 79), ela retornou mais uma vez a Roma, mas Tito a deixou desapercebida (Dio Cassius lvi. 18) e assim ela retornou para a Palestina.

Após isso nada mais é conhecido sobre Agripa ou Berenice, exceto que ele se correspondeu com Josefo acerca da *The Jewish War* (A Guerra Judaica), elogiando sua precisão e subseqüentemente comprou uma cópia (Jos. *Life* lxv § 361-367; *Apion* i. 9 § 47-52). Embora alguns considerem que a morte de Agripa II tenha ocorrido por volta de 93 d.C., é mais provável que tenha sido por volta de 100 d.C. Apesar do Talmude (BT. Sukkah 27a) indicar que Agripa teve duas esposas, Josefo não dá indicação de ele ter se casado ou ter filhos. Sua morte marcou o fim da dinastia herodiana.

BIBLIOGRAFIA. M. Brann, "Die Söhne dês Herodes", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschft des Judenthums*, XXII (1873), 241-256, 305-321, 345-360, 407-420, 459-474, 497-507; F. W. Farrar, *The Herods* (1898); E. Schürer, HJ, I, i (1896), 400-467; I, ii (1892), 1-206; W. Otto, Herodes. *Beiträge zur Geschichte des letzten jüdischen Königshauses* (1913); H. Willrich, *Das Haus dês Herodes* (1929); J. S. Minkin, *Herod, King of the Jews* (1936); A. H. M. Jones, *The Herods of Judaea* (1938); J. Blinzler, *Herodes Antipas und Jesus Christus* (1947); V. E. Harlow, *The Destroyer of Jesus. The Story of Herods Antipas, Tetrarch of Galilee* (1954); S. Perowne, *The Life and Times of Herod the Great* (1956); S. Perowne, *The Later Herods* (1958); F. O. Busch, *The Five Herods* (1958); G. Schofield, *Crime before Calvary: Herodias, Herod Antipas, and Pontius Pilate. a New Interpretation* (1960); F. F. Bruce, "Herod Antipas, Tetrarch of Galilee and Peraea", *The Annual of Leeds University Oriental Society*, V (1963-1965), 6-23; S. Sandmel, *Herod: Profile of a Tyrant* (1967); A. Schalit, *König Herodes: Der Mann und sein Werk* (1969); M. Grant, *Herod the Great* (1971); H. W. Hoehner, *Herod Antipas* (1972).

H. W. HOEHNER

HERODIANOS (Ἡρωδιανά) Um partido mencionado nos evangelhos que cooperou com os fariseus em duas ocasiões diferentes em oposição a Jesus

(Mc 3.6; 12.13; cp. Mt 22.16). Composto do nome de *Herodes* e o sufixo familiar — *ianos*, o nome designa partidários de Herodes o Grande ou sua dinastia (*veja* HERODES). Os herodianos são mencionados apenas em Mateus e Marcos. Josefo não os menciona, embora ele fale dos ποὺς τὰ Ἡρῳδου φρονοῦντας, "aqueles do partido de Herodes", referindo-se àqueles que eram favoráveis a Herodes o Grande antes dele tornar-se senhor de toda a região (Jos. *Ant.* XIV. xv. 6). É duvidoso que o partido mencionado por Josefo seja o dos herodianos do NT. A designação indica que os herodianos eram partidários de um Herodes ou dinastia herodiana, mas uma identificação mais específica é uma questão de conjectura. São feitas sugestões variadas concernentes a eles: que eram soldados de Herodes; cortesãos de Herodes; judeus pertencentes às tetrarquias do norte governadas pelos filhos de Herodes; defensores das aspirações judaicas por um reino nacional que favorecia o governo herodiano vs. o governo romano direto; defensores políticos de Antipas. Desses, o último é o mais provável e recebe grande apoio. Grant sugere que eles eram "membros do partido herodiano, seguidores do tetrarca Antipas, monarquistas que esperavam por uma restauração da monarquia herodiana" (*veja* Bibliografia). Diferente dos fariseus, eles não eram um partido religioso, mas antes um grupo político preocupado com os interesses da dinastia herodiana. Teologicamente, seu status como membro, sem dúvida, encurta os limites reconhecidos do partido. Eles podem ter tido inclinações saduçaicas, mas os evangelhos nunca sugerem que os herodianos devam ser igualados aos saduceus. O fato de Mateus 16.6 substituir "saduceus" por "Herodes" em Marcos 8.15 (poucos MSS contém "herodianos") não estabelece a identidade; Mateus simplesmente omite a referência a Herodes ou aos herodianos e menciona um outro grupo.

Os herodianos nos primeiros relatos do evangelho aparecem na Galiléia, onde se uniram aos fariseus contra Jesus para tentarem destruí-lo (Mc 3.6; cp. Mt 12.14, que os omite). Os herodianos, politicamente cuidadosos, estariam interessados, juntamente com os fariseus eclesiásticos, em preservar o *status quo*. Durante a semana da paixão eles se uniram aos fariseus procurando apanhar Jesus na questão do pagamento de tributo (Mc 12.13; cp. Mt 22.17). Filson sugere que os herodianos, como defensores de Antipas, estavam "em Jerusalém para impedir as supostas tendências revolucionárias de Jesus" (*veja* Bibliografia). Não obstante, eles naturalmente estariam em Jerusalém para a Páscoa.

BIBLIOGRAFIA. A. B. Bruce, "The Synoptic Gospels", EGT (s.d.), I, 273; B. W. Bacon, "Pharisees and Herodians in Mark", JBL, XXXIX (1920), 102-112; E. Bickerman, RB, XLVII (1938), 184-197; H. H. Rowley, "The Herodians in the Gosples", JTS, XLI (1940), 14-27; F. C. Grant, "Mark", IB (1951), VII, 683; F. V. Filson, "Matthew", *Harper's NT Commentaries* (1960), 234.

D. E. HIEBERT

HERODIÃO (Ἡρωδίων). Um cristão em Roma a quem Paulo envia saudações (Rm 16.11). Paulo o chama de "meu parente", como um parente de sangue ou simplesmente um companheiro judeu. O nome sugere que ele era um liberto de Herodes, ou possivelmente um membro da família de Aristóbulo (v. 10).

D. E. HIEBERT

HERODIAS (Ἡρωδιάς). A mulher que, na posição de esposa de Herodes Antipas, planejou a morte de João Batista (Mt 14.3-12; Mc 6.17-29; Lc 3.19,20). Herodias era filha de Aristóbulo, filho de Herodes o Grande (*veja* HERODES), a irmã de Herodes, rei de Cálcis, e de Agripa I.

O primeiro marido de Herodias era seu tio, chamado Filipe (Mt 14.3; Mc 6.17), a ser distinguido do tetrarca Filipe (Lc 3.1; cp. grego de Mt 16.13; Mc 8.27). Visto que Josefo (*Ant.* XVIII. v. 1) o chama de "Herodes", Lucas não dá nome e alguns MSS antigos (Mt 14.3, D, VSS latinas) carecem do nome Filipe, alguns estudiosos sustentam que esse nome é um erro, uma provável confusão com o do tetrarca. Mas o nome Filipe é claramente original em Marcos e muito provavelmente também em Mateus. O argumento de que os dois filhos de Herodes não seriam ambos chamados de Filipe é enfraquecido pelo fato de que Josefo chama dois de seus filhos de "Herodes" (*Ant.* XVIII. i. 3; XVIII. v. 4). Seu nome era aparentemente Herodes Filipe, como o de seu meio-irmão Herodes Antipas.

Herodias e seu marido, com quem ela teve uma filha chamada Salomé, viveram em Roma; enquanto hóspedes em sua casa, Antipas persuadiu Herodias a casar-se com ele. Antipas se divorciou de sua primeira esposa, uma princesa nabatéia, para casar-se com Herodias. Por João Batista ter denunciado publicamente esse casamento, ele foi aprisionado em Macaro. A repreensão audaciosa de João deu origem a um ódio mordaz por parte da inescrupulosa Herodias. Ela finalmente manipulou para conseguir a morte de João ao instruir sua filha,

uma dançarina, a exigir de Antipas a cabeça de João num prato.

A ambiciosa Herodias provou a queda de seu segundo marido. Quando seu irmão, Agripa I, apresentou o tetrarca de Filipe com o título de "rei", Herodias persuadiu o tetrarca a solicitar o título para si. O imperador, em vez disso, baniu Antipas para a Gália. A soberba Herodias seguiu seu marido para o exílio.

BIBLIOGRAFIA. Josefo *Antiquities* XVIII. v. 1; vii. 1-2; *War* II. ix. 6; A. Fahling, *Life of Christ* (1936), 333-341; E. Schürer, *History of the Jewish People in the Time of Jesus* (org. N. N. Glatzer) (1961), 167-176, 355-357.

D. E. HIEBERT

HERODIUM (Palácio de Herodes) (Ἡρωδέιον). Um dos dois palácios fortalezas construídos por Herodes o Grande como monumentos a si mesmo. Um ficava na fronteira iduméia, o local exato é desconhecido. O outro ficava 12 km ao sul de Jerusalém. Ele foi construído sobre uma montanha construída artificialmente e tinha um formato cônico. Era um de uma série de palácios fortalezas que Herodes erigiu a fim de proteger seu reino — os outros são Alexandrium, Hircânia, Masada, Macaro, Cesaréia, Jericó. No ano 40 a.C. Herodes derrotou os partos e os judeus nesse lugar, e construiu a cidadela em memória da grande vitória que ali obteve. (Jos. *War* 1.13.8) Foi iniciado por volta de 24 a.C. e finalizado por volta de 15 a.C.

Segundo Josefo, ele era cercado por torres arredondadas e 200 degraus de mármore polidos levavam ao cume, onde ricos apartamentos reais forneciam tanto segurança quanto beleza. No pé da montanha estavam outros palácios, edifícios, piscinas e terraços. Um aqueduto trazia abundância de água, a um preço enorme, de muito longe (Jos. *Ant.* 15.9.4; *War* 1.21.10).

Durante o período romano Herodium era a principal cidade de uma toparquia (Jos. *War* 3.3.5). Durante a guerra contra Roma, Simão, líder de um bando judeu rebelde, enviou Eleazar para pedir a rendição de Herodium, mas a estratégia não foi bem sucedida (Jos. *War* 4.9.5). Ele formava um dos últimos três refúgios para os judeus, os outros dois eram Macaro e Masada. Os romanos o destruíram em 72 d.C. (Jos. *War* 4.9.10).

Em 1962 o arqueólogo italiano Vergílio Corbo iniciou escavações em Herodium, as quais revelaram que o local foi habitado novamente no 5º séc. por alguns cristãos. Elas também demonstraram o estrago feito pelas máquinas do cerco romano. Os objetos encontrados eram algumas ostracas gregas e romanas, pontas de flechas, decorações de muro em gesso e um sistema de banho romano.



Uma visão distante do Herodium no Deserto da Judéia, olhando para o noroeste através do Wadi Kareitun (Cedrom). © Lev

Material dos DSS revela que Bar-Kokhba utilizou as instalações de Herodium para recolher grãos para suas forças.

O túmulo de Herodes ainda não foi descoberto em Herodium.

BIBLIOGRAFIA. Josephus. *Antiquities* and *The Wars of the Jews*; C. F. Pfeiffer. *The Biblical World* (1966); E. Schürer, *History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, I. Vol. 1, págs. 435, 436, 467.

S. Barabas

HERÓDOTO. Heródoto (484-425 -?) nasceu em Halicarnasso na Ásia Menor, viveu para testemunhar os persas tomarem a direção da Grécia jônica, foi expulso de sua pátria por razões políticas, vagueou pelo mundo antigo e finalmente estabeleceu-se como um colono em Thurii, na Itália, onde ele morreu. Ele é comumente mencionado como "o Pai da História" e é mais lembrado por sua *Histórias*; nove livros que tratam da história provincial do Império Persa, das causas imediatas da guerra persa-grega e da própria guerra. O valor dessas obras é discutível, mas recentes descobertas arqueológicas tendem a vindicar sua fidedignidade. A filosofia básica dessa obra é que o orgulho provoca a ira dos deuses, que responde pelo fato dos persas perderem a guerra para um número inferior de gregos.

W. A. Elwell

HESBOM (חשבון; Ἐσεβῶν, *contando*, *conta*). Uma cidade a cerca de 30 km ao leste do Jordão, 80 km ao norte de Jerusalém, e cerca de 14 km ao norte de Madaba; entre os ribeiros de Jaboque e Arnom. De acordo com Números 21.25-30 era originalmente moabita. Seom, rei dos amorreus, a tirou violentamente dos moabitas e a fez sua capital (Nm 21.25s.). Foi tomada de Seom pelos israelitas sob o comando de Moisés, em seu caminho para Canaã. Ficava na divisa de Rúben e Gade, embora na verdade dentro do território atribuído a Rúben (Nm 32.37). Os rubenitas a reconstruíram após a conquista de Canaã (Nm 32.37). Gade posteriormente adquiriu a posse dela e foi designada como uma cidade de Gade aos levitas filhos de Merari (Js 21.39; 1Cr 6.81). Depois ela caiu novamente nas mãos dos moabitas, como os profetas repetidamente mencionam em suas acusações a Moabe (Is 15.4; 16.8,9; Jr 48.2,34,45; 49.3). Em dias posteriores os macabeus e Herodes o Grande a controlaram (Jos. *Ant.* 13.15.4; 15.8.5). Localiza-se no sítio da hodierna Hesbã. As ruínas da cidade, que são principalmente romanas, se encontram no cume de uma colina e tem uma circunferência de cerca de 1,6 km em volta. Perto há um reservatório arruinado, que pode ser as "piscinas de Hesbom" mencionadas em Cântico dos Cânticos (7.4).

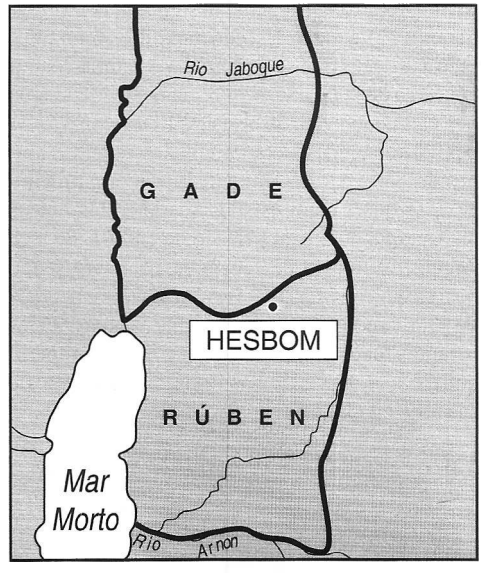
S. Barabas

HESMOM (חשמון). Uma cidade no sudoeste de Judá, próxima a Bete-Pelete (Js 15.27). Pode ter sido a cidade natal dos asmoneus, um termo usado em Josefo para a família dos macabeus (*Ant.* XII. vi. 1).

HETE (Pessoa) (חת). O antepassado epônimo dos heteus ou hititas, um dos filhos de Canaã na Tabela das Nações (Gn 10.15; 1Cr 1.13). Os heteus viveram em Canaã desde o período patriarcal até após a conquista israelita. As esposas de Esaú são chamadas de "filhas de Hete" (Gn 27.46). Os heteus (ou "filhos de Hete") aparecem na estória da aquisição da cova de Macpela, por Abraão (Gn 23; 25.10; 49.32). Rebeca avisou Jacó (Gn 27.46; 28.1) sobre casar-se com "filhas de Hete (NVI mulheres hititas)" ou "filhas de Canaã".

S. Barabas

HETE (ח). Oitava letra do alfabeto hebraico. É usada para representar o número 8. A pronúncia era velar fricativa ou uma fricativa faríngea, uma vez



que ambos os fonemas proto-semitas se fundiram no hebraico (árabe *ḥ* e *ḫ*). A oitava seção do Salmo 119 (57-64) é marcada por esta letra, e tem suas frases iniciadas por ela.

F. W. Bush

HETEUS (NVI Hititas) (singular חתי, חתית, pl. חתים, חתיות; também escrito como בני־חת, "filhos de Hete", baseado no epônimo; representado na cuneiforme como *ḫatti*). A designação do AT de vários povos de elementos de composição diferentes.

I. Uso do termo "Heteu"

II. Os heteus indo-europeus da Ásia Menor
A. História
B. Línguas e escritas
C. Religião e panteão

III. Os neo-heteus do norte da Síria

IV. Heteus no AT
A. Usos de "Heteu(s)" e "filhos de Hete"
1 "Heteus" na era patriarcal
2. "Heteus" na monarquia
B. Influências hetéias na literatura e cultura de Israel

I. Uso do termo "heteu"

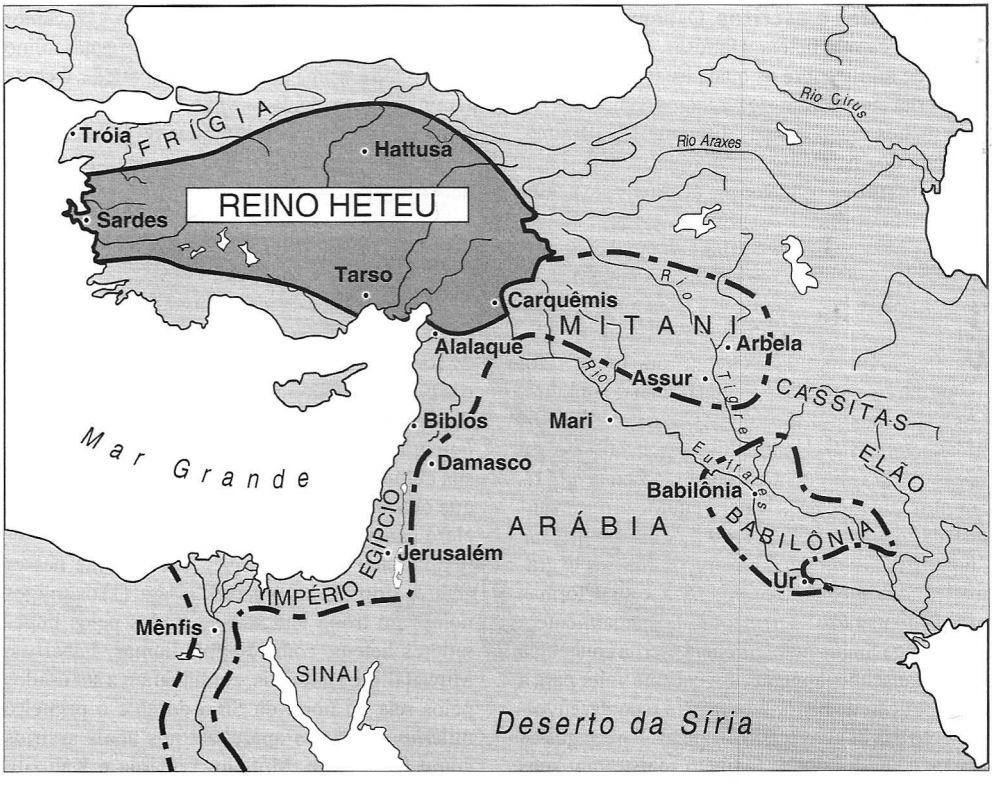
No uso erudito, o termo "heteu" possui pelo menos três significados. Ele pode denotar: (1) os habitantes primitivos do planalto central da Ásia Menor, mais precisamente designados como "hatianos", (2) aquela descendência dos imigrantes indo-europeus que se fixaram na Anatólia central em cerca de 2000 a.C. e escreviam em uma língua que eles chamavam de "Nesita" (*nesumnili*), e (3) o povo que viveu em várias cidades-estados grandes do norte da Síria durante o primeiro milênio a.C., as quais eram estados vassalos dos heteus da Anatólia durante o período de 1400-1200 a.C. Alguns estudiosos designam esse terceiro grupo pelo termo "neo-heteus". Para os assírios e hebreus do primeiro milênio a.C., o termo "heteus" compreendia todos os habitantes do primitivo império heteu e suas dependências sírias, independente de sua afiliação lingüística ou étnica.

II. Os Heteus Indo-europeus da Ásia Menor

A. História. Durante o terceiro milênio a.C. a Anatólia central foi ocupada por vários pequenos reinos de povos não semitas e não indo-europeus. Um desses, os hatianos, transmitiu seu nome à grande massa de imigrantes indo-europeus que entraram na Ásia Menor por volta de 2300-2000 a.C., e logo se tornou o poder político dominante. Os centros do poder indo-europeu durante o período mais antigo foram as cidades de Nesa e Kussar, mas com o desaparecimento dos pequenos reinos hatianos em cerca de 1750 a.C., a sede do poder heteu logo se mudou (c. 1650) para a cidade de Hattusas. Já no reino de Hattusilis I (c. 1650-1620 a.C.), os exércitos heteus realizavam pilhagens no norte da Síria, onde cidades importantes como Alalakh, Alepo e Hashshum resistiam ao ataque violento deles. As atividades hetéias na Síria e Mesopotâmia nesse período inicial limitavam-se a ataques repentinos (geralmente efetuado por poucos homens), sem qualquer tentativa na consolidação das conquistas ou na designação de governadores ou vassalos. Apesar dessas invasões hetéias serem efêmeras, elas não foram menos marcantes. Por volta de 1600 a.C. o sucessor de Hattusilis I, Mursilis I (c. 1620-1590), atacou de surpresa e saqueou a poderosa cidade da Babilônia. O restante do período chamado de "Reino Antigo" (c. 1600-1400) foi desfigurado pela dissensão e fraqueza interna na terra natal, o que fez qualquer influência hetéia apreciável amplamente impossível. O reavivamento da prosperidade hetéia pode ser traçado de volta ao reino de um enérgico monarca com o título de Suppiluliumas I (c. 1380-1340). Seu reinado deu início ao "período do império" que durou até a queda de Hattusas em cerca de 1190 a.C. Suppiluliumas I começou a prática de querer controlar as importantes, mas pequenas, cidades-estados do norte da Síria utilizando uma combinação de força militar e diplomacia astuta. Ele criou uma vasta rede de estados vassalos vinculados ao estado suserano heteu por meio de tratados. O sistema era um tipo de feudalismo benevolente. Era dada carta branca para cada rei vassalo nas questões de governo interno e a garantia de proteção de sua dinastia contra usurpadores. Em troca ele abria mão do direito a uma política estrangeira independente e prometia uma entrega anual de tributo à capital hetéia. Os arqui-rivais dos heteus na Síria eram os egípcios, que controlavam a maior parte do sul da Síria. Uma luta militar final foi alcançada em 1300 a.C., quando Ramsés II do Egito e seus aliados uniram-se em batalha contra Muwatallis (c. 1315-1290) e os aliados heteus nos arredores de Cades, no Rio Orontes. No estilo tradicional, ambos os lados reivindicaram de modo vociferante



Hattusas (moderna Boghazkoy), capital do antigo reino heteu. © *V.E.*



a vitória. Parece, porém, que nenhuma quantidade apreciável de território mudou de dono. Após 1300 a.C. ambos os poderes parecem compreender de modo crescente a necessidade de apoiar um ao outro. Em 1284 Hattusilis III de Hatti e Ramsés II do Egito concluíram um tratado de reconhecimento e assistência mútua. O novo inimigo de ambos os poderes era o reino assírio de Tukulti-Ninurta I.

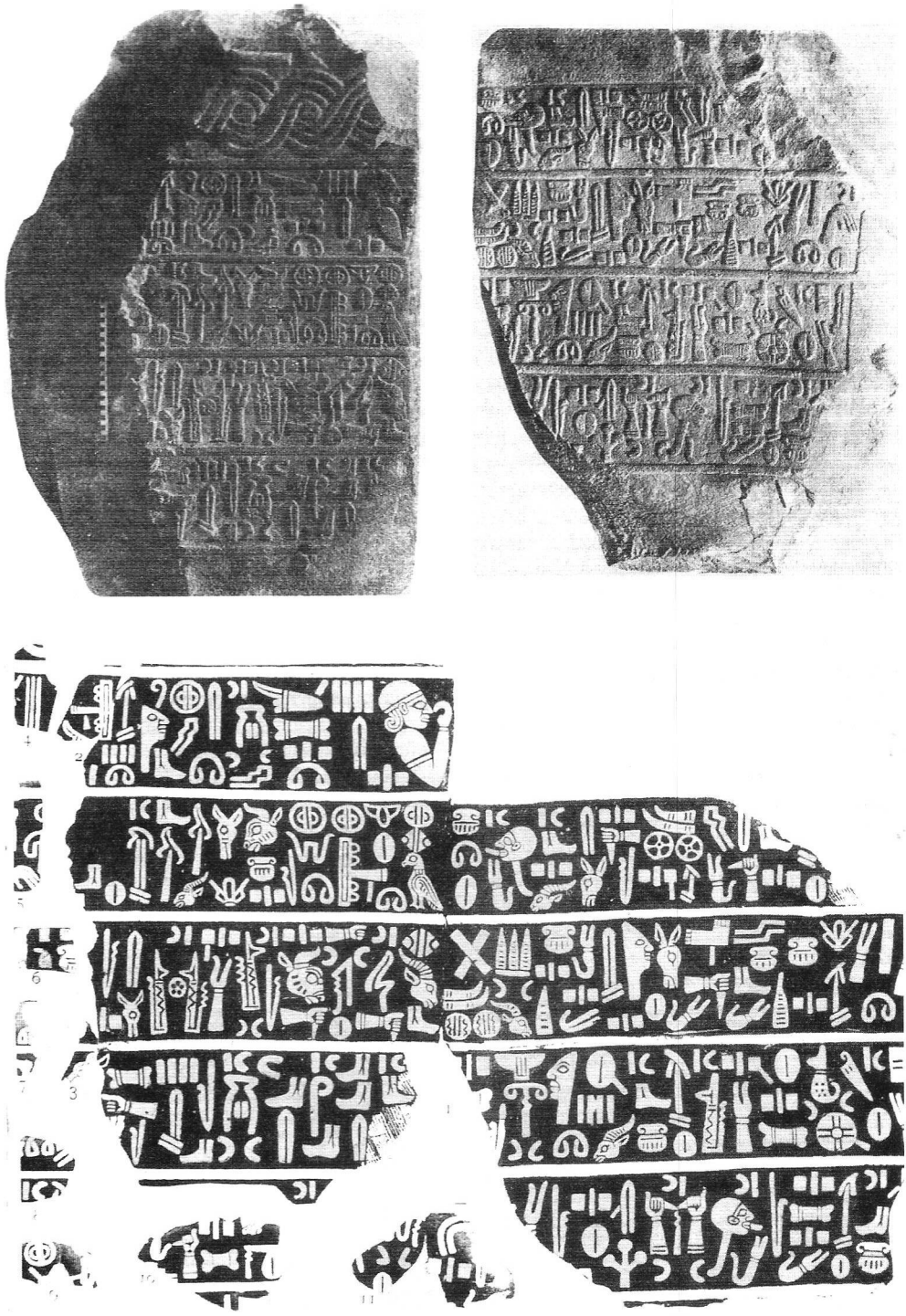
Por volta de 1265, quando Tudhaliyas IV começou seu reinado, veio de outra direção a pressão política e militar sobre Hatti. Piratas chamados de *Ahhiyawa*, que podem ter tido a primeira onda dos "povos do mar" do continente grego, começaram a atormentar a costa ocidental da Ásia Menor e induziram Tudhaliyas a levar um exército ao ocidente, em cerca de 1230 a.C., para proteger os interesses heteus. Alguns estudiosos unem essa pressão dos *Ahhiyawa* à tradicional invasão da costa ocidental da Ásia Menor pelos acaianos, no período da Guerra de Tróia (c. 1230-1210?). Quando o império heteu finalmente chegou ao fim, em cerca de 1190 durante o reinado de Suppiluliumas II, as multidões conquistadoras incluíam outro sinal dos "povos do mar" que, da mesma maneira, colocaram um fim na influente cidade-estado de Ugarite.

B. Línguas e escritas. Os arquivos oficiais da cidade capital hetéia, Hattusas, continham tabletes de argila sobre as quais estavam inscritos, em escrita cuneiforme, documentos compostos em pelo menos cinco línguas diferentes: (1) Hático, a língua dos habitantes aborígines, (2) Nesita, a língua dos indo-europeus que deram início ao reino heteu em Hattusas, (3) Luviano, e (4) Palaico, dialetos indo-europeus estritamente relacionados ao nesita, (5) Huriano, e as línguas cuneiformes mais comuns, (6) sumério e (7) acadiano. Visto que a maioria dos textos foi escrita em nesita, essa língua foi intitulada "heteu" ou "hitita" e foi assumida como sendo a língua oficial do império. O caráter indo-europeu do nesita e seus dialetos irmanados é visível, não somente por causa do seu vocabulário (que contém palavras como *mekki-* "muito", *pada-* "pé", watar "água", *eshar* "sangue", *kard-* "coração", *genu-* "joelho", e *pahhur* "fogo"), mas também por causa da sua flexão gramatical dos substantivos e verbos, e suas formas pronominais (*kuis* "quem", etc.). É atualmente a mais antiga língua indo-européia escrita conhecida e tem, conseqüentemente, um enorme valor para a reconstrução da história primitiva e do desenvolvimento das línguas indo-européias. Parece que os heteus e seus vizinhos também registraram suas línguas em uma escrita hieroglífica sobre tábuas de madeira, que não foram preservadas por causa dos agentes deterioráveis. Exemplos dessa escrita hieroglífica foram encontrados inscritos em pedras ou tirados de sítios arqueológicos na Anatólia, Síria e no norte da Mesopotâmia. A língua desses textos, embora referida popularmente como "heteu hieroglífico", é na verdade mais íntima do luviano que do nesita.

C. Religião e panteão. Os heteus referiam-se a seu panteão como "os mil deuses" e com boa razão. Apesar da presente listagem de nomes divinos estar abaixo de 1.000, ela representa uma ampla diversidade de origem lingüística e étnica. Deidades eram veneradas cujos nomes e origens eram hática, luviana, palaica, huriana, nesita, suméria, acadiana e cananita. Atualmente não há evidência que quaisquer divindades egípcias tenham sido veneradas em solo heteu. Muitas dessas deidades são conhecidas apenas como nomes em uma lista de guardiões de tratados, enquanto que outras são descritas em mitos, rituais e textos festivos. A maioria dessas deidades é retratada no longo relevo cravado na rocha no santuário de Yazilikaya, próximo à hodierna Boõazkõy. Os deuses eram adorados em sua própria língua por cantores chamados "o cantor huriano", "o cantor hático", "o cantor nesita", etc. O chefe masculino do panteão era uma deidade da tempestade; o chefe feminino, uma deidade solar. Durante o período imperial os elementos hurianos no panteão conseguiram ascendência. Cada rei tinha sua própria deidade protetora.

III. Os neo-heteus do norte da Síria

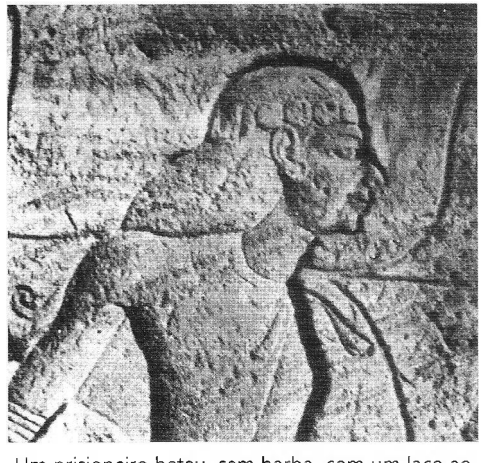
O termo "neo-heteus" não sugere nada com referência à continuidade da língua ou elemento de composição com os heteus da Anatólia durante o segundo milênio a.C. Quando a capital hetéia foi destruída pelos "povos do mar", cerca de 1190, os únicos centros que permaneceram para continuar sua cultura foram as cidades importantes da Síria que outrora estiveram sob seu domínio. Não está claro exatamente até que ponto a cultura do Império Heteu sobreviveu verdadeiramente nesses centros sírios. Esta porção está clara: (1) os antigos nomes do trono hático sustentados pelos imperadores heteus, como Suppiluliumas, Labarnas, Muwatallis e Hattusilis, continuaram a ser usados pelos reis do norte da Síria durante o primeiro milênio, pois eles aparecem nos anais assírios como Sapalulme, Mutallu, Lubarna e Katuzili;



Hieróglifos heteus, inscrições encontradas em Carquemis. © *O.I.U.C.*

(2) muitos desses reis ergueram monumentos de pedra contendo inscrições em "heteu hieroglífico"; (3) os assírios e hebreus do primeiro milênio a.C. continuaram a referir-se ao norte da Síria como Hatti e a seus habitantes como "heteus". Entre os reinos subordinados, que estudiosos chamam de "neo-heteus", estavam Tuwana (classificado Tyana), Tunna (classificado Tynna), Hupisna (classificado Kybistra), Shinukhtu e Ishtunda, todos nas Montanhas de Taurus ou na margem sul do planalto central; Tabala (Tubal bíblica) ao nordeste desses, em algum lugar ao longo do limite superior do Rio Eufrates; Milid (moderna Malatya), era a capital de Kammanu; Marqasi (moderna Marash) era a capital de Gurgum, ambas ao longo do alto Eufrates superior; ao sul estava o reino de Kummukhi (classificado Commagene), e ainda mais ao sul a cidade-estado de Carquemis. Ao noroeste de Carquemis estava o reino de Arpade, ao oeste deste e estendendo-se até o golfo de Alexandreta estava o estado da Ya'udiya (conhecido também como Sam'al). Ocupando a planície de Amuq estava o reino de Hattina, com sua capital em Kinaluwa (Calné bíblica). Nos arredores de Alepo localizava-se o reino de Lukhuti, com sua capital primeiramente na própria Alepo e depois em Hatarikka (Hadraque bíblica). No extremo sul estava o reino de Hamate, e ao leste do Eufrates o reino centralizado em Til-Barsip (moderna Tel Ahmar). Todos esses reinos não eram, de modo algum, continuações dos reinos heteus vassalos durante o segundo milênio. Pelo contrário, com exceção de Carquemis e Alepo, quase todos eles foram recentemente fundados durante os séculos que sucederam imediatamente a queda de Hattusas (c. 1190 a.C.). Não pode ser negado que eles eram culturalmente os herdeiros do muito que é propriamente associado aos heteus do segundo milênio. Com o tempo, à medida que os exércitos poderosos do Império Neo-assírio avançavam para o oeste na direção da costa Mediterrânea e para a própria Ásia Menor, esses pequenos reinos foram — um a um — incorporados no Império Assírio. A cultura não está sujeita à força de armas e a cultura neo-hetéia, característica dessas áreas, continuou com apenas uma leve diminuição na era helenísta, onde traços dela aparecem em locais como Nemrud Dagh.

A. Uso de "heteu(s)" e "filhos de Hete". 1. *"Heteus " na era patriarcal.* O AT emprega as expressões "filhos de Hete" (בני־חת) e "heteus" (חתים) como sinônimos. As expressões "filhos de Hete" e "filhas de Hete" fazem referência ao antepassado epônimo dos "heteus" chamado Hete (חת; Gn 10.15). Essas expressões ocorrem apenas em Gênesis (10.15; 23.3,5,7,10,16,20; 25.10; 27.46; 49.32). Elas são usadas para designar os "heteus" apenas da era patriarcal e nenhum outro. O termo "heteu(s)", por outro lado, também é uma referência muito mais geral e é encontrada não apenas em Gênesis (15.20; 23.10; etc.), mas também por toda a literatura histórica e profética do AT. Com referência aos muitos significados que o termo "heteu" possui na literatura erudita, pode ser observado que no AT ele denota somente dois grupos. Não há referência no AT, sob o termo "heteu", aos heteus indo-europeus da Ásia Menor. Nem há qualquer alusão aos hatianos. No AT o termo "heteu(s)" refere-se a um grupo étnico na Palestina durante a era patriarcal, o período de êxodo e o período da conquista, ou aos povos e reinos "neo-heteus" da Síria durante o primeiro milênio a.C. E. Forrer propôs em 1936, baseando-se em um texto cuneiforme heteu escrito no reinado de Mursilis II (c. 1330 a.C.), que um grupo de povos heteus da cidade de Kurustamma migraram para o território egípcio (i.e., em algum lugar ao sul de Cades em Orontes, mas provavelmente Palestina). Ali eles formaram um enclave e sobreviveram no período bíblico. O texto acima mencionado, embora escrito por volta de 1330, refere-se a um incidente que deve ter ocorrido séculos antes. Mas a migração descrita dificilmente teria ocorrido já em cerca de 1700 a.C. (i.e., durante a era patriarcal). E mesmo essa proposta engenhosa não satisfaz completamente os dados bíblicos. O. R. Gurney apresenta uma teoria alter-



Um prisioneiro heteu, sem barba, com um laço ao redor do seu pescoço; no muro do grande templo de Abu Simbel. © *Foto Marberg*

nativa: que os hatianos eram originalmente muito mais difundidos geograficamente que somente na Ásia Menor, e que um enclave de hatianos vivia na Palestina desde o período pré-patriarcal. Nenhuma dessas duas teorias pode, é claro, ser provada conclusivamente. Alguns estudiosos vêem no relato da aquisição de Abraão da cova de Macpela (Gn 23) de Efrom o heteu, um reflexo de algumas sutis distinções da lei hetéia referente à transferência de algumas obrigações feudais mediante a venda de propriedade (Lehmann, BASOR, CXXIX, págs. 15-18; Leis hetéias 46-47 em ANET, pág. 191). Se essa interpretação for correta, a passagem oferece apoio à teoria de Forrer. Mas cp. H. Hoffner, *Tyndale Bulletin* 20 (1969), 27-55 que contradiz Lehmann. Seja qual for a origem geográfica dos "heteus" da Palestina na era patriarcal, é evidente que eles foram completamente semitizados, pois nenhum de seus nomes pessoais podem ser interpretados satisfatoriamente como indo-europeu ou huriano.

2. *"Heteus" na monarquia.* Durante o período da monarquia hebraica outros "heteus" aparecem nas narrativas. Esses "heteus" são estrangeiros em vez de habitantes nativos da Palestina. Na realidade eles são os "neo-heteus" da Síria. As esposas hetéias de Salomão, ao contrario das de Esaú, eram estrangeiras incluídas no *har'm* por razões políticas, juntamente com mulheres do Egito, Moabe, Amom, Edom e Sidom (1Rs 11). Os "reis dos heteus" mencionados em 2 Reis 7.6,7 e 2 Crônicas 1.17 eram monarcas poderosos da Síria. Nessa categoria se desejaria colocar Urias o heteu, o soldado fiel no exército de Davi. A base do exército de Davi era formada pelas tropas mercenárias estrangeiras que eram desimpedidas por pequenas alianças locais para segui-lo sem questionar (2Sm 15). Visto que o limite norte de Davi alcançava todo o caminho até o Eufrates (8.3), é certamente provável que entre seus mercenários estivesse um número considerável de "heteus" sírios. E considerando que a nova burocracia do estado de Davi requeria o serviço de servos civis experientes do Egito e de outras partes (2Sm 8; 1Cr 18; observe o nome egípcio Sausa; 1Cr 18.16), os afazeres políticos na nova capital, Jerusalém, podem também ter recebido a junta de burocratas treinados da Síria, i.e., "heteus".

B. Influências hetéias na literatura e na cultura de Israel. Em 1954 G. Mendenhall propôs que a estrutura do pacto bíblico no Sinai fosse entendida como preservando uma forma de



Um rei e rainha heteus em baixo-relevo.

tratado muito antiga, melhor conhecida a partir dos tratados de suserania hetéia, mas não originária deles, com estados vassalos sírios durante o segundo milênio a.C. Essa "forma" continha os seguintes elementos: (1) um preâmbulo, (2) um prólogo histórico detalhando as várias relações entre as duas partes do tratado, (3) uma seção de condições que incluía: (a) proibição de alianças estrangeiras fora da órbita hetéia, (b) proibição de hostilidade contra outro vassalo de Hatti, (c) obrigação de atender qualquer convocação às armas emitido pela suserania hetéia, (d) obrigação de suprimir quaisquer rumores viciosos acerca da coroa hetéia ou conspirações secretas para rebelar-se, (e) proibição contra garantir asilo para refugiados de Hatti e obrigação de extraditar todos esses fugitivos para Hatti, (f) obrigação de comparecer pessoalmente, pelo menos uma vez ao ano, na corte hetéia com tributo, (4) fornecimento de uma cópia do tratado a ser depositada no santuário e trazê-la para fora objetivando a leitura pública periódica, (5) listas dos deuses tanto do Império Heteu quanto do estado vassalo como testemunhas legais e impositores do tratado, e (6) fórmulas de maldições e bênçãos. Cada um desses elementos encontra uma notável contraponte nas passagens do AT relacionadas ao pacto no Sinai. Em 1960 M. G. Kline estendeu essa comparação ao problema da unidade formal do livro de Deuteronômio. Essas teorias não pressupõem uma influência direta dos heteus da Anatólia sobre os hebreus bíblicos. Pelo contrário, elas empregam evidência dos textos heteus para elucidar a forma na qual um dado segmento da narrativa bíblica pode ter sido arranjada. [A teoria de Kline tem ramificações apologéticas, visto que, se alguém pode demonstrar protótipos muito primitivos (contemporâneos a Moisés) para a forma literária do livro de Deuteronômio, então há menos plausibilidade para algumas teorias críticas com respeito à análise da fonte do livro e sua suposta compilação no reinado de Josias.] Outra possível área da literatura bíblica, onde a forma literária da narrativa possivelmente possa referir-se a um protótipo datado do segundo milênio e mais familiar aos textos heteus, é a seção de 1 Samuel 15 — 2 Samuel 8, que muitos críticos da fonte do AT estão acostumados a designar como a história da corte de Davi e a consideram como uma das porções mais antigas do AT em sua forma escrita atual. Para este escritor, durante muitos anos, parecia que essa perícope, que lida com a transferência do reinado de Saul, o beneficiado inadequado, para Davi como escolhido de Deus, é de fato uma verdadeira peça primitiva de justificação dinástica. Apologias políticas que tentam seriamente justificar uma transferência extraordinária de poder sobre uma base moral teológica firmes estão longe de serem comuns no antigo Oriente Próximo. Porém existem exemplos concretos a serem encontrados. Uma com muitas similaridades notáveis à história da corte de Davi (i.e. 1 e 2 Sm) é o texto heteu que E. H. Sturtevant intitula apropriadamente como "The Apology of Hattusilis" (*A Apologia de Hattusilis*)" (um rótulo muito mais apropriado que "A Autobiografia de Hattusilis" usado por muitos outros heteólogos). O texto em questão certamente não é autobiográfico, pois ele omite muito do que é pertinente a uma autobiografia e inclui muito do que é desnecessário para tal, colocando constantemente uma ênfase distinta sobre os elementos "propagandistas". Toda a força do documento é demonstrar que o paranóico Urhi-Teshub (Mursilis II) não era apenas incapaz para a função como um governador digno, mas em um ataque de fúria invejosa ativamente buscou conspirar para matar Hattusilis III, quando ele suspeitou que a deusa Istar havia designado este para sucedê-lo no trono.

As similaridades estendem-se além de meros incidentes coincidentes nas vidas das pessoas envolvidas e sugerem uma possível similaridade formal atribuível à função dos respectivos documentos. De modo algum é sugerido que os episódios constituintes nos dois documentos foram produzidos com o propósito de propaganda. Pelo contrário, tais documentos dependeriam da confiança da informação para sua eficácia. Essa teoria também não sugere que os motivos de Davi foram questionáveis em ter tal documento redigido. Quando Davi chegou ao poder, as questões estavam instáveis há muitos anos. Foi vantajoso para ele ter redigido um registro dos eventos preparando sua ascensão, deixando claro a todos que ele não tinha responsabilidade na morte de Saul, que ele sempre se absteve de tomar a iniciativa de depor seu predecessor ao trono e que Yahweh esteve operando nos bastidores desde o começo para colocar seu escolhido no trono de Israel. Se dentro de seu gabinete, ou burocracia, existiam sírios que conheciam uma forma apropriada na qual expressar essa informação, Davi certamente teria se sentido inclinado a utilizá-la.

Uma área final de possível influência hetéia na literatura e cultura de Israel é a ciência da historiografia. Desde os períodos mais primitivos da história suméria e egípcia eram conservados registros documentários de eventos importantes. As listas de tais eventos podem em um sentido

muito amplo ser chamadas de "história". Escrito histórico no sentido em que nós o encontramos, como nos escritos de Heródoto — "o pai da história escrita", é encontrado somente em duas áreas do antigo Oriente Próximo. Apenas em Hatti e no antigo Israel há evidência da escrita histórica que investiga em busca de causas, e que procura expressar um tipo de filosofia moral da história. Sem desejar instigar um movimento pan-heteu no estudo das antigas civilizações do Oriente Próximo, alguns estudiosos sugerem uma influência indireta aqui por intermédio da cultura hetéia do segundo milênio sobre a cultura do segundo milênio e início do primeiro milênio dos hebreus.

BIBLIOGRAFIA. O. Schroeder, ZAW, XXXV (1915), 247, 248; A. H. Sayce, JTS, XXII (1921), 267; E. O. Forrer, PEQ, LXVIII (1936), 190-209, e LXIX (1937), 100-115; Delaporte, RHA, IV (1938), 289-296; M. Vieyra, RHA, V (1939), 113-116; F. F. Bruce, *The Hittites and the OT* (1948); G. E. Mendenhall, "Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East", BA, XVII (1954), 26-46, 49-76; A. Malamat, "Doctrines of Causality in Hittite and Biblical Historiography", VT, V (1955), 1-12; A. Kammenhuber, "Die hethitische Geschichtsschreibung", *Saeculum*, IX (1958), 136-155; M. G. Kline, *Treaty of the Great King* (1963); D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (1963); C. Rabin, "Hittite Loanwords in Hebrew", *Orientalia Nova Series*, XXXII (1963), 113-139; H. Hoffner, "An Anatolian Cult Term in Ugaritic", JNES, XXIII (1964), 66-68; O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (1965), 32-56; H. Hoffner, "Symbols of Masculinity and Femininity", JBL, LXXXV (1966), Part III; H. Hoffner, "Some Contribuitions of Hittitology to OT Study", *Tyndale Bulletin* 20 (1969), 29-55.

H. A. Hoffner Jr.

HETLOM (חתלן). O nome de um lugar na fronteira norte ideal de Israel (Ez 47.15; 48.1). O local é desconhecido; pode ser a hodierna Heitela, a nordeste de Trípoli.

HEVEUS (חוי; LXX, Εὐαῖοι). Um dos nomes que aparece nas listas dos povos desapossados pelos israelitas (Êx 3.8,17; 13.5; 23.23,28; 33.2; 34.11; Dt 7.1; 20.17; Js 3.10; 9.1; 11.3; 12.8; 24.11; Jz 3.5; 1Rs 9.20, cp. 2Cr 8.7). Em Gênesis 10.17 o heveu é um dos filhos de Canaã. Os heveus se estabeleceram nas montanhas do Líbano (Jz 3.3) e na cordilheira do Hermom (Js 11.3). No reinado de Davi eles são listados após Sidom e Tiro (2Sm 24.7), sugerindo sua localização próxima a essas cidades. Hamor, o pai de Siquém, é chamado de heveu (Gn 34.2). Os habitantes de Gibeom, ao norte de Jerusalém, são identificados como heveus (Js 9.7; 11.19). Muitos igualam os heveus aos horeus, admitindo uma corrupção textual primitiva de *r*(*eche*) para *v*(*au*). Um certo Zibeão é chamdo de horeu (Gn 36.20-30), enquanto que no v. 2 o mesmo homem é chamado de heveu. A LXX de Josué 9.7 e Gênesis 34.2 registra "horeu" em vez de "heveu" do TM. Alguns MSS da LXX lêem "heteu" em lugar de "heveu" do TM (Js 11.3; Jz 3.3). Evidentemente, essas etnias estranhas confundiam os escribas.

Visto que nenhum nome que se pareça estritamente com o hebraico חוי foi até agora encontrado em fontes extrabíblicas, é sustentado que o nome bíblico deveria ser considerado como uma corrupção de horeu, e que tanto heveus quanto horeus deveriam ser considerados como grupos relacionados cultural e lingüisticamente aos hurianos (q.v.).

BIBLIOGRAFIA. E. Meyer, *Die Israeliten und deren Nachbarstämme* (1906), 328-345; E. A. Speiser, AASOR, 13 (1933), 26-31; H. A. Hoffner Jr., *Tyndale Bulletin*, 20 (1969), 27-37.

H. A. Hoffner Jr.

HEXATEUCO. A teoria de que, na compilação original dos livros pertencentes à formação e estabelecimento inicial da comunidade de Israel estava incluído o livro de Josué, em vez de Deuteronômio, como seu último componente, aparentemente foi apresentada pela primeira vez por Alexandre Geddes, em 1792 (cp. E. J. Young, *Introduction to the OT* [1958], pág. 133). Ele se sentiu convencido que Josué foi compilado pelo mesmo autor dos cinco livros precedentes, e que ele constituía "um apêndice necessário à história contida nos primeiros livros". Essa posição foi mais plenamente elaborada por Friedrich Bleek em *De libri Geneseos origine* (1836), no qual ele argumenta que após a primeira redação dos livros "mosaicos" no 10º séc. a.C., uma segunda redação foi levada a efeito pelo compilador de Deuteronômio, no final do 7º séc., e esta incluía Josué também. (Assim se deveria falar de um Hexateuco de seis livros, em vez de um Pentateuco de cinco). Heinrich Ewald, em *History of the People of Israel* (1840-1845), considera o Hexateuco como o produto de cinco redações ou estágios de cristalização, o estágio final ocorrendo em cerca de 600 a.C. (Depois ele trouxe a compilação final

de Deuteronômio para 500). Após desfrutar de grande favor por um século ou mais, o conceito do Hexateuco começou a sair de voga da erudição crítica do séc. 20. D. N. Freedman observa (IDB, ii, 597). "Na recente erudição a reconstrução do Hexateuco está sob suspeita, e o próprio Hexateuco se desintegrou. De modo algum é garantido que as fontes em Josué são as mesmas do Pentateuco. Estudiosos proeminentes sustentam que J (*Javista*) e E (*Eloísta*) não são encontrados em Josué, mas terminam substancialmente no livro de Números; que as listas em Josué podem ter material do tipo P (*Sacerdotal*), mas não necessariamente P; e finalmente que Josué em sua forma atual, é parte da grande história deuteronômica que se estende de Deuteronômio a 2 Reis e, portanto, não pertencente a um complexo pentateuco". Assim, a posição de Ivan Engnell em *OT Introduction*, de 1945, veio a ser vanguarda, e a tendência atual é de compreender Gênesis a Números como um complexo P, e Deuteronômio a 2 Reis como um complexo D (*Deuteronômico*).

Era simplesmente natural para os adeptas das Hipóteses Documentárias, que datavam as porções mais antigas do Pentateuco (Documento J) no 9º séc., acharem que o clímax bem sucedido da migração hebraica do Egito para Canaã deveria ser incluída na tradição israelita naquele período. Não obstante existem considerações completamente compulsivas que tornam a teoria do Hexateuco logicamente insustentável. Antes de tudo há o fato inegável de que o texto samaritano, que considerava o Pentateuco como canônico, não incluía Josué. Isso é muito significativo porque os samaritanos, acima de todos os outros, tinham motivo para exaltar Josué ao status canônico. É evidente a partir das inserções propagandista no texto samaritano da Torá que eles estavam muito interessados em provar que o Monte Gerizim, em vez do Monte Sião, era o monte santo do Senhor, e que a liderança de Israel pertencia à tribo de Efraim, em vez de a Judá. Inquestionavelmente há muito em Josué para recomendar o nacionalismo samaritano, pois o próprio Josué era um herói efraimita, e ele convocou as doze tribos para encontrarem-se com ele em Siquém, no cume do Monte Gerizim. Além disso, nesse livro está registrado o assentamento do monolito inscrito que continha a lei de Moisés, em conformidade com a ordem de Josué (8.32), após o que a solene leitura da Torá, com todas as suas bênçãos e maldições, ocorreu na presença das doze tribos sobre as encostas do Gerizim e Ebal. Apesar de todos esses incentivos para incluir Josué no Pentateuco como autoritativo e canônico, os samaritanos nunca o fizeram. Pode haver apenas uma razão para isso: no período da separação samaritana era universalmente conhecido que o Pentateuco constituía uma unidade por si mesmo e que era impossível acrescentar *Josué* a ele, porém fazer isso teria sido proveitoso para eles.

Uma segunda dificuldade para a teoria do Hexateuco é encontrada na consideração de que *Josué* não pretende ser composto ou compilado pelo próprio Moisés; portanto não poderia ser considerado como parte da sua herança à nação. Portanto, não importa quão profundamente influenciado no ponto de vista, ideais e linguagem o livro de Josué pode ter sido pelo Pentateuco, isto deve ser entendido como uma conseqüência natural decorrente do status de Josué como sucessor e herdeiro espiritual de Moisés. Josué não é apresentado como um legislador inspirado por Deus; ele é apenas um administrador que põe em ação os princípios da lei. *Josué*, portanto, não deve ser considerado como parte integral da Torá.

G. L. Archer

HEZIOM (חזיון). Pai de Tabrimom; avô do rei sírio Ben-Hadade (1Rs 15.18). É provável que ele seja o Rezom de 1 Reis 11.23.

HEZIR (חזיר). 1. Um descendente de Arão, cuja família no período de Davi compôs o 17º turno de sacerdotes (1Cr 24.15).

2. Um líder do povo que subscreveu a aliança de Esdras (Ne 10.20).

HEZRAI (חצרו). BJ Hessai. Um dos homens valentes de Davi, conhecidos como os "Trinta" (2Sm 23.35). Ele era carmelita.

HEZROM (חצרון, חצרן; Ἐσρώμ). 1. O fundador epônimo de um clã rubenita (Gn 46.9; Êx 6.14; Nm 26.6; 1Cr 5.3).

2. O fundador epônimo de uma família de Judá (Gn 46.12; Nm 26.21; Rt 4.18,19; 1Cr 2.5,9,18,21, 24,25; 4.1; Mt 1.3; Lc 3.33). O termo "hezronitas" é usado para se referir aos descendentes de ambos, 1 e 2 (Nm 26.6,21).

3. Uma cidade na fronteria sul de Judá, entre Cades-Barnéia e Adar (Js 15.3). Na passagem paralela (Nm 34.4) "Hezrom" e "Adar" provavelmente são combinadas para formar Hazar-Adar.

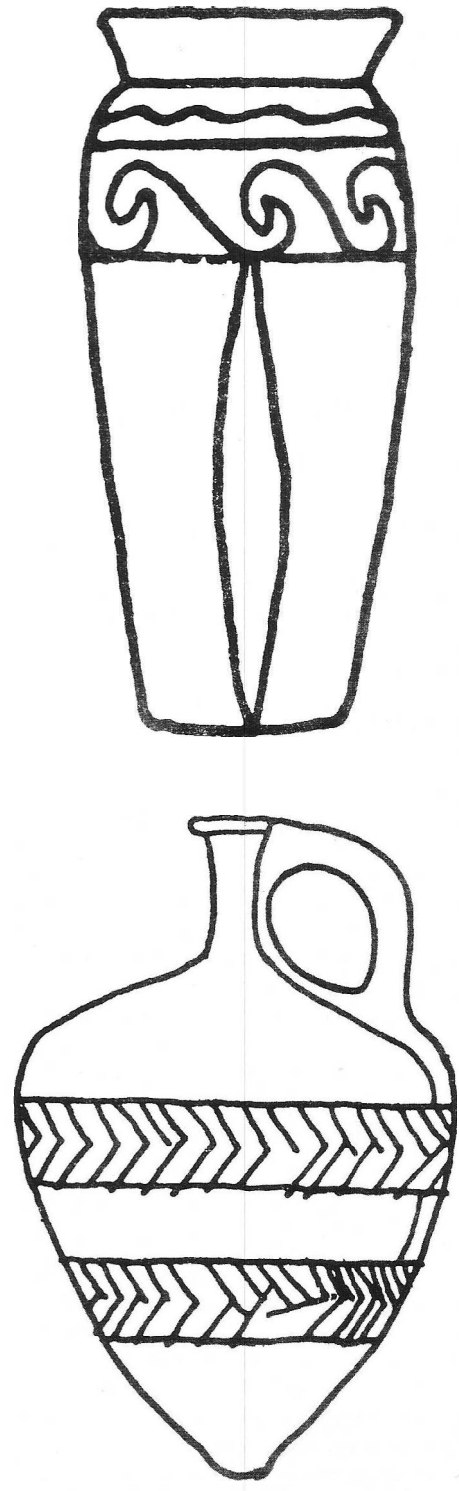
S. Barabas

HEZRON. Forma de HEZROM na BJ.

HICSOS (Gr. do egípcio *ḥk'w-ḫ'swt*, i.e., *governantes vindos de terras estrangeiras*). Termo usado pelo historiador egípcio Maneto (3º séc. a.C.) para designar os governantes que vieram de terras estrangeiras das 15ª e 16ª dinastias no Egito, mas erroneamente interpretado por ele como "reis pastores", confundindo Shoshu, (*beduíno*) com Shosu, a pronúncia recente de Khosu (*terras estrangeiras*).

Correspondendo aos seis reis da 15ª dinastia de Maneto, o Cânon de Reis de Turim (sec. 13 a.C.) tem um total prejudicado: "seis [Hic]sos que reinaram 10[8] anos." A expulsão final dos hicsos talvez não tenha acontecido antes do décimo primeiro ano do reinado de Amose I (c. 1540 a.C., *veja* EGITO); *veja* também Nims, *Thebes of the Pharaohs* 199, nº 2, e Apófis foi contemporâneo de Camose, predecessor de Amose. Os 108 anos da 15ª dinastia dos hicsos, que foi a principal, podem ser estimados entre os anos 1648-1540 a.C.; a "16ª dinastia" consistiu de príncipes locais insignificantes subordinados aos principais governantes hicsos.

A origem e ascensão ao poder dos hicsos são muito discutidas. A versão de Maneto, feita por Josefo, afirma que a invasão dos hicsos foi avassaladora, o que pode ser menos realístico que o quadro de um *coup d'état* (golpe de estado) no leste do Delta e em Mênfis, apresentado por outros estudiosos. Tal golpe teria substituído em Mênfis (e Ithet-Tawy, seu subúrbio administrativo) a 13ª dinastia reinante para dominar o Egito. A dinastia deposta refugiou-se em Tebas, talvez como vassalos dos reis hicsos. São poucos os monumentos destes últimos; apenas Caião e Apófis deixaram fragmentos de estátuas e de construções; outros príncipes são conhecidos apenas por meio dos amuletos de escaravelho. A carreira de José pode ter ocorrido na 13ª dinastia e no primeiro período dos hicsos. Aparentemente a dinastia dos hicsos tomou conta da máquina administrativa do Egito de maneira ampla. Seus governantes adotaram o estilo faraônico, inclusive o título "Filho de Rá"; a observação posterior de Hate-Sepsute (Hatshepsut) de que eles governaram sem Rá reflete sua legitimidade a seus olhos, alguma hostilidade da parte deles a Rá. Os escaravelhos indicam que os estrangeiros ocuparam os postos administrativos convenientemente (cp. José), e.g., o chanceler Hur. Os nomes dos governantes hicsos que chegaram até nós são normalmente semíticos ocidentais,



Exemplos de arte dos hicsos em Jericó, Cidade III. © *U.A.O.T.*

quando não assimilados ao egípcio (cp. Maneto: da Fenícia), e.g., Caião, Anatar, etc. Elementos hurianos e indo-arianos foram de somenos importância, mesmo se presentes de algum modo. Antes de os hicsos assumirem o Egito, alguns reis semitas governaram ocasionalmente o Egito durante a 13ª dinastia.

BIBLIOGRAFIA. W. G. Waddell, *Manetho, Loeb Classical Library* (1948); A. H. Gardiner, *The Royal Canon of Turin* (1959) 17(X:21), ilustração III:X; W. C. Hayes, T. G. H. James, CAH (nova ed.), II, caps. 2, 8 (1962/65); J. von Beckerath, *Untersuchungen zur politischen Geschichte der zweiten Zwicchenzeir Ägyptens* (1965); J. van Seters, *The Hyksos: A New Investigation* (1966).

K. A. KITCHEN

HIDAI (הדי). Um dos trinta valentes de Davi (2Sm 23.30). Ele era de Efraim, do ribeiro de Gaás. Na lista paralela em 1 Crônicas (11.32) ele é chamado "Hurai".

HIDASPES. *Veja* JADASÃO.

HIDÉQUEL. Nome hebraico do Rio Tigre.

HIEL (חיאל, *Deus vive*). Um betelita que, no período do rei Acabe, reconstruiu a cidade de Jericó e a perda dos filhos foi interpretada como o cumprimento de uma maldição proferida por Josué (Js 6.26; 1Rs 16.34). Quando Josué destruiu Jericó ele pronunciou uma maldição sobre qualquer um que a reconstruísse. É incerto se Hiel sacrificou seus filhos ou se eles morreram de morte natural; mas provavelmente a primeira opção.

S. BARABAS

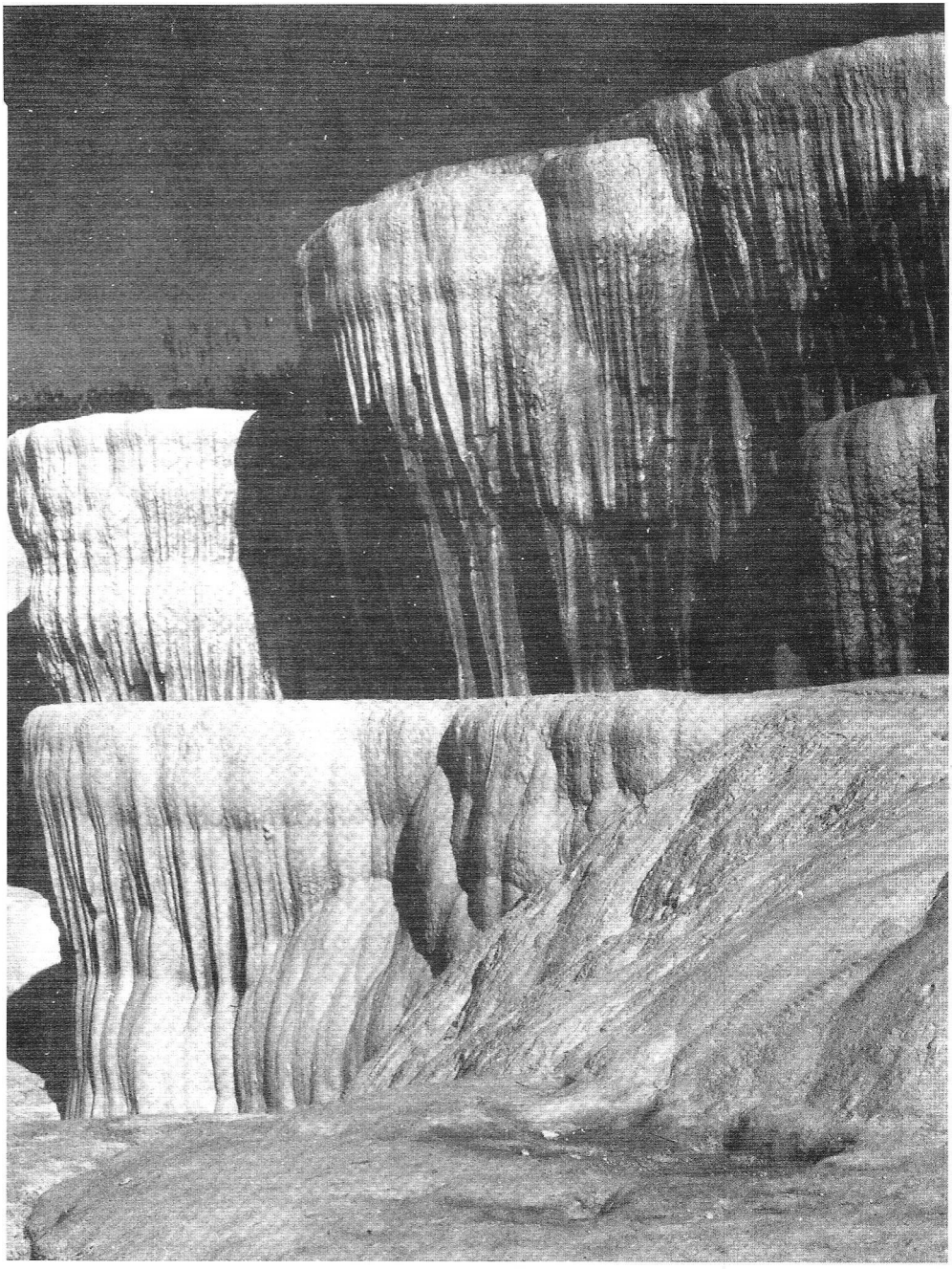
HIENA (איים, *hienas*, RSV, ARA, NVI e BJ; *lobos* ASV; *feras*, *gatos bravos*, ARC, em Is 13.22; 34.14 apenas; צבוע, *hiena*, LXX; *pássaro manchado*, KJV; *ave de rapina manchadas*, ARC; *ave de rapina colorida*, BJ; *ave de rapina de várias cores*, ARA, *hiena*, NVI, em Jr 12.9; alguns comentaristas traduzem *Vale Zeboim* [1Sm 13.18], da mesma raiz, como *Vale das Hienas*). A hiena é um carnívoro que se alimenta, sobretudo, de animais mortos ou de carne putrefata, e cujo tamanho é pouco maior que o do lobo. Seja ou não identificada a hiena nessas passagens mencionadas acima, ela era um membro comum da fauna palestina; ainda é encontrada em áreas menos povoadas, embora seja mais rara hoje do que era antes. A hiena listrada *Hyaena striata*, habita desde a Índia através do sudoeste da Ásia até o norte e leste da África; tem aproximadamente 1,2 metro de comprimento, com uma cabeça e uma parte dianteira muito fortes e com as costas inclinadas. É um animal carniceiro de hábitos noturnos, embora onde a caça é abundante sabe-se hoje que caçam mais do que se acreditava ser possível. Em alguns países era costume incitar as hienas para que removesse restos de terrenos e vilarejos, e até mesmo corpos humanos eram deixados expostos, sem que se encontrassem sinais dos seus dejetos pela manhã. As hienas devem ter sido conhecidas pelos israelitas, para quem seus hábitos tornaram-nas extremamente imundas, mas em uma terra povoada por uma nação que tinha um código de higiene mais adiantado de seu tempo, as hienas devem ter encontrado muito menos alimento para roubar do que nos outros países ao redor.

BIBLIOGRAFIA. E. P. Walker, *Mammals of the World*, II, 1263-1267.

G. S. CANSDALE

HIERÁPOLIS (Ἱεράπολις, *cidade sagrada*). Um bom mapa topográfico da Ásia Menor revelará a importância do Vale do Licos nos sistemas de comunicações da península. A principal rota de comércio do Egeu até o Eufrates e Síria atravessava exatamente ao leste de Éfeso, Esmirna e Mileto junto ao Vale do Meander. O planalto central da Ásia Menor tinha de ser transposto, e a melhor passagem para a região alta, que ultrapassava 2.590 m, era evidentemente pelos declives mais suaves dos vales dos rios. A estrada atravessava exatamente a leste até onde alcançava as chamadas Portas da Frígia. Além desse ponto, onde a Frígia e a Cária se encontravam, o Vale do Meander torna-se difícil de transpor e a estrada seguia o Vale do Licos, que continuava sua direção para o leste por alguma distância antes de desviar-se para uma direção mais ao norte e escalar os aclives ocidentais do planalto. Era óbvio que uma estrada tão importante atrairia o comércio e centros populosos que o comércio e o intercâmbio de mercadorias promovem.

As três cidades do Vale do Licos são mencionadas no NT; a rica e auto-consciente Laodicéia, Colossos, a cuja igreja Paulo escreveu uma carta importante, e Hierápolis. Hierápolis situava-se do



Hierápolis. Formações travertinas produzidas pelo cal das fontes minerais quentes. A água da fonte é proclamada desde tempos antigos como cura para enfermidades nos olhos. © *Lev*

outro lado do rio a 10 ou 12 km de Laodicéia, e era uma cidade subsidiária de grandes mercados e centros bancários, um balneário importante e talvez uma área residencial. Ela ocupava uma posição distinta em uma saliência elevada das montanhas com brilhantes penhascos brancos abaixo. As ruínas sobreviventes demonstram em que local incomum de construção estava Hierápolis. O nome da cidade sem dúvida derivou das fontes quentes localizadas ali, um fenômeno sempre associado à presença de uma deidade. Aqueles familiarizados com qualquer área de atividade térmica, e.g., o distrito Yosemite, ou preeminentemente o distrito Rotorua na Nova Zelândia, estarão familiarizados com as características que marcavam a topografia de Hierápolis; os terraços envidraçados, os bancos embranquecidos cobertos com os depósitos químicos das águas densamente carregadas, mesmo o Plutonium, como o escape de gás fétido era chamado. O Respiradouro Karapiti, em Wairakei, na Nova Zelândia, é somente um fenômeno vulcânico, embora uma explosão mais poderosa teria desafiado a ação que os cristãos do Vale de Licos tomaram no 4º séc., quando eles obstruíram o Plutonium. O povo de Laodicéia estava, sem dúvida, muito familiarizado com as características da atividade térmica próxima a Hierápolis. Duas questões na imagem da carta apocalíptica (Ap 3) para aquela igreja estão baseadas nela. Lama altamente emulsionada e quimicamente saturada é uma marca de fontes quentes e provavelmente formava um constituinte do "bálsamo dos olhos", pelo qual o vale era conhecido, e que supre o escritor com um detalhe irônico. A água, "nem quente nem fria", e emética em sua qualidade, também deve ter sido uma característica do lugar. A Nova Zelândia tem uma fonte de soda quente repugnante similar, próximo ao Lago Rotorua.



A Igreja de Hierápolis foi fundada provavelmente durante o ministério de Paulo em Éfeso, através daquele processo de difusão ao longo das principais estradas, que era um princípio da sua estratégia. Epafras (Cl 4.12,13) pode ter sido ativo aqui. Policrates, bispo de Éfeso, no final do 2º séc., cita a tradição de que Filipe ministrou nessa igreja. Provavelmente João também serviu ali.

Na história secular Hierápolis foi o lugar de nascimento de Epitetus o estóico. Segundo as inscrições havia uma comunidade judaica. Os judeus de Hierápolis parecem ter sido organizados em associações de comércio, das quais os tintureiros de púrpura e fabricantes de tapetes são conhecidos. A cidade reconhecia essas organizações e também a "congregação dos judeus", que tinha sua sede pública e o poder para processar por ofensas religiosas, privilégios que datavam de uma fundação real por um rei helênico, se a palavra *katoikia*, usada em relação a isso, tem seu significado comum. As festas dos Pães Asmos e de Pentecostes são mencionadas nas inscrições. A informação é de interesse porque a vizinhança próxima de Laodicéia torna provável que a posição dos judeus em Hierápolis indica que o prestígio deles estava no centro maior.

E. M. Blaiklock

HIERIEL. Nome encontrado na Apócrifa em 1 Esdras 9.21. Em Esdras 8.9 a ARA traz Jeiel, e a BJ Jaiel.

HIEROGLÍFICOS. *Veja* Escrita.

HIGAIOM (הגיון, *tocar* ou *comunicar-se* por instrumentos, Sl 92.4; Lm 3.62; *pensar* ou *planejar*, Sl 19.14). Essa palavra hebraica é usada somente quatro vezes no AT. Ela ocorre no ugarítico como *hgg*, com o significado de "exprimir". A palavra pode basicamente ser dividida em dois grupos de significado: o primeiro tem a ver com sons (sussurrar ou tocar um instrumento de cordas); o segundo tem a ver com o processo do planejamento ou da meditação. (*Veja* também Música, Instrumento Musical).

G. Giacumakis Jr.

HILEL (הלל, LXX Ελληλ, *ele tem louvado*). 1. Um estudioso judeu (c. 60 a.C - 20 d.C.), considerado por alguns como o fundador do Judaísmo rabínico, que desempenhou um papel significativo no desenvolvimento da lei oral. Segundo a tradição ele foi o chefe do Sinédrio durante parte do reinado do rei Herodes. Hilel era nativo da Babilônia, e desejava sinceramente estudar a Torá em Jerusalém com os professores renomados dali. Ele foi a Jerusalém, mas por causa da sua pobreza extrema ele não conseguiu pagar tal estudo. É dito que ele se sentava sob uma janela para ouvir as palavras dos eruditos professores, Shema'iah e Abtaliom. Ao entardecer de um sábado, quando ele sentou sob uma janela, a neve caiu, cobrindo-o com três côvados de profundidade. De manhã Shema'iah perguntou a Abtaliom porquê a casa estava tão escura. Eles então viram Hilel na janela e o recolheram. Qualquer homem que se achava muito pobre para estudar a Torá era freqüentemente relacionado ao exemplo de Hilel: "Estás tu mais pobre que Hilel?"

As lendas que são contadas sobre Hilel aumentam sua bondade e nobreza e o contrastam com seu companheiro, Shammai, um judeu nativo, que era de uma disposição mais ríspida, impaciente e irascível. As personalidades de Hilel e Shammai também são refletidas na interpretação deles da lei; Hilel sendo mais humanitário e liberal, Shammai mais severo e conservador. Essas tendências foram posteriormente refletidas em duas escolas; a escola progressista de Hilel se tornou mais tarde preeminente, dando assim direção ao desenvolvimento do Judaísmo clássico.

A melhor anedota conhecida sobre Hilel e Shammai é a história sobre um pagão que afirmava que ele seguiria o Judaísmo desde de que pudesse ser explicado a ele enquanto ele permanecia em um só pé. Após Shammai ter falhado em satisfazer o pedido, Hilel respondeu. "Não faças aos seus companheiros o que é abominável a ti; essa é a lei toda; o restante é comentário". O pagão levou a sério a consideração da "regra de ouro" de Hilel e depois tornou-se um convertido. Tais máximas morais e éticas caracterizam a contribuição de Hilel ao Judaísmo Farisaico e Talmúdico.

Hilel desenvolveu sete regras para interpretar a Escritura e traçou princípios logicamente válidos da lei escrita que poderiam ser aplicados juridicamente. Seu estatuto mais famoso é o *Prosbul* (πρὸς βουλή), com respeito ao cancelamento das dívidas no ano sabático (Dt 15.2). Um credor poderia levar sua causa ao tribunal e apresentar suas reivindicações a ele antes do ano sabático, para colher após o ano sabático.

Para muitos Hilel era um segundo Esdras da Babilônia, alguém que veio para estabelecer a lei e sua interpretação entre o povo.

2. O pai de Abdom, um juiz em Israel; nativo de Piratom em Efraim (Jz 12.13,15).

BIBLIOGRAFIA. G. F. Moore, *Judaism* (1927), Vol. I, 72-82; A. Kaminka, "Hille's Life and Work", JQR, 30 (1939-1940), 107-122; J. Goldin, "Hillel the Elder", JR, 26 (1946), 263-277; N. N. Glatzer, *Hillel the Elder. The Emergence of Classical Judaism* (1956).

W. B. Coker

HILÉM (חילן). Uma cidade na região montanhosa de Judá, designada aos levitas (1Cr 6.58). A forma do nome é Holom em Josué 15.51; 21.15. *Veja* Holom 1.

HILQUIAS (חלקיהו, חלקיה, *Yahweh é minha porção*; A apócrifa da KJV contém Helquias em 1 Esdras 1.8; Helcias em 8.1 e em Quelcias em Baruque 1.1,7 e Susana 2, 29, 63). O nome de vários indivíduos no AT. Cinco deles são claramente sacerdotes; os outros provavelmente sejam:

1. Um levita merarita, filho de Anzi, descendente de Merari (1Cr 6.45,46).

2. Outro levita merarita, filho de Hosa (1Cr 26.11). Ele foi contemporâneo de Davi.

3. Pai de Eliaquim, que estava "sobre a família" do rei Ezequias (2Rs 18.18,26; Is 22.20; 36.3).

4. O pai do profeta Jeremias (Jr 1.1). Ele era provavelmente descendente de Abiatar, sumo sacerdote de Davi, que foi removido do ofício por Salomão para favorecer Adonias. Ele era membro de uma família sacerdotal em Anatote (1Rs 2.26).

5. Pai de Gemarias, contemporâneo de Jeremias (Jr 29.3). Ele agiu como embaixador do rei Zedequias a Nabucodonosor.

6. O sumo sacerdote no período de Josias, que o ajudou nas reformas religiosas. Ele encontrou o livro da lei no Templo (2Rs 22.4-14; 23.4; 1Cr 6.13; 2Cr 34.9-22).

7. Um chefe dos sacerdotes que retornou à Judéia com Zorobabel e Josué (Ne 12.7).

8. Um daqueles que ficaram com Esdras quando ele leu a lei para o povo de um púlpito de madeira (Ne 8.4).

9. Um ancestral de Baruque, o servo de Jeremias (Bar 1.1,7).

10. O pai de Susana (Sus. 2, 29, 63).

S. Barabas

HIM. *Veja* Pesos e Medidas.

HIMENEU (Ὑμέναιος, *canção nupcial, pertencente a Himen*, deus do casamento). Um mestre herege em Éfeso, oponente de Paulo, mencionado ao lado de Alexandre em 1 Timóteo 1.20 e com Fileto em 2 Timóteo 2.17. É a mesma pessoa que sem dúvida aparece nas duas passagens. O fato de ele ser mencionado primeiro nos dois lugares sugere que ele era o líder entre aqueles falsos mestres.

Himeneu e Alexandre estavam entre aqueles que, ao rejeitar a consciência, tinham naufragado em sua fé (1Tm 1.20). O fato de Paulo tê-los entregue a Satanás é algo que tem sido muito discutido (cp. 1Co 5.5). Alguns acreditam que o significado disso seja uma simples excomunhão da igreja, colocando-os dessa forma de volta no mundo, a esfera de Satanás. Outros acreditam que o significado dessa passagem seja um castigo imposto à carne de maneira sobrenatural. Uma combinação de ambos os pontos de vista pode ser a solução. Que é algo mais do que uma simples excomunhão parece estar claro (Jó 2.6,7; 1Co 11.30; Ap 2.22) quando comparado com os casos de disciplina apostólica em Atos 5.1-11; 13.11. A disciplina, seja qual for sua exata natureza, tinha o propósito de correção, "para que aprendam a não mais blasfemar (ARC)" [ARA: "para serem castigados, a fim de não mais blasfemarem"], ou seja, para que eles deixem de dizer insultos contra o verdadeiro Evangelho.

A disciplina não produziu o desejado arrependimento de Himeneu quando 2 Timóteo 2.17,18 foi escrito. O erro doutrinário de Himeneu e Fileto, que se espalhou de maneira destrutiva como uma gangrena, era o fato de eles negarem uma ressurreição escatológica. Eles alegorizaram a ressurreição insistindo que era uma experiência espiritual passada, tendo ocorrido quando eles foram tirados da ignorância e do pecado quando vieram a conhecer o verdadeiro Deus. Não se sabe em que momento eles acreditavam que a ressurreição ocorria na vida dos crentes, talvez fosse no batismo. Eles provavelmente baseavam seus ensinos em um erro de interpretação de Romanos 6.1-11 e Colossenses 3.1. Isso foi motivado pelo gnosticismo incipiente, o qual sustentava que a matéria era má e que, conseqüentemente, a salvação consistia na libertação do corpo. O ensino sobre uma ressurreição corpórea futura era considerado ilógico e inconcebível (cp. 1Co 15.12). Que Himeneu ensinava que a ressurreição ocorria no filho depois da morte do pai é pouco provável (cp. *Atos de Paulo e Tecla* 2.14; Eclesiástico 30.4) ["Morreu o pai dele, e foi como se não morrera: porque deixou depois de si um seu semelhante". Tradução da *Vulgata* pelo Pe. Figueiredo.]

O desenvolvimento desse ensino herético na Igreja de Éfeso foi o cumprimento do alerta que Paulo havia dado aos anciãos efésios (At 20.29,30).

BIBLIOGRAFIA. E. F. Scott, *The Pastoral Epistles* (1936), 17, 18, 110, 111; R. C. H. Lenski, *Interpretation of St. Paul's Epistles to the Colossians, to the Thessalonians, to Timothy* (1937), 543-546, 811-813. E. K. Simpson, *The Pastoral Epistles* (1954), 38, 39, 137, 138; W. Hendriksen, *NT Commentary, The Pastoral Epistles* (1957), 86, 87, 264.266; C. K. Barrett, *The Pastoral Epistles* (1963), 47, 48, 106.

D. E. Hiebert

HINO. *Veja* Música. Instrumentos Musicais.

HIPOCRISIA (ὑπόκρισις). Termo que no NT é aplicado à conduta humana que era religiosa exteriormente, mas motivada de forma insincera; simulação de bondade.

1. Grego clássico. Nos autores clássicos *hypokrisis* era um termo sem nenhuma conotação de maldade. O verbo por trás desse substantivo significava simplesmente "responder". A interpretação de sonhos, a habilidade oratória de um Demóstenes, a recitação pública de poesia e a atuação dramática, tudo isso poderia ser designado por esse termo. Contudo era especialmente a parte de um ator, no drama grego, representado por este termo, que influenciou seu subseqüente desenvolvimento. Esse pano de fundo do drama e teatro gregos não tem nenhum paralelo no pensamento e na cultura do povo hebreu. Devido a essa falta de correspondência de pensamento e situação, a RSV e ARA eliminaram os termos "hipócrita" e "hipocrisia" de sua versão do AT, mesmo nas passagens em que a KJV e ARC os empregaram.

2. Septuaginta. Na época em que o AT foi traduzido para o grego o termo *hypokrisis* já havia se tornado uma palavra com uma conotação verdadeiramente negativa. Na famosa revisão que Áquila fez da LXX, o termo se tornou equivalente a "impiedade", "transgressão", "ilegalidade". O termo passou a significar algo muito maligno, fortemente ilegal e impiamente irreligioso. A *Epístola de Barnabé* mostra onde o desenvolvimento do termo, revelado na LXX, finalmente tornou-se esta palavra. Na descrição dos dois caminhos da vida, foi mencionado "tu não deves juntar-te àqueles que trilham o caminho da morte; deves odiar tudo o que não agrada a Deus; deves odiar toda *hypokrisis*, e não deves abandonar os mandamentos do Senhor". Parece que o termo passou a significar o mais nocivo e significativo dos males. A raiz hebraica, traduzida em muitas passagens na KJV e ARC por "hipocrisia", é (*chaveph*), mas a RSV, ARA, NVI e BJ traduzem coerentemente por "ímpio" (Jó 8.13; 15.34; Is 33.14, etc.).

3. O NT. Nenhum pecado foi denunciado por Jesus com tanta severidade quanto o da hipocrisia. Os fariseus eram culpados nesse aspecto, e Jesus tanto acusou-os disso quanto advertiu seus próprios discípulos contra essa conduta usando o termo "hipocrisia". Ele disse: "Acautelai-vos do fermento dos fariseus, que é a hipocrisia" (Lc 12.1). Jesus não acusou todos os fariseus de hipocrisia, nem quis dizer que todos os hipócritas eram fariseus. Ele indicou com essas palavras que os fariseus estavam especialmente propensos à hipocrisia; era a conseqüência natural do seu ensino. Eles eram atores de primeira ordem. Os fariseus sacrificavam a verdade em nome das aparências; eles estavam mais preocupados com a reputação do que com aquilo que eram na realidade. Eles perderam o sentido de realidade em seu engano em relação aos outros, a tal ponto que acabavam por enganarem-se a si mesmos. Deus, contudo, não era enganado; ele sabia que era apenas uma máscara, a qual seria retirada em seu julgamento. Jesus, coerentemente, apela aos fariseus para que se arrependam. O arrependimento exigia que se encarasse a verdade, aquilo que os fariseus não faziam. "Mas nada há encoberto que não venha a ser revelado; e oculto, que não venha a ser conhecido" (Lc 12.2).

O alerta de Jesus a seus discípulos inclui um dos aspectos da hipocrisia, que os ameaçaria em conexão com a perseguição. Quando vier a perseguição, Jesus advertiu seus discípulos, eles serão tentados a salvarem-se a si próprios fingindo não serem o que eram. "Digo-vos, pois, amigos meus: não temais os que matam o corpo e, depois disso, nada mais podem fazer" (Lc 12.4).

O melhor quadro já traçado a respeito da hipocrisia é a descrição que Jesus fez dos fariseus como "semelhantes aos sepulcros caiados, que, por fora, se mostram belos, mas interiormente estão cheios de ossos de mortos e de toda imundícia. Assim também vós exteriormente pareceis justos aos homens, mas, por dentro, estais cheios de hipocrisia e de iniqüidade." (Mt 23.27b, 28). Os fariseus eram intensamente religiosos em suas ações exteriores, mas por dentro

seus corações estavam cheios de pecado e maldade. Seus verdadeiros motivos estavam ocultos sob uma capa de fingimento.

A hipocrisia foi denunciada também nas epístolas. Paulo, em Gálatas, acusa Barnabé e outros judeus cristãos de estarem representando (de serem hipócritas), pois eles comiam com gentios cristãos em Antioquia, mas apenas até os judaizantes chegarem; então se recusaram a fazer o mesmo sob a pressão daqueles severos tradicionalistas (Gl 2.11-21). Da mesma forma aqueles que praticavam a hipocrisia foram denunciados, porque eles seduziam os homens afastando-os do caminho de Deus em nome da religião. Eles persuadiam os homens a ouvi-los em vez de ouvir a Deus (1Tm 4.2; 1Pe 2.1).

H. L. Drumwright Jr.

HIPOPÓTAMO. *Veja* Beemonte.

HIPOTECA. Este termo aparece apenas uma vez na KJV e ARA (Ne 5.3). "Também houve os que diziam: As nossas terras, as nossas vinhas e as nossas casas hipotecamos para tomarmos trigo nesta fome" — em um tempo de seca e necessidade. O verbo é *'ārab*, usado como garantia ou penhora por pertences pessoais em todas as outras passagens, porém aqui como propriedades, colocadas como um depósito para garantir um empréstimo. A raiz basicamente se refere a troca ou comercialização de mercadoria (o verbo é usado em Ez 27.9,27), mas também pode ser usado como fiador ou avalista de um empréstimo feito a alguma pessoa. Os substantivos relacionados são *'arubbāh* ("prova, garantia" — 1Sm 17.18) e *'ērābōn* ("garantia, penhor" — termo emprestado pelo grego *Koiné* como *arrabōn*, significando "primeira parcela, depósito, garantia", aplicado ao Espírito Santo como o "penhor" da herança celestial dos crentes em 2Co 1.22; Ef. 1.14). Embora o termo técnico para hipoteca sobre propriedades apareça apenas uma vez (Ne 5.3 citado acima), não pode haver dúvida de que esta era uma prática muito usada para garantir empréstimos desde o tempo das conquista israelitas. De acordo com o Pentateuco, um dos deveres do parente remidor (*gō'ēl*) era resgatar a propriedade hipotecada de um parente indigente. Esse foi o serviço prestado por Boaz a Noemi, a viúva de seu parente (além do seu casamento com Rute, segundo a lei do levirato).

G. L. Archer

HIRA (חירה). Um adulamita e "amigo" de Judá (Gn 38.1). A LXX e a Vulgata trazem "seu pastor" em vez de "seu amigo". As palavras hebraicas possuem ortografia muito similar.

HIRÃO (חירם; LXX Χιράμ; mas Χειράμ, em 2Sm 5.11 e 1Cr 14.1). 1. O rei de Tiro nos reinados de Davi e Salomão, com quem ele viveu em termos muito amigáveis. Após Davi conquistar Jerusalém e torná-la sua capital, Hirão lhe enviou madeira, carpinteiros e pedreiros para construir seu palácio (2Sm 5.11). Na ascensão de Salomão ao trono, Hirão lhe escreveu na esperança de conservar com Salomão a longa amizade que existia entre Davi e ele. Salomão pediu sua ajuda na construção de um templo e um palácio novo, projetos que foram terminados após vinte anos. Hirão lhe enviou madeira de cedro, cipreste e sândalo das florestas do Líbano e todo ouro que ele necessitava (1Rs 5.1s; 2Cr 2.3s), juntamente com todos os trabalhadores especializados necessários para levantá-los e mobiliá-los. Em troca Salomão enviava todo ano comida para sua família — vinte mil odres de vinho e vinte mil odres de azeitonas (1Rs 9.10-14). Ele também deu a Hirão vinte cidades na Galiléia, mas quando Hirão as inspecionou, disse a Salomão que não estava muito satisfeito com elas (1Rs 9.10-14). Quando Salomão construiu uma esquadra de navios em Eziom-Geber, na costa do Mar Vermelho, em Edom, Hirão lhe enviou marinheiros especializados para trabalhar com os homens de Salomão nos navios. Uma vez a cada três anos eles levavam ouro, prata, marfim, macacos e pavões para Salomão.



O monumento do rei Hirão em Tiro. © *M.P.S.*

Josefo diz (*Apion* I. 17,18) que o pai de Hirão era Abibalus, que fora rei de Tiro antes dele; que Hirão e Salomão escreveram muitas cartas um para o outro, consultando um ao outro sobre problemas que tinham — nas quais Salomão era o melhor em oferecer soluções; e que ele morreu com cinqüenta e três anos, após o reinado próspero de trinta e quatro anos.

2. Um artífice hábil enviado por Hirão a Salomão para ajudá-lo a construir seu palácio e o Templo. Seu pai era nativo de Tiro, de uma família de artífices, mas sua mãe era da tribo de Naftali (1Rs 14.2). 2 Crônicas 2.13 diz que ela era uma das filhas de Dã. Ele era hábil em trabalhar com todos os tipos de materiais — ouro e prata, cobre e ferro, madeira e tecido — e era um ótimo entalhador. Entre as importantes partes de metal do Templo e sua mobília que ele fez, estavam os pilares de bronze chamados de Jaquim e Boaz, os capitéis elaborados sobre os pilares, o mar fundido e os doze bois sobre os quais descansavam dez bases de bronze, dez bacias de bronze e os vasos, as pás e tigelas de arremesso usados no Templo.

S. Barabas

HIRCANO. Hircano é um nome derivado da Hircânia, uma região ao sul do Mar Cáspio para a qual muitos judeus foram levados. Um homem com esse nome aparece em 2 Macabeus 3.11. Ele era filho de Tobias, um homem importante que tinha depositado uma grande quantidade de dinheiro no Templo. Heliodoro, um oficial do governante sírio de Seleuco IV, foi até Jerusalém para confiscar o dinheiro. De acordo com 2 Macabeus 3.24-29 Heliodoro ficou impressionado com uma aparição e o tesouro foi salvo. Para João Hircano e Hircano II *veja* Asmoneus.

C. H. Pfeiffer

HISSOPO (אזוב), ὑσσωπος). O hissopo é mencionado onze vezes na Bíblia, nove vezes no AT como *ēzôb* e duas vezes no NT como "*hyssōp*"s". A referência mais impressionante está em João 19.29, quando dão a nosso Senhor uma esponja embebida em vinagre, a qual foi colocada em uma haste de hissopo. Está também, contudo, definitivamente relacionado com o sangue utilizado nos sacrifícios, e Paulo quando fala de Moiséis em Hebreus 9.19,20 diz: "tomou o sangue dos bezerros e dos bodes, com água, lã tinta de escarlate, e hissopo e aspergiu não só o próprio livro, como também sobre todo o povo, dizendo: Este é o sangue da aliança, a qual Deus prescreveu para vós outros".

Moisés orientou que se apanhasse o feixe hissopo e o mergulhasse no sangue do cordeiro que estava na bacia, para que ele fosse aplicado aos umbrais e nos batentes da porta da frente das casas (Êx 12.22). Era o início da Páscoa.

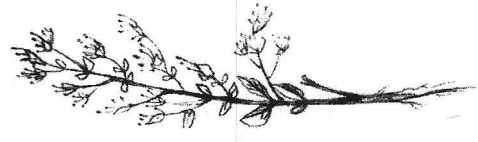
A referência que aparece no Salmo 51.7, "Purifica-me com hissopo, e ficarei limpo; lava-me, e ficarei mais alvo que a neve", refere-se obviamente à aplicação do sangue do cordeiro, pois é apenas, diz a Escritura, com o derramamento de sangue que pode haver remissão do pecado.

Na descrição da sabedoria de Salomão dada por Deus é dito: "Discorreu sobre todas as plantas, desde o cedro que está no Líbano até ao hissopo que brota do muro" (1Rs 4.33). Isso deixa claro que a planta em questão deve ser uma das que crescem entre as pedras de uma parede.

Em Números 19.6 há um quadro de separação e de limpeza. O hissopo não está embebido em sangue, mas um pedaço de tecido vermelho, indica sem dúvida o sangue da remissão.

Para descobrir verdadeiramente de que planta se trata, deve-se examinar as referências com cautela. (1) deve tratar-se de um arbusto; (2) o líquido deve apegar-se com facilidade a suas folhas; (3) deve crescer com facilidade em uma parede; (4) deve ser útil por ser aromático; (5) deve ser um "purificador"; (6) deve crescer também no Egito (onde os israelitas o usaram pela primeira vez); no deserto (onde novamente o usaram na cerimônia da Páscoa, ano após ano, em seu caminho para Israel); e na Palestina (onde deve ter sido usado na Páscoa todos os anos).

Em relação ao Egito existem indicações de que se trata da erva sorgo (*veja* Erva). No caso da referência de Salomão, poderia facilmente tratar-se do *Capparis sicula* (*veja* Desejo). Essa planta é encontrada no deserto do Sinai e cresce nas muralhas de Jerusalém. É possível que tenha sido usado um ramo desse arbusto para o transporte do vinagre na esponja até Jesus. *Capparis* (gênero da alcaparra) é um arbusto efêmero, espalhado, com flores brancas, tingidas de vermelho do lado de fora, que murcham antes do meio-dia.



Hissopo

O hissopo que cresce hoje em dia é o *Hyssopus officinalis*. Ele produz flores azuis de Junho a Setembro, folhas muito aromáticas. Quando estas, juntamente com as flores, são colocados em água fervente, podem ser usadas como expectorante. Essa planta não cresce na Palestina nem no Egito, logo não deve se tratar da planta mencionada nas Escrituras.

Aqueles que acreditam que a planta seja a manjerona argumentam que: (1) ela cresce facilmente nas paredes; (2) possui hastes e folhas peludas, o que permitiria reter a água ou o sangue; e (3) possui um aroma agradável. A manjerona pode ser a *Origanum maru*, de origem síria, ou a *Origanum aegyptiacum*, do Egito.

W. E. Shewell-Cooper

HISTÓRIA. Deus freqüentemente é isolado da história ou muito intimamente ligado a ela. Marx recusou-se até mesmo a considerar a atividade divina na história, porque ela é o resultado do assunto em movimento. Muitos dos existencialistas teológicos, dessa forma, ligam Deus com o que eles chamam de história santa, uma vez que ele não está interessado nos eventos históricos resultantes da ação humana. Outros invertem os conceitos bíblicos. A providência é substituída pelo progresso, eternidade pelo tempo e um milênio por uma utopia terrena causada pela atividade humana em um cenário secular. Porém a Bíblia une os eventos da salvação com a história empiricamente verificável, exceto no que diz respeito à criação (Hb 11.3) e a consumação final da história (2Pe 3).

I. A Bíblia e a definição de história. A história pode ser definida como eventos no tempo e no espaço que têm relevância social. Esse era o significado mais antigo da palavra alemã para história, *geschichte*. A Bíblia indica que a vinda de Cristo à terra na casa de José deve ser ligada à história (Gl 4.4; Jo 1.14,18). A história, nesse sentido, é absoluta, ocorrendo apenas uma vez no tempo e no espaço, e não pode ser estudada diretamente pelos historiadores na mesma proporção que os cientistas podem estudar seus dados.

Se nós seguirmos o uso de Tucidetes da palavra *historia*, da qual nossa palavra "história" é derivada indiretamente, e a considerarmos como os documentos, vestígios ou relíquias da ação histórica ou como pesquisa sobre aqueles eventos por intermédio desses vestígios, então os escritores bíblicos também pensam sobre a história nesse sentido. Lucas, no prefácio de seu evangelho, reivindica que ele usou tanto as narrativas secundárias quanto os relatos de primeira mão de testemunhas oculares sobre a vida de Cristo (Lc 1.1,2). No terceiro versículo ele descreve como ele fez a pesquisa sobre os dados para escrever o evangelho de maneira similar àquela do historiador moderno. Se a história é definida como reconstrução literária do passado para registrar os eventos pelo estudo de documentos, Lucas, em 1.4, sugere que esse é seu objetivo. A Bíblia parece enfatizar a história como eventos, relacionando os atos de Deus aos atos dos homens, mas à história como documento, pesquisa ou reconstrução também recebe consideração.

II. A Bíblia e a composição da história. Lucas e outros escritores bíblicos dão atenção ao método do historiador. O prefácio de Lucas é um sumário do muito do que se encontra concernente à metodologia histórica nos melhores manuais modernos sobre este tema. Ele mostra no versículo 2 de seu prefácio que usou várias narrativas secundárias sobre a vida de Cristo. Seu uso da palavra "nos" nos versículos 1 e 2 e "também" no versículo 3 sugere que ele considerava que esses eram documentos válidos. Como os historiadores modernos, no versículo 3 ele enfatiza o uso da informação de testemunhas oculares de primeira mão. A história de Maria sobre o nascimento de Cristo em Lucas 1 e 2 deve ter tido uma dessas fontes de testemunha ocular. Ele também concordaria com outros escritores bíblicos, de que deve haver duas testemunhas independentes para um evento, com o propósito de garantir a verdade (Dt 19.15; Jo 8.17; 2Co 13.1). Porém seu material era tanto empírico quanto revelado.

O uso da palavra *parakolouthêo* no v. 3 sugere a idéia da cuidadosa investigação pessoal de documentos e testemunhas oculares para reconstruir os eventos. A palavra "minunciosa" também sugere seu cuidado no exame e no uso do material. Paulo usa o aoristo *historēsai* em Gálatas 1.18 para sugerir que, como Lucas, ele cuidadosamente perguntou a Pedro para obter informação exata sobre a vida e ações de Cristo. Essas coisas sugerem que os escritores bíblicos eram tão cuidadosos quanto os escritores modernos em sua metodologia para escrever a história.

Esses escritores reconheceram que, embora Deus reivindique que alguma verdade seja somente dele, outras concernentes a eventos históricos foram dadas aos homens (Dt 29.29; Am 3.7). Lucas, especialmente no v.4 de seu prefácio, acredita que fatos tirados dos registros dos eventos

deveriam ser relatados em uma síntese sistemática que faça sentido, certeza ou verdade concernente à questão sob investigação.

Escritores bíblicos como Paulo (1Co 10.6,11) e Pedro (2Pe 2.16) acreditavam que uma boa reconstrução histórica dos eventos passados teria valor moral ao ajudar alguém a evitar os erros e pecados do passado. Paulo também afirma em Romanos 15.4 que a história escrita terá uma função positiva. A história, na opinião deles, tem uma moral didática ou função intelectual na vida ao ajudar o homem a ser melhor e mais sábio.

III. A Bíblia e o significado da história. O historiador pode ser científico em seu método de reunir e avaliar evidência documentária concernente aos eventos passados, mas envolve-se no que é trabalho filosófico quando ele pergunta o que seus fatos cuidadosamente compilados significam. Se, como pode ser definida, a filosofia é uma tentativa de encontrar um princípio unificador pelo qual eventos podem ser integrados e relacionados ao significado principal, então a Bíblia também é filosófica e tem uma filosofia da história subjacente, a qual todos os escritores mantêm em comum. Tanto a história secular como a divina estão relacionadas ao processo histórico.

Alguns escritores, e.g., Oswald Spengler, consideram a história como cíclica, determinista e desprovida de qualquer processo. Outros, na tradição liberal da Renascença e Iluminismo, estão tão certos que o homem pode fazer progresso na história por intermédio de seus próprios esforços, que substituem o moinho ou ciclo da história por uma escada rolante ou espiral ou gráfico de movimento ascendente, para descrever sua crença no progresso através dos esforços do homem aperfeiçoável. Existencialistas teológicos, que aceitam a universalidade do pecado, não são tão otimistas, mas têm confiança de que Deus levará a história a um fim fora da história. Os evangélicos preferem colocar-se ao lado dos escritores bíblicos, que eram otimistas pessimistas em vez de pessimistas ou otimistas em sua interpretação da história.

A. *A fonte da história.* Escritores bíblicos afirmam que Deus é a fonte da história porque ele a inicia por sua soberana vontade criativa e age dentro dela. Eventos, como o nascimento a ressurreição de Cristo, são tão verificáveis historicamente quanto aqueles iniciados pelo homem, com exceção da criação e da consumação da história que vem a nós por meio da revelação. A história não é um processo de evolução no qual Deus está aprisionado, nem o resultado do acaso. Ao invés disso é um ato do soberano Deus auto-suficiente (Gn 1.1; Rm 11.36). Isaías retrata Deus como o Criador dos céus e da terra (Is 40.26,28; 42.5 e 45.12). Jeremias (Jr 27.5) e o salmista (Sl 8.3, 6; 19.1; 24.1,2), bem como João (Ap 4.11) e Paulo (At 17.25; Rm 1.19-21) concordam com Isaías.

O homem como ator principal no estágio terreno da história, também é retratado pelos escritores bíblicos como o resultado da criatividade divina. Eles não o consideram como o resultado de um processo natural (Gn 1.26-28; 2.7; Jó 33.4; Sl 8.5,6; 24.1; 139.14-16; Is 42.5; 43.7; 45.12; Jr 27.5; At 17.24-26; Hb 11.3). A tarefa do homem era dominar a natureza para seu bem e a glória de Deus (Gn 1.28; Sl 8.6-8).

Tanto na criação do universo como na do homem muitos escritores bíblicos revelam sua crença de que o Cristo preexistente era o agente divino de Deus o Pai (Jo 1.4; Cl 1.16; Hb 1.2,3). Cristo não é um Criador transcendente indiferente, nem está emaranhado de maneira panteísta em sua criação. A história é um processo linear, movendo-se a um fim significativo sob a liderança divina em vez de uma série de ciclos sem significado ou uma escada rolante evolutiva em direção ao progresso. Deus e Cristo também são considerados a fonte dos valores morais para iluminar a consciência após a queda (Jo 8.9; Rm 2.15).

Isso não significa dizer que os escritores bíblicos ignoram o papel na história dos fatores horizontais secundários, como a geografia, a economia, ou os grandes homens. Moisés e posteriormente Cristo reconhecem a participação do fator econômico na história como secundária ou contingente, mas nunca como um motivo final (Dt 8.3; Mt 4.4; 1Ts 4.11,12). Todos esses fatores têm seu próprio papel subordinado.

B. *O alcance da história.* Os escritores bíblicos, ao contrário de Hegel que limitava o divino na história a seu estado ideal prussiano protestante monárquico, ou a Marx que confiava no proletariado escolhido para alcançar uma utopia de trabalhadores, consideram a história como um processo universal e unitário que envolveu a raça humana em vez de algum segmento escolhido dela. Todos estão ligados a Adão como o cabeça da raça (At 17.26; Rm 5.12-19).

Todavia, há um claro conceito de dualismo temporal dentro da história por causa da entrada do pecado na raça por meio da falha do homem no jardim. Isso afeta a todos. Essa queda deixa o homem corrupto e pecaminoso (Gn 3; Sl 51.5; Jr

13.23; 17.9; Rm 5.12-19; 1Co 15.22). Até mesmo a natureza é retratada na Bíblia como contaminada pela falha do homem em obedecer a Deus (Gn 3.17; Rm 8.22,23). Este pecado transforma a auto-afirmação do homem em algo contrário à vontade de Deus. Este dualismo é desenvolvido no tempo quando alguns se tornam súditos voluntários do reino de Deus por meio da fé no Cristo encarnado, cuja cruz oferece uma oportunidade para a graça e a destruição da obra de Satanás (Jo 1.14; 1Jo 3.5,8). Outros rejeitam essa graça oferecida para formar a cidade terrena. Esse dualismo no tempo é temporário e deve ser resolvido no final dos tempos e da história através da vinda de Cristo.

O homem não é unicamente finito (Sl 115.16) como um ser criado, mas também é caído e falível. Ele está sujeito às pressões de Satanás, ao mundo à sua volta e à tendência de sua natureza carnal para o mal (Ef 2.2,3; 1Jo 2.15,16). Essa imperfeição trágica torna impossível o progresso pelo homem, exceto nas áreas restritas do progresso técnico e científico. Dessa forma, o realismo bíblico é oposto ao monismo otimista da Renascença, do Iluminismo e do Liberalismo. A história moderna com seus Stalins e Hitlers demonstra que o homem pode ser demoníaco e desafiador.

C. *O esquema da história.* 1. Paulo considera que o esquema, ou curso, ou modelo da história deve ser controlado pela soberania divina (Rm 11.36; Ef 4.6). Deus é transcendente à natureza, mas manifesta seu poder nela como providência divina. O homem se beneficia da uniformidade da natureza. Seja a natureza boa ou má, ela é sustentada em seu curso pelo poder divino (Jó 12.10; Cl 1.17; Hb 1.3). Calamidades naturais podem vir, mas para os escritores bíblicos elas são o resultado do julgamento interino de Deus na história para levar o homem ao arrependimento (Jl 1.4; 2.23-26). Outras podem vir porque o pecado do homem viola a ordem divina na natureza mediante a devastação do solo ou desnudamento dos montes da sua cobertura florestal. É essa uniformidade da natureza sob a providência divina que provê uma base para a ciência.

2. A Bíblia relaciona as instituições humanas ao ato de Deus. A família (Gn 1.28; 2.20; Dt 4.7,9,10; Mt 19.4-6; Ef 6.4) e o governo humano (Gn 9.5,6; Rm 13.1-7; 1Pe 2.14-17) são retratados na Escritura como presentes de Deus ao homem para promover ordenadamente a sociedade. Sem eles a sociedade se tornaria desesperadamente anárquica e caótica.

Deus também é retratado como o controlador soberano dos eventos da história e particularmente dos afazeres dos três grupos mais significativos na Escritura, as nações gentílicas, os judeus e a igreja (1Co 10.32). Daniel une seres espirituais com eventos históricos na história das nações (Dn 10.13,21; 12.1).

3. Vários escritores expressam o princípio geral de que as nações operam sob a soberania de Deus, mesmo que elas o ignorem em suas políticas domésticas e diplomáticas (Dt 32.8; Is 40.15,28; Jr 46.28; Dn. 2.21,37; 4.17,32,34,35; 5.21; At 17.26; Rm 9.17,22,23). É dito que nações especiais estão sob governo divino. A Síria e a Filístia, bem como Israel, foram trazidas a seus lugares de habitação pelo ato de Deus (Am 9.7). Edom é punido por sua traição para com aqueles que estavam ligados a ele pelo sangue (Obadias). Ezequiel vê o Egito sofrendo julgamento sob a mão de Deus (26.10; 29.6,13,19; 30.4,10,19,26).

Isaías acredita que Deus tinha uma mão na história dos impérios, como Assíria (Is 10.5; 30.31; 37.36; 38.6) para cumprir sua vontade. Jonas é forçado a reconhecer a misericórdia de Deus para com uma Nínive arrependida, uma grande cidade da Assíria. Os reis da Babilônia tiveram de aprender que Deus governava sobre sua nação e os colocava no poder (Dn 2.21,37; 4.18,32,34,35; 5.12). Eles foram usados para punir a nação judaica pecadora e finalmente afastá-la da adoração de ídolos (Jr 24.5; 25.9-12; 27.5-11; 46.13; 50.11; Dn 9.1; Hc 1.1-11). Foi também lembrado à Babilônia que Deus finalmente a puniria por seus pecados, após ela ter cumprido seu propósito (Jr 25; 27; Hc 2). A Pérsia, com sua política mais tolerante é unida pelos escritores bíblicos à libertação dos judeus do cativeiro babilônico (Ed 1.1-3; Is 5.11; 13.7; 44.28; 45.1). Embora líderes humanos tenham liberdade para agir e sejam responsáveis por suas ações na história, os escritores da Bíblia acreditam que Deus usa nações para cumprir sua vontade e as julga na história. Batalhas, como as em Marathon e a derrota naval da armada espanhola, o surgimento da nação da língua dos francos na Europa ocidental e o Império Bizantino na Europa oriental, para proteger os flancos ocidentais e orientais da Europa num período de fraqueza, também podem ser ilustrações dos mesmos princípios.

4. O controle de Deus dos eventos está especialmente unido à história dos judeus, que são considerados pelos escritores do AT como o povo escolhido de Deus para revelar sua vontade às

nações. A continuidade e persistência deles como uma nação os torna um problema para o historiador científico moderno. A nação emergiu em um intervalo entre cerca de 1200 e 800 a.C., quando os impérios egípcio e heteu tinham caído e os impérios assírio e babilônico ainda não tinham se erguido. Conseqüentemente os judeus não foram atrapalhados em seu crescimento na direção de um império sob o comando de Salomão. Foi dito que eles eram o povo escolhido por Deus (Gn 15.13-16; Dt 2.25; 4.34; 6.12; 7.6; 11.12; 15.6; 20.17,18; Ez 23.9), resgatado do Egito e levado para sua terra por Deus (Am 9.7). Deus é registrado como participante da dispersão e cativeiro na Babilônia deste povo "para seu bem" (Jr 24.5; cp. 25.9-12; Dn 1.2). À luz de Isaías 11.11 e 27.11, Jeremias 31.33,35-37 e Ezequiel 37 pode-se presumir que esses profetas se alegrariam com o aparecimento moderno de Israel como nação, em 1948. Talvez o longo período dos judeus rejeitados como nação na era atual (Lc 21.24; At 15.14; Rm 11.25,26) está próximo do fim, quando Deus lidará mais particularmente com eles novamente.

5. Os escritores do NT afirmam que Deus, no período do eclipse nacional judaico, está usando a igreja. Pedro considera a igreja como escolhida de Deus e redimida pelo sacrifício de Cristo (1Pe 1.18-21). Ela tem o propósito de proclamar a graça de Cristo a todos os homens (Mt 28.18-20; Lc 24.45-48; At 1.8; 2Co 5), para ter um impacto na cultura de seus dias (Ef 2.10; Tt 3.8), para manifestar sabedoria de Deus ao universo (Ef 3.10) e para glorificar a Deus (Ef 3.20) até o momento do segundo advento de Cristo.

6. Os escritores consideram Cristo acima da Bíblia, amplamente ignorado pelos escritores romanos clássicos, exceto por sua breve menção em Tácito, Plínio, Suetônio e Luciano, como a fonte de todo conhecimento e sabedoria (Cl 2.2,3). Ele se torna o centro da história linear, bem como a chave para seu cumprimento e consumação. Ao contrário dos gregos, cujos líderes tornavam-se deuses, João e outros testemunham Cristo como o Deus que se tornou homem na plenitude do tempo (Jo 1.14; At 2.23; 4.28; Gl 4.4; 1Pe 1.20), para ministrar e redimir os homens por intermédio da sua morte na cruz (Mc 10.45). Sua ressurreição foi considerada como um evento histórico que confirmou sua origem e obra divinas (At 17.2,3; Rm 1.4; 4.25; 1Co 15.3,4). Deus lhe deu toda autoridade sobre o tempo (Mt 11.27,28; 28.18; Jo 3.35; 13.3). Cristo consumará a história como seu Juiz e o Iniciador do governo divino na terra, subseqüente a seu retorno à terra.

D. *A solução da história.* Deus também é unido nas Escrituras à solução da história no seu final, bem como com o curso dos eventos no tempo. Deus desafia os deuses pagãos, segundo Isaías, porque eles não podem antever o final da história (Is 41.22; 42.9; 46.10; 48.3; cp. 2Pe 1.19-21). A história não é recorrência cíclica determinista desprovida de progresso linear ou de finalidade, nem progresso evolutivo humano para uma utopia humana. Em vez disso a Bíblia retrata a história movendo-se para uma consumação linear por meio de Cristo, como se moveu inicialmente em direção a Cristo no período linear centralizado.

Tanto os escritores do AT quanto do NT encontram a solução para a história das nações gentílicas, dos judeus e da igreja no segundo advento de Cristo para julgar todos os três grupos e para estabelecer seu reino antes do estado eterno. Essa vinda é a esperança da igreja (Jo 14.1-3; 1Ts 4.13-18; 1Pe 1.16,19-21) a qual também será julgada para o galardão pela obra que ela fez por Cristo (Rm 14.10; 1Co 3.11-15; 2Co 5.10). As nações judaica e gentílicas também são descritas pelos escritores da Bíblia como submetidas ao julgamento nas mãos de Cristo, a quem Deus deu o poder de julgar (Jo 5.28,29; At 24.15). A prova desse poder é a ressurreição (At 17.31). O princípio do julgamento após a ressurreição é estabelecido em Gênesis 18.25; Hebreus 9.27,28 e 12.23. O julgamento sobre as nações é mencionado especialmente por Mateus (15.31-46).

Os profetas então retratam um governo justo de Cristo na história sobre a terra com a nação judaica desempenhando um papel importante nesse período (Is 11; 65.17; 66.12; Dn 2.44; At 15.13-17; Fp 2.8-11). Até o Filho, quando o pecado e a morte forem subjugados, retornará seu governo ao Pai, que governará sobre tudo no reino eterno de Deus (Rm 11.36; 1Co 15.24-28; Ap 11.15; 21.14; 22.3).

Essa concepção bíblica de história não exclui seus fatores horizontais secundários, como geografia e economia, mas os relaciona como a causa última em uma orientação vertical a Deus. Ela fala também do problema da recorrência na história suscitada pelos gregos e Spengler e dos problemas da continuidade e progresso que parecem ser o sonho do homem contemporâneo. Mudança e continuidade são reconciliadas no plano divino para a história, que está preocupado tanto com a

história secular quanto com a religiosa, sem criar um dualismo. Tanto os escritores do AT quanto do NT enfatizam a direção linear escatológica na história em vez do movimento cíclico ou de uma espiral indefinida de progresso por meio da atividade humana. Para eles Deus é o Criador, Controlador e Consumador da história.

BIBLIOGRAFIA. R. Niebuhr, *Faith and History* (1949); K. Lowith, *Meaning in History* (1949); H. Butterfield, *Christianity and History* (1950); D. C. Masters, *The Christian Idea of History* (1962); H. T. Armerding, org., *Christianity and the World of Thought* (1968), 147-164; J. W. Montgomery, *Where Is History Going?* (1969).

E. E. Cairns

HISTÓRIA ÁRABE DE JOSÉ O CARPINTEIRO. Um relato sobre a vida e, mais particularmente, sobre a morte de José, aparentemente contada por Jesus a seus discípulos. José é apresentado como sendo avançado em idade quando lhe foi confiado tomar conta de Maria, tendo ele já quatro filhos e duas filhas de um casamento anterior. Conhecida primeiramente em árabe, a obra também subsiste em cóptico (completa em boaírico; e fragmentos em saídico), do qual o árabe depende. Há razões para se acreditar que ela foi originalmente composta em grego (Morenz). A primeira parte mostra a influência do Protoevangelho de Tiago (q.v.), a segunda mostra a influência da religião egípcia. A data da obra não é anterior ao 4º séc. d.C., mas a afirmação de que Maria deve "esperar o mesmo fim de vida como os outros mortais" é inconsistente com a doutrina da assunção, que começou a prevalecer no 5º séc. d.C.

BIBLIOGRAFIA. ANT págs. 84ss. (resumo); tradução na *Ante-Nicene Christian Library* XVI (1870), págs. 62ss.; Robinson, *Coptic Apocryphal Gospels* (1896), e especialmente Morenz, TU 56 (1951).

R. McL. Wilson

HITITAS. *Veja* Heteus.

HIZQUI (חזקי). Filho de Elpaal; descendente de Benjamim (1Cr 8.17; BJ Hezeci).

HOÃO (הוהם). Rei de Hebrom que formou uma liga com outros quatro reis amorreus para guerrear contra Gibeom, porque este fizera um tratado de paz com Josué. Os cinco reis foram derrotados em uma batalha em Bete-Horom e, após se esconderem em uma cova em Maqueda, foram mortos (Js 10.3).

S. Barabas

HOBÁ (חובה). O lugar até o qual Abraão perseguiu o exército derrotado de Quedorlaomer (Gn 14.15). É descrito localizando-se ao norte de Damasco. É identificado provavelmente com a moderna Hoba, cerca de 80 km ao norte de Damasco, na estrada para Palmira.

HOBABE (חבב, *amado*). Um nome que se encontra apenas duas vezes na Bíblia (Nm 10.29; Jz 4.11). Na primeira passagem ele é o sogro de Moisés. A segunda passagem é ambígua e não está claro se Hobabe é o sogro ou o cunhado de Moisés. Na última passagem, além disso, Hobabe é chamado de queneu; enquanto que na primeira ele é mencionado como midianita. Em Juízes 1.16 o sogro de Moisés é mencionado, mas não pelo nome, e é chamado de queneu (LXX "Hobabe o queneu"). Nas três passagens (Êx 3.1; 4.18; 18.1) o sogro de Moisés é chamado de Jetro e na primeira e terceira é chamado de um sacerdote de Midiã. Porém em Êxodo 2.18 o sogro de Moisés é chamado Reuel e é descrito como um sacerdote de Midiã.

Várias tentativas foram feitas para harmonizar essas diferenças, mas nenhuma obteve o reconhecimento geral. Conforme a tradição muçulmana Hobabe era apenas outro nome para Jetro, mas não há forma de se verificar a exatidão dessa tradição.

Enquanto os filhos de Israel estavam acampados próximos ao Sinai, Moisés persuadiu Hobabe a acompanhá-los para que pudessem ter o benefício de sua experiência como um xeique do deserto (Nm 10.29-32; Jz 1.16).

S. Barabas

HOBIAS. Forma usada pela BJ para Habaias em Neemias 7.63.

HODAVIAS (הודויה, הודויהו). 1. O chefe de um clã da meia tribo de Manassés no leste do Jordão (1Cr 5.24).

2. Um dos filhos de Benjamim; filho de Hassenua (1Cr 9.7).

3. Antepassado de uma família de levitas que retornou do exílio (Ed 2.40); chamado de Hodeva em Neemias 7.43.

4. Um descendente do rei Davi (1Cr 3.24).

HODE (הוד, *majestade*). Um dos filhos de Aser, filho de Zofa (1Cr 7.37).

HODES (חדש, *nova lua*). Esposa de Saaraim, da tribo de Benjamim (1Cr 8.9).

HODIAS (הודיה, *esplendor de Yahweh*, BJ Odias). 1. Um descendente de Judá; cunhado de Naã (1Cr 4.19). A KJV traduz como "sua esposa" incorretamente.

2. Um dos levitas que interpretaram a lei quando esta foi lida por Esdras (Ne 8.7); cp. 1 Esdras 9.48, onde a KJV e a ASV têm Auteas.

3. Dois levitas que subscreveram a aliança (Ne 10.10,13). Eles podem ser os mesmos mencionados no item 1.

4. Um líder israelita que subscreveu a aliança (Ne 10.18).

S. Barabas

HODSI (תחתים הדשי; ARC; "Cades, na terra dos heteus", ARA). Um distrito entre Gileade e Dã-Jaã visitado durante o censo de Davi (2Sm 24.6). Existe alguma dúvida sobre o texto, e a localidade não é mencionada em outro lugar. A RSV e a ARA aceitando a conjectura de Wellhausen, cuja plausibilidade paleográfica é grande, traduzem por "Cades, na terra do heteus", i.e. Cades no Orontes, até onde o reino de Davi estendera seu poder.

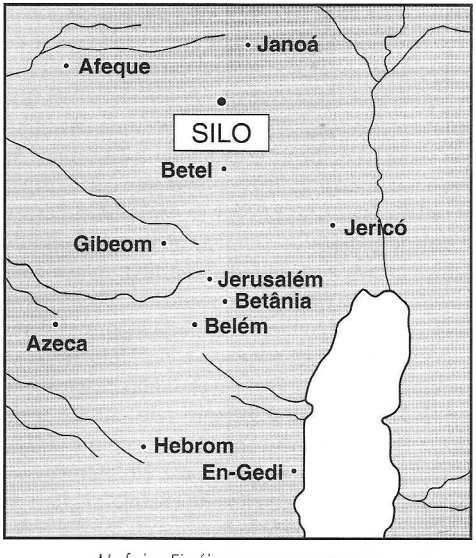
E. M. Blaiklock

HOFNI E FINÉIAS (חפני, פינחס) Os filhos de Eli, o sumo sacerdote em Silo (1Sm 2-4). Eles eram gananciosos e ávidos em cumprir suas obrigações como sacerdotes perante o altar de Yahweh, e agiam de forma imoral para com as mulheres no Tabernáculo. De acordo com a lei de Moisés, no altar era exigida do adorador a apresentação ao sacerdote da gordura do animal sacrificado juntamente com o peito e a coxa direita (Lv 7.29-34). A gordura deveria ser queimada sobre o altar como uma oferta a Yahweh (Lv 3.3-5); o peito e a coxa direita se tornavam a porção do sacerdote. Hofni e Finéias, não satisfeitos com a participação no que lhes era atribuído, enviavam um servo para interromper a preparação da refeição sacrificial e apoderavam-se de uma porção maior. Também insistiam em receber sua parte da oferta antes que partes dedicadas a Deus fossem queimadas sobre o altar, e exigiam a melhor parte do animal ainda *cru*, não cozido, antes que a oferta fosse realizada. Tudo isso, juntamente com o fato de que pecavam com mulheres na porta do Tabernáculo (1Sm 2.22) trouxe muito descrédito a seu pai, Eli. Ele os repreendeu, mas não o suficiente. Como resultado, o julgamento de Deus foi pronunciado contra ele e sua casa, primeiro por um profeta desconhecido e depois por Samuel (1Sm 2.27-36; 3.11-14). Eles morreram na batalha contra os filisteus em Afeque; e Eli, quando ouviu da morte deles, caiu e morreu.

S. Barabas

HOFRA (חפתע, talvez signifique *o deus do sol é longânimo*). Quarto rei do Egito da 26ª dinastia, Apries dos gregos, egípcio *wahibrē*; reinou nove anos, de 589 a 570 a.C.

Quando Nabucodonozor II da Babilônia sitiou Jerusalém em 589 a.C., Hofra imprudentemente marchou contra ele atendendo ao apelo de Zedequias de Judá (enviando uma frota até a Fenícia, Heródoto, ii, 161). Tão logo os babilônios desistiram de Jerusalém para enfrentá-lo, o Faraó parece ter se retirado para seu reino, sem livrar os hebreus da



Hofni e Finéias corromperam o sistema de sacrifícios em Silo.

ameaça (Jr 37.5 ss., 11ss. [47.1 ?]; cp. Ez 17.15,17). Durante o reinado deste Faraó, e levado contra a sua vontade para Tafnes, no Delta, Jeremias profetizou que Nabucodonozor invadiria o Egito (Jr 43.9-13; 46.13-26), enquanto que na longínqua Babilônia Ezequiel, no décimo de seus doze anos de cativeiro (c. 587-585 a.C.) expressava também uma sentença contra o Faraó e seu país (Ez 29.1-16; 30.20-26; 31,32), e, mais uma vez, em seu vigégimo sétimo ano, c. 570 a.C. (29.17-30.19), na véspera da queda definitiva de Hofra. O fim de Hofra foi profetizado por Jeremias (Jr 44.30, a única referência bíblica ao nome de Hofra), e resultou de uma derrota militar na Líbia e uma conseqüente revolta contra ele no Egito; Nabucodonozor aproveitou-se para atacar o Egito em 568-567 a.C. (ANET, 308).

K. A. Kitchen

HOGLA (חגלה, *perdiz*). A terceira das cinco filhas de Zelofeade, da tribo de Manassés (Nm 26.33). Visto que Zelofeade não tinha filho, foi promulgada uma lei decretando que se um homem morrer e não tiver filho, a herança passará para sua filha, mas a filha deve se casar dentro da tribo de seu pai, para que nenhuma parte da posse tribal seja adquirida por outra tribo (Nm 27.1; 36.11; Js 17.3).

S. Barabas

HOLOCAUSTO. *Veja* Sacrifício e Ofertas.

HOLOFERNES (Ὀλοφέρνης). De acordo com o livro de Judite, Holofernes era o chefe geral do exército de Nabucodonosor, rei da Assíria (!) e o segundo em poder abaixo do rei (Jud. 2.4). Ele foi comissionado pelo rei com a tarefa de subjugar "todo o ocidente", incluindo a Palestina. As nações caíram uma após outra diante dele; apenas Israel recusou-se a entregar-se. Holofernes cercou a cidade judaica de Betúlia, onde o exército de Israel estava concentrado, e estava quase conseguindo sua rendição, quando uma bela viúva judia, chamada Judite, pediu permissão aos líderes judeus para deixar a cidade e ver Holofernes. A permissão foi dada. Quando ela compareceu diante de Holofernes, lhe disse que veio porque sabia que a Betúlia estava condenada e como a cidade poderia ser capturada facilmente. Holofernes caiu completamente no encanto do charme e beleza da mulher e acreditou em tudo o que ela lhe disse. Na quarta noite em que ela estava com ele, este preparou um banquete para o qual ela foi convidada. Holofernes embebedou-se e após todos os outros terem saído, ela pegou a espada dele e cortou-lhe a cabeça, a qual ela colocou em um saco e levou para os líderes de Israel. Quando os assírios perceberam que seu general fora assassinado, entraram em pânico e fugiram. Dessa forma terminou a ameaça assíria.

S. Barabas

HOLOM (חלון, חלן). 1. Uma cidade designada aos levitas na região montanhosa de Judá (Js 15.51; 21.15). Na passagem paralela de 1 Crônicas 6.58 ela é chamada de Hilém. O sítio pode ser Khirbet 'Alim, a noroeste de Hebrom.

2. Uma cidade na planície de Moabe, próxima a Hesbom (Jr 48.21). Sua localização é desconhecida.

S. Barabas

HOMÃ (הימם). Filho do principal clã de Lotã; neto de Seir, ancestral do subclã dos horeus em Edom (Gn 36.22). A KJV, ASV e BJ trazem "Emam" (seguindo o TM) mas RSV e a NVI trazem "Hemã", (seguindo a LXX). Em 1 Crônicas 1.39 o nome também aparece como Homã.

HOMEM DA INIQÜIDADE. *Veja* Anticristo.

HOMEM DO PECADO. *Veja* Anticristo.

HOMEM EM SOCIEDADE, O. A Escritura não contém a palavra "sociedade" e nem articula nenhuma definição sistemática sobre a ordem social humana. Os termos empregados para indicar o sentido de "sociedade", no mundo moderno são concretos e empíricos, tais como nação ou nações, povo ou povos, judeus e gentios, judeus e gregos, "povos do oriente" (Gn 29.1), governantes "do norte" (Dn 11.6) e "do sul" (Dn 11.5,6; Mt 12.42), etc.

1. Homem e sociedade no AT. A relação do indivíduo com a sociedade da qual faz parte varia de uma época para outra na história de Israel. A instituição do casamento levirato (Dt 25.5,6; Lc 20.28) sugere a solidariedade da vida familiar (ou do clã), enquanto o relacionamento pai-filho (e.g., Êx 20.12) enfatiza o papel do lar como a unidade primária da sociedade. Ao mesmo tempo, a "congregação" do Senhor (*veja* o uso do termo em Dt 23.1-3,8), era considerada como possuindo

sua própria unidade, de modo que a exclusão dela significava praticamente o exílio.

A solidariedade da raça humana é mais do que implícita na narrativa que descreve a criação do homem. Entretanto, com o desenvolvimento da autoconsciência nacional dentro de Israel, este apoio sobre a aliança de Abraão e sobre os eventos que cercaram o êxodo do Egito e a promulgação da lei no Sinai, desenvolveu uma divisão de ênfase dentro da tradição judaica. Por um lado, havia uma crescente consciência da vocação — ou escolha — que tendia para a separação, tanto em relação às nações que estavam ao redor como também aos relacionamentos interpessoais entre hebreus e não hebreus. Por outro lado, havia uma certo cosmopolismo dentro da legislação levítica, de modo que as experiências de Israel no Egito deviam ser consideradas como paradigmas do tratamento dado aos "estrangeiros", o qual devia ser humano e cordial. Isso é enfatizado, por exemplo, em Êxodo 23.9 e Deuteronômio 24.20.

Existia um tipo de ambivalência nacional em relação àquelas pessoas de outra nacionalidade. A ordem levítica prescrevia um tipo de separação profilática entre Israel e seus vizinhos; esta atitude servia para a manutenção do separatismo necessário. Esta legislação baseava-se num humanitarismo positivo. No todo, pode-se dizer que antes do exílio as relações entre Israel e os povos vizinhos *como pessoas* era moderadamente cordial, de modo que Urias o heteu pôde ser um oficial de confiança das tropas de Davi (2Sm 11.6-17), Itai o geteu era capitão da guarda pessoal de Davi (18.2); os queneus eram tratados como irmãos (Jz 1.16; 5.24) e os estrangeiros em geral tinham direito a asilo nas cidades de refúgio israelitas (Nm 35.15).

As relações sociais entre o povo judeu e os não judeus deterioraram-se depois do retorno dos exilados. Sem dúvida o tratamento cruel que receberam durante o exílio proporcionou o motivo para a crescente antipatia da sociedade judaica pós-exílica para com os gentios. Outro elemento que também contribuiu para esta polaridade foi a reforma austera que desfez muitos casamentos mistos na época de Esdras (Ed 10.18-44). Por mais que tais reformas fossem necessárias, não deixaram de gerar grande tensão entre os judeus e os povos de origem das "esposas estrangeiras". Neste ponto as tensões foram agravadas pela divisão dos samaritanos, e ainda mais pelas medidas adotadas por Antíoco IV para humilhar e helenizar os judeus. O endurecimento da estrutura institucional judaica durante o período intertestamentário manteve essas tensões.

Durante o período do AT os indivíduos desfrutavam de um papel real, mas limitado, como unidade dentro da sociedade, embora pessoas talentosas, homens e mulheres, fossem elevadas a posições de liderança reconhecida, principalmente no período dos Juízes. A vida familiar era central na sociedade judaica; e dentro da família, as figuras da esposa e dos filhos eram protegidas por muitos salvaguardas. Viúvas e órfãos, presas fáceis da exploração em muitas sociedades, recebiam preocupação e cuidados especiais. O divórcio era restrito e os direitos recíprocos de pais e filhos eram estabelecidos e protegidos.

Embora a poligamia fosse tolerada no período patriarcal, o tom geral da literatura mosaica parece reprovar claramente tal prática. Sem condenar diretamente a poligamia, os registros dão proeminência para os seus elementos negativos e perniciosos. Havia penalidades drásticas prescritas para os adúlteros e os filhos incorrigíveis (Lv 20.9,10; Dt 21.18-21). Há evidências, porém, de que o uso comum reforçou e modificou tais penas, de modo que o número de crimes capitais diminuiu progressivamente.

Os direitos de propriedade estão protegidos na lei básica (Êx 20.15); a alienação ilegal da propriedade era controlada e a restituição cuidadosamente especificada. Crimes contra a vida e danos físicos logo foram controlados pelo princípio da equivalência ("olho por olho"), mas parece claro que essa atitude, juntamente com a antiga prática da vingança do sangue, foi modificada pela imposição de uma restituição de material alternativo. A punição pela mutilação e homicídio não intencionais foi controlada pela instituição das Cidades de Refúgio. Valor especial foi atribuído à castidade feminina, antes e durante o casamento, e rígidas salvaguardas foram estabelecidas a favor da integridade das mulheres.

Embora não haja uma distinção clara entre moralidade pública e privada, é óbvio que os antigos hebreus, guiados pela inspiração divina, procuravam aplicar princípios nos relacionamentos interpessoais e inter-raciais como reflexo de sua elevada origem providencial como povo. Havia uma eliminação progressiva dos costumes puramente tribais, uma redução no número de crimes capitais e uma preocupação para com "viúvas, órfãos e estrangeiros" que distinguia a qualidade da vida na sociedade israelita da dos outros padrões sociais da época. Relacionamentos inter-raciais muitas vezes eram corrompidos pelas brutalidades de povos invasores, e os costumes sociais de Israel com freqüência refletiam de forma muito clara os

males sociais dos povos ao seu redor. Ao mesmo tempo, Israel causa uma boa impressão em seus relacionamentos sociais em geral, quando comparados com outros povos do mundo antigo.

2. Homem e sociedade no NT. Quando nosso Senhor inaugurou seu ministério encontrou o nacionalismo exacerbado que havia crescido no período pós-exílico, tornando-se um fator de obstinação. Os judeus não tinham, pelo menos no sentido formal, nenhum contato com os samaritanos (Jo 4.9) e os nativos das nações adjacentes que tinham contato com judeus estavam conscientes de que eram considerados como pessoas de segunda classe (Mc 7.26-28). O mandamento de "amar o próximo" fora violado pela inferência errada de "odeie seu inimigo" (Mt 5.43).

Jesus, por outro lado, procurou estender o alcance do termo "próximo" e enfatizou os pecados do seu próprio povo em vez dos cometidos pelas outras nações. A parábola do Bom Samaritano abriu para o Judaísmo um mundo totalmente novo de interesse internacional. Novamente, nosso Senhor não hesitou em chamar atenção para a promessa de Isaías de misericórdia para os gentios (12.18,21) ou em lembrar seus ouvintes que os homens de Nínive e a rainha de Sabá se levantariam como uma forma de reprovação por sua dureza de coração (12.41,42).

A Escritura indica que Jesus Cristo, embora não ignorando os relacionamentos interpessoais e inter-raciais, procurou lidar com a sociedade por intermédio dos indivíduos. O coração do homem natural era considerado como um microcosmo do mundo mau; e o maior ímpeto das Boas Novas era na direção da purificação interior do coração humano.

No geral, o ensino paulino enfatiza a submissão do cristão aos regulamentos da sociedade humana e não elabora um programa para a remodelação externa da sociedade do homem ou para a resistência do cristão às sociedades injustas. Isto não quer dizer que a Escritura cristã não contenha elementos e princípios que quando incorporados levavam e levam a profundas modificações na sociedade humana, e também a mudanças monumentais no papel do indivíduo em seu grupo social.

Há um aspecto futurista no ensino bíblico com respeito à sociedade humana no fim dos tempos. Há uma óbvia diferença entre a sociedade abordada em Romanos 13.1-7 e aquela vista em Apocalipse 13. A primeira deve ser reconhecida como instrumento de Deus para o bem do homem. A segunda é considerada como uma manifestação final dos poderes demoníacos na vida humana, à qual, presumivelmente, o cristão deverá resistir.

O NT faz poucos pronunciamentos relacionados aos detalhes da sociedade que poderiam ser considerados como problemas sociais modernos. Ao mesmo tempo os escritos sagrados expressam princípios que, quando incorporados por um número significativo de indivíduos dentro de uma sociedade, implementam a consciência pública e enfim também a política. No livro de Filemom, Paulo não lança um ataque direto ou frontal contra a instituição da escravidão humana; ao mesmo tempo, este material inspirado enuncia princípios relacionados às estruturas das relações humanas e ao perdão que, em última análise, anunciam a sentença de morte da escravidão.

No geral, porém, o NT enfatiza a relação do homem com Deus como primária, e as relações interpessoais do homem como estando "sob Deus", de modo que as conseqüências sociais devem seguir como uma coisa lógica. Isto quer dizer que o homem em sociedade é um ser moral responsável, vivendo em comunidade por ordenação divina e arranjo providencial. A fé cristã é designada para cultivar a sensibilidade para com outros e para dirigir o homem a oferecer aos outros a mesma dignidade que deseja receber.

Finalmente, o cristão sustenta um relacionamento especial com sua sociedade, como nosso Senhor afirmou em suas palavras, "eles não são do mundo, como também eu não sou", quando orou pela preservação deles depois de sua morte. A vida do homem na sociedade está sempre sob o escrutínio divino; por um lado ele deve viver de forma criativa e redentora dentro das instituições humanas; por outro lado, manter sua cidadania final no céu.

BIBLIOGRAFIA. H. W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man* (1911), 1-150; R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, II (1943), 244-286; C. F. H. Henry, org., *Contemporary Evangelical Thought* (1957), 109-133; S. Doniger, org., *The Nature of Man* (1962), 97-119; W. N. Pittenger, *The Christian Understanding of Human Nature* (1964), 126-178; D. Weinstein, org. *The Renaissance and the Reformation* (1965), 173-184.

H. KUHN

HOMEM GUERREIRO (איש הבנים: *o homem do meio* [1Sm 17.4,23 "duelista" ARC]; BJ "grande guerreiro"; 1Sm 17.51, גבור: *herói*, ARA e BJ; *campeão* ARC). O termo איש הבנים, literalmente, "homem do meio", em 1 Samuel 17.4,23, se

refere a Golias, que lutou contra Davi entre dois exércitos que os assistiam. Era comum que campeões individuais decidissem os conflitos para se evitar derramamento generalizado de sangue. Um exemplo de duelo, na *Ilíada* de Homero (3.69, cp. 7.65ss.), é o pedido de Páris a Heitor, para que o colocasse "no meio" para lutar contra Menelau, a fim de resolver a contenda.

M. R. Wilson

HOMEM INTERIOR (ἔσω ἄνθρωπον). O conceito de homem interior é provavelmente tão antigo quanto os registros bíblicos. É o reconhecimento de um homem interior relacionado ao homem exterior, mas distinto o bastante para ter identidade. O homem interior é o eu verdadeiro, enquanto que o homem exterior pode ser ou não um retrato fiel do homem interior. Jesus corrigiu os escribas e fariseus devido a sua hipocrisia religiosa, comparando-os a "sepulcros caiados" (Mt 23. 27s.); e ele alertou contra os "falsos profetas, que se vos apresentam disfarçados em ovelhas, mas por dentro são lobos roubadores" (7.15).

No período dos juízes, quando Israel clamou por um rei, Samuel, sob orientação divina, teve de fazer uma distinção entre o homem interior e o homem exterior. Sete dos filhos de Jessé foram rejeitados, mas Davi, o mais moço, foi escolhido para seu rei; pois "o Senhor não vê como vê o homem. O homem vê o exterior, porém o Senhor, o coração." (1Sm 16.7). O homem interior é o eu verdadeiro e dominante. Paulo é um dos melhores exemplos vivos dessa distinção, e por causa disso orou ao Senhor para que os efésios fossem "fortalecidos com poder, mediante o seu Espírito no homem interior" (Ef 3.16).

G. B. Funderburk

HOMEM LIVRE (ἀ πελεύθερος, ἐλεύθερος). Os termos do NT indicam um escravo emancipado no primeiro mundo e uma condição de liberdade no segundo.

Apeleutheros é usado apenas em 1 Coríntios 7.22 no NT, e em sentido figurado de "ser feito livre pelo Senhor".

Eleutheros é empregado para indicar liberdade política e social, como é expresso em 1 Coríntios 7.21, diversas vezes é incluído em listas que mostram diferentes grupos da sociedade, religioso, social e econômico, judeu, grego, bárbaro, escravo, livre, rei, etc. (1Co 12.13; Gl 3.28; Ef 6.8; Cl 3.11; Ap 6.15; 13.16; 19.18). A palavra pode também indicar independência de ação (1Co 9.1; Mt 17.26; Rm 6.20; 7.3; 1Co 7.39; 9.19) e ainda liberdade espiritual em Cristo (Jo 8.36; 1Pe 2.16; cp. Gl 4.26).

W. H. Mare

HOMEM, NATUREZA DO. O salmista, ao perguntar "o que é o homem?", expressou uma questão tão antiga quanto a humanidade. Uma faceta da singularidade humana é a habilidade do homem de transcender a si mesmo e se tornar seu próprio objeto. O problema pode ser levantado dentro de muitos contextos, sendo que estes são geralmente divisíveis em dois tipos: teísta e não teísta.

A natureza humana é um fenômeno complexo, de modo que suas definições tendem a carecer de compreensibilidade. Embora algumas pareçam mais adequadas que outras, todas tendem a ser parciais. Deve haver equilíbrio entre as discussões sobre a natureza essencial do homem, por um lado, e seus relacionamentos existenciais, por outro. Qualquer discussão sobre a natureza humana deve levar em conta as muitas correntes de pensamento, inclusive aquelas que surgiram nos últimos anos.

Há a proposta de se abordar o assunto historicamente, começando com as concepções explicadas no Antigo e no Novo Testamentos. Outras concepções serão observadas, principalmente quando elas afetam o curso da história da doutrina desde os tempos do NT. A interação das concepções bíblica e clássica forma uma parte apropriada dessa discussão, e oferece uma base para a avaliação dos modos de interpretação mais recentes e contemporâneos da questão.

Faz parte da natureza da teologia cristã articular um conceito digno de crédito da natureza humana. Claramente, o entendimento de alguém sobre o homem é em grande parte determinado pela orientação geral e também pelo compromisso religioso. Embora a antropologia, em última análise, não condicione a teologia, é questionável se qualquer concepção adequada da redenção seja possível até que haja um entendimento racional e digno de confiança do homem, seu objeto.

1. Antigo Testamento
2. Novo Testamento
3. Período clássico
4. Período patrístico
5. Período medieval e Renascença
6. A Reforma
7. Período moderno

1. Antigo Testamento. O relato de Gênesis da criação apresenta a origem do homem como envolvendo dois estágios, aparentemente ocorrendo em rápida seqüência. Seu corpo foi formado "do pó da terra" e depois foi preenchido com o "sopro da vida", de modo que o ser resultante foi "alma vivente" (Gn 2.7). Embora o AT não se esforce para articular uma antropologia detalhada, ele sugere que o corpo humano foi ocupado por um princípio vital que o tornou vivo e capaz de responder ao mundo exterior. O primeiro homem foi "diversificado" pela criação de sua contrapartida feminina, Eva; e a partir desse ponto o homem se tornou bissexual, tanto com respeito à personalidade quanto na questão da reprodução.

Concernente à herança física, o AT vê a raça humana como descendendo de uma origem comum, e como sendo a progênie de um único casal primitivo. As origens das diversas raças estão envoltas em mistério, embora a proliferação das línguas humanas seja descrita em um breve relato, o incidente da Torre de Babel (Gn 11.1-9). A variedade de línguas é vista como a causa, pelo menos em parte, da dispersão geográfica.

Em Gênesis há indicações de que, em certos estágios, ocorreram profundas mudanças na estrutura biológica humana. Há uma sugestão de que na queda o ciclo reprodutivo humano foi acelerado e também que o processo de parto tornou-se doloroso e até mesmo perigoso. Também há indicação de que a duração da vida humana foi abreviada de forma marcante e súbita logo depois do dilúvio. Esta abreviação passou, por meio de um aparente estágio de transição, de 900 anos para quase a sua atual duração. Durante o estágio de transição, depois da diversificação das língua, a longevidade saltou de 500 para 200 anos, depois do que a expectativa normal de vida diminuiu para cerca de um século, e a seguir para o nível de setenta anos. Os fatores envolvidos neste processo não são mencionados, mas fica a impressão de que foi resultado direto de uma ação providencial.

O relato sobre a origem do homem conforme apresentado em Gênesis é sério, ordenado e direto em seu apelo à razão humana. Como o restante do universo criado, o homem é mostrado como originando-se a partir de um ato livre da vontade de Deus. Sua aparição é a conclusão de uma série progressiva de atos divinos; e na criação do homem a atividade criativa de Deus entra em descanso. O homem é retratado como ligado, no aspecto físico de seu ser à natureza orgânica, enquanto que ao mesmo tempo transcenda o natural em seus dotes espirituais. Concernente a esta segunda qualidade, ele é retratado como sendo feito à "imagem de Deus". A *imago Dei* será descrita em outro lugar nesta obra; por enquanto devemos dizer que a estrutura orgânica do homem recebeu o נשמת חיים ou "fôlego de vida" e se tornou ויש חיה, ou "alma vivente", sobre a qual o molde da semelhança de Deus é impresso.

No homem, como originalmente formado, havia uma dignidade e também uma soberania sobre a natureza, análogas à dignidade e soberania do próprio Deus. Em resposta a isso, Deus colocou o primeiro casal humano sobre toda a natureza, a fim de que a controlasse, ordenasse e aproveitasse. Implícito neste fato está a inocência original do homem, a posse de uma justiça primitiva e um conseqüente relacionamento transparente com seu Criador. O homem é pessoal, confiante em si mesmo, racional, social e, acima de tudo, responsável no sentido moral diante de Deus.

O mal não fazia parte dos dotes originais do homem, mas o livro de Gênesis indica que uma desobediência primitiva, aparentemente ocorrendo no início da caminhada humana, introduziu um novo e perigoso elemento na situação do homem, que afetou seu ser existencial e sua relação com seu Criador. Os detalhes da queda são poucos, mas os seguintes são básicos: o primeiro casal foi colocado sob uma proibição clara e simples; foram expostos às investidas de um tentador; eles deram ouvidos à voz da serpente; desobedeceram, e isto resultou em certas conseqüências.

O impacto da queda sobre a natureza humana é esboçado em traços nítidos: o primeiro casal passou a possuir uma nova consciência (e.g., de estarem nus e assim expostos); a relação deles com o Criador ficou prejudicada; relacionamentos interpessoais (i.e., entre Adão e sua esposa) foram corrompidos. As mudanças resultantes dentro da natureza humana são mais ilustradas do que explicadas no AT. Surgiu alienação e tensão entre o casal humano, agora caído, e Deus. O homem, consciente do seu comportamento pecaminoso, procurou se esconder da presença divina. Deus, de acordo com sua palavra original, expulsou o primeiro casal de seu ambiente original para uma natureza hostil.

Quase que imediatamente surgiram distúrbios de caráter dentro do homem. Adão reprovou sua esposa na tentativa de transferir a responsabilidade. Começou a surgir, dentro do primeiro grupo social (a família), a malignidade com a qual dali para frente a humanidade seria afligida. O homicídio invadiu o santuário da primeira família, revelando a irresponsabilidade emergente de Caim

(Gn 4.9) e sua conseqüente e crescente alienação de si mesmo e de seus semelhantes.

A partir daquele trágico padrão familiar irradiou a desorientação social e cultural, de modo que "Viu o Senhor que a maldade do homem se havia multiplicado na terra e que era continuamente mau todo desígnio do seu coração" (6.5). Assim, temos um retrato da perda da imagem divina que era sustentada pelo homem. Sua semelhança moral com Deus tornou-se, em grande parte, destruída, sua consciência de Deus se obscureceu e até mesmo suas virtudes naturais se tornaram apenas sombras daquelas com as quais foi originalmente dotado.

Restou ao homem a sua personalidade (embora em formato mutilado e distorcido), sua consciência em si mesmo e uma *certa* medida da capacidade para responder às reivindicações da esfera moral e espiritual. Suas propensões para com a sociedade e a vida social são demonstradas como sendo capazes de sofrer sérias distorções, bem como sua capacidade de elevação cultural. Um falso senso de autonomia e um orgulho mesquinhamente baseado na realização corroeram e corromperam o empreendimento humano (Gn 4.23,24).

A aberração moral que leva à degradação espiritual e moral se multiplicou; os pecados da carne e do espírito tornaram-se as principais expressões da natureza humana caída. Paralelo a este perfil, porém, havia uma linhagem de pessoas espiritualmente receptivas que dava atenção aos mandamentos de Deus e que preservava em obediência os elementos da fé, esta muitas vezes levando à manutenção dos rituais expiatórios da família. O comportamento desses indivíduos parece estar relacionado ao contínuo conflito do Espírito do Senhor com os homens (Gn 6.3a).

Os principais portadores da antiga história cultural do homem são mostrados no AT como tendo sido indivíduos arrogantes e sistematicamente maus, até que o Senhor determinou preservar providencialmente a família de Noé e, por meio dela, recomeçar a raça humana. A história pós-dilúvio revela a natureza humana se expressando continuamente em termos de embriaguez, orgulho e ganância. O período patriarcal, o período do cativeiro no Egito, a época do êxodo e o estabelecimento de Israel em Canaã, o período dos Juízes, todos revelam essencialmente o mesmo padrão de comportamento humano. O AT apresenta este fato de forma dramática no livro histórico dos Juízes, que mostra como os desejos humanos egoístas governavam a sociedade. Como um refrão, o livro diz: "Os filhos de Israel tornaram a fazer o que era mau perante o Senhor" (4.1; 6.1; 10.6; 13.1; etc.). Este comportamento se derivava do fato de que "naqueles dias, não havia rei em Israel; cada qual fazia o que achava mais reto" (Jz 17.6; 21.25). Séculos mais tarde, Jeremias resumiu assim a avaliação do AT sobre o homem natural: "Enganoso é o coração, mais do que todas as coisas, e desesperadamente corrupto; quem o conhecerá?" (Jr 17.9).

Desde o início fica claro que o AT concebe a natureza humana nos seguintes termos:

a. O homem foi criado moralmente imaculado, como uma criação especial das mãos de Deus.

b. Ele foi colocado sob um período de experiência claramente compreendido, com uma proibição específica em seu coração.

c. A desobediência inicial do homem trouxe rápidas conseqüências de um tipo radicalmente negativo, tanto sobre o primeiro casal como sobre sua descendência.

d. A "imagem de Deus" original do homem se tornou desfigurada e distorcida, embora ao mesmo tempo Deus tenha mantido a humanidade capaz de apresentar uma certa medida de resposta e de esperança.

e. O mal tornou-se um elemento constante e maligno em toda a experiência humana.

f. O mal centralizou num desequilíbrio no relacionamento entre Deus e o homem, de modo que o homem declarou uma falsa reivindicação de autonomia e cronicamente se lançou contra as expressões de consciência, dos videntes e profetas, e contra todo o padrão de revelação divina.

g. O mal trouxe conflitos sociais e interpessoais, que desorganizaram os relacionamentos humanos e corromperam todas as instituições humanas.

h. A prática visível do mal estabeleceu um profundo distúrbio no interior do homem, uma desorientação de natureza hereditária e maligna em seu intrincado padrão de manifestações.

É preciso dizer, em resumo, que o entendimento do AT da natureza humana encontra uma certa expressão focal na doutrina do "impulso mal" ou יצר הרע. Esta idéia baseia-se nas afirmações de Gênesis 6.5 e 8.21, onde *yeṣer* ou "imaginação do coração humano", ou "desígnio do coração" foi detectada como sendo "má continuamente" e "má desde a mocidade". Mesmo num período inicial da história de Israel, o ensino concernente ao mal arraigado na natureza humana já tinha se estabelecido e começava a tomar forma.

Este uso do termo *yeṣer* como "imaginação" ocorre em Deuteronômio 31.21; 1 Crônicas 28.9 e 29.18. O AT sugere com crescente clareza que o mal se entrincheira na *yeṣer*, resultando numa pecaminosidade abrangente e universal em toda

a humanidade. O Salmo 51.5 indica que esta inclinação para o mal é inerente no homem como parte da natureza que ele herda. Esta concepção tem continuidade na literatura rabínica, na qual aparece a concepção paralela do יזר טוב ou "inclinação boa". Mais tarde esta se tornou a base possível para o entendimento evangélico da redenção como proporcionando um movimento contrário na experiência humana.

2. Novo Testamento. A avaliação do homem no NT, e mais especificamente nos ensinos do nosso Senhor, baseia-se praticamente no entendimento judaico da natureza humana e na interpretação do AT da história racial humana. Os quatro evangelhos não se propõem a articular uma doutrina sobre o homem como tal; eles retratam as atividades de nosso Senhor quando se encontrava com homens e mulheres em situações concretas e muitas vezes cruciais; e a partir dessas situações emergem ensinos bem definidos concernentes à natureza do homem.

Os homens são considerados como pecadores e o destino da raça humana é o resultante de sua pecaminosidade. Jesus dirigiu seus discípulos as seguintes palavras: "Ora, se vós, que sois maus, sabeis dar boas dádivas . . ." (Lc 11.13), sugerindo assim o envolvimento universal do homem na situação de pecador. Ele reconheceu que a poluição do pecado alcançou os mananciais da ação humana e operava exteriormente a partir de um santuário escondido (Mt 15.11; Mc 7.15) e afirmou que "do coração procedem maus desígnios, homicídios, adultérios, prostituição, furtos, falsos testemunhos, blasfêmias. São estas as coisas que contaminam o homem" (Mt 15.19,20a; cp. Mc 7.21-23).

Essas passagens e outras similares indicam a ênfase de nosso Senhor na solidariedade da raça humana na situação de pecaminosidade. Embora ele tenha se referido aos "pecados da carne", na maioria das vezes sua ênfase estava nos "pecados do espírito", como avareza, orgulho e auto-suficiência. Estas formas de pecado eram vistas com mais freqüência como barreiras para a entrada no reino, como se pode ver no exemplo do encontro com o jovem rico (Lc 18.18-24). Apoiando essas afirmações analíticas de Jesus está a afirmação de João de que o Senhor não precisava que ninguém o instruísse sobre a natureza humana, porque ele sabia o que havia no interior do homem (Jo 2.25). Isso sugere uma concepção realista da pecaminosidade humana por parte de nosso Senhor.

Jesus via todos os homens como necessitando de "cura" (i.e., salvação), e se referia com ironia àqueles que não sentiam tal necessidade. Mesmo aqueles que exteriormente parecem ser "justos diante dos homens" foram acusados de serem "cheios de hipocrisia e iniqüidade" (Mt 23.28). Semelhantemente, a humanidade foi acusada de "dureza de coração" e isso foi apontado como fazendo necessário que muitas das permissões anteriores de *Yahweh* fossem mudadas, como no caso do divórcio — e mesmo aqui a sugestão é que isso não fazia parte da ordem de conduta original do homem (ou seja, antes da queda), mas era resultado da ordem do pecado (Mt 19.8).

Embora o Senhor reconhecesse plenamente os males e aflições que fazem parte da experiência da raça humana, ele jamais considerou esses elementos como definitivos, pois sempre via o homem do ponto de vista do poder e vontade redentores de Deus para com a humanidade. Embora ele visse que a recompensa em forma de sofrimento agora e no porvir viria como resultado do pecado, via também que a ordem do pecado seria modificada pela ordem da graça. Com isso em mente, ele buscou os pecadores sem minimizar a gravidade do mal que era parte do dote do homem caído. Ele reconheceu que o homem, nos mais profundos recônditos do seu ser, aninhava uma atitude perniciosa de revolta contra seu Criador.

Assim, os quatro evangelhos retratam o homem — visto pelos olhos de Jesus Cristo — como tendo sofrido uma catástrofe original que estendeu sua longa e melancólica sombra sobre toda a história e experiência humana. Desta forma, a natureza do homem traz consigo os desastrosos efeitos da queda; entretanto, como um contraste a isso, fica claro que os homens possuem uma capacidade residual para se tornarem filhos de Deus por meio da graça.

Avaliações similares do homem são descobertas nas pregações apostólicas, principalmente nas registradas no livro de Atos. O sermão de Pedro no dia de Pentecostes faz menção incidental da impiedade que levou à crucificação (At 2.23), embora a conclusão do discurso mostre os ouvintes como convencidos de seus pecados e claramente arrependidos (2.37,38). A ignorância humana é vista como a causa de algumas atitudes erradas (3.17), ignorância que agora não é mais justificável (3.19; 17.30).

O livro de Atos apresenta, em contraste com as declarações usuais da natureza má do homem, a novidade de vida que os que crêem passam a experimentar. Assim, a "multidão dos que creram" (4.32) não era mais hostil, mas manifestava um novo espírito de benevolência e generosidade. A hipocrisia foi mostrada como sendo imediatamente

descoberta e punida de modo sumário na comunidade cristã primitiva, principalmente no relato sobre Ananias e Safira (5.1-10).

Os crentes, agora renovados em sua natureza interior, mostravam uma ousadia incomum e um raro desprezo pela oposição dos ímpios, chegando à ainda mais incomum capacidade de suportar a dor física. O contraste entre "homem por natureza" e "homem por graça" se repete por todo o *kerygma* apostólico, tanto no livro de Atos como nos escritos de Paulo, cuja experiência pessoal é citada como uma ilustração primária (At 9.1,2; cp. 9.27-29; 22.3-6,19,20; 26.9-11, cp. vv. 16-19).

O livro de Atos reitera o julgamento negativo pronunciado sobre o coração humano natural por sua avareza (5.2-4), por seu obstinado desejo de poder (8.18-23), por seu preconceito mesquinho (10.10-16; cp. 10.34), sua disposição de explorar os outros (16.16-20), sua adesão tenaz à prática do mal (24.25-27), e sua obstinação contra a verdade (28.25-27). Assim, a antiga pregação apostólica tomou como certa a concepção rabínica e do AT sobre a natureza humana como sujeita à "má inclinação" ou יצר הרע, uma propensão negativa que é universal em sua distribuição entre os homens.

O entendimento paulino da natureza humana encontra sua apresentação mais sistemática na Epístola aos Romanos, embora de modo algum esteja ausente em seus outros escritos. É preciso dizer que sua principal preocupação não era com a avaliação cristã do homem como tal, mas com a mensagem cristã da redenção, designada para suprir as mais profundas necessidades do homem. Salvação significa livramento das formas profundas e arraigadas de mal que oprimem todos os homens.

O homem é visto como sendo "carnal, vendido à escravidão do pecado" por natureza (Rm 7.14), como um escravo comprado por um amo cruel e impelido para um curso distorcido de ação. Esta situação é declarada como universal (3.10-18), com cada membro da raça sendo envolvido numa situação na qual a carne está sujeita ao pecado. Isso não significa que Paulo subscreveu a concepção greco-oriental do mal inerente do corpo humano, mas que o homem é tido como sob a influência soberana do pecado e da morte, com o pecado considerado como universal e a morte como sua inevitável penalidade.

O uso que Paulo faz do termo σάρξ presumivelmente será tratado em detalhe em outro local nesta enciclopédia; no entanto, precisamos afirmar aqui que Paulo considera σάρξ ou "carne" como o instrumento fraco e corrompido do pecado como um princípio controlador. Neste ponto é de extrema importância que notemos que, quando Paulo lista as "obras da carne" (Gl 5.19-21), somente cinco dentre as dezessete formas de mal são expressões diretas dos apetites físicos. O pecado está entrincheirado na carne, e a partir dessa base de operações declara guerra contra os impulsos mais elevados do homem.

Fazendo um paralelo com a tendência prevalecente no livro de Atos, no qual (como já notamos) há uma ênfase naquilo que o homem pode se tornar pela graça, Paulo enfatiza que a natureza humana pode se tornar a habitação do Espírito de Deus (Rm 8.11), cujo papel na vida humana é nos libertar "do corpo desta morte" (Rm 7.24) e conceder o "fruto do Espírito" (Gl 5.22,23).

Devemos notar que o NT, especialmente nas epístolas, reconhece não somente que o homem é uma criatura composta (i.e., composto de corpo, alma e/ou espírito), mas também que todo o homem deve estar sujeito à redenção. O texto de 1 Coríntios 15.42-50 deixa claro que na ressurreição o homem terá um corpo que, embora seja descendente e sucessor de seu corpo "natural", não consistirá de "carne e sangue".

O entendimento joanino da natureza humana não apresenta diferenças marcantes em relação ao pensamento paulino. O texto de 1 João 1.8 proclama a pecaminosidade universal da humanidade, e descreve o homem natural como estando "nas trevas" (2.9) e como estando entre "os filhos do diabo" (3.10). Há referência ao primeiro homicídio (3.12) e ao contraste entre as obras dos redimidos e os caminhos dos não regenerados. O quadro joanino do aspecto geral do homem mundano não é otimista: "o mundo inteiro jaz no Maligno" (5.19b) e seus cidadãos estão sujeitos ao engano em grande escala (2Jo 7).

O entendimento da natureza humana em Apocalipse segue as linhas gerais apresentadas no restante do NT. Os catálogos das atitudes erradas dos não regenerados se assemelham às listas dos evangelhos e das epístolas paulinas, embora as possibilidades de redenção da natureza humana em Cristo façam parte da mensagem geral de esperança do NT para o homem em seu estado caído.

Assim o NT toma como certo e como fundamento os principais temas da religião judaica e, à luz da redenção revelada, traz o retrato da natureza do homem a uma nova plenitude. Há uma concepção realista dos resultados negativos do pecado na natureza do homem, pela qual a "imagem de Deus" original na criatura é distor-

cida e desfigurada. Ao mesmo tempo, o homem traz as marcas de um ancestral sublime. Embora o mal tenha tocado desfavoravelmente todos os aspectos e qualidades de sua natureza, ainda restam elementos sobre os quais o Espírito da graça pode exercer influência.

Segue-se que embora caído, o homem é ao mesmo tempo capaz de carregar a imagem restaurada mediante a graça. É na redenção que suas capacidades não cumpridas começam a ser percebidas, embora ele tenha de viver de forma relativamente incompleta nesta vida. O NT sugere também que a parte espiritual do homem é imperecível e sobrevive à morte. Embora pouco seja especificamente afirmado concernente ao estado intermediário, o NT deixa claro que a existência desencarnada é temporária e que todos aguardam a ressurreição do corpo, alguns para a justiça eterna, outros para a perdição espiritual final.

Vista dentro do contexto da graça, a concepção do NT do homem não é totalmente pessimista e nem muito otimista; em vez disso é meliorista. O homem não é o que ele pode se tornar; ele é dependente e incompleto e nenhuma plenitude genuína de suas potencialidades é possível à parte da restauração de seu relacionamento fraturado com seu Criador por meio de Jesus Cristo. O homem normalmente existe em sociedade, na comunidade humana. Dentro desse contexto ele é amado por um Coração eterno que busca atraí-lo para uma comunidade superior, por meio da transformação de sua natureza mediante a ação do Espírito Santo, o qual habita nele e lhe concede a capacidade básica que sobreviveu à queda.

Na encarnação, o Verbo eterno se apresentou em forma humana para mostrar o que o homem redimido pode se tornar. Naquele que era "verdadeiro Deus e verdadeiro homem", os homens contemplam a Imagem à qual devem se conformar, sendo transformados por aquele que, por nós, participou de nossa vida comum nos dias de sua carne. Nele os homens podem vislumbrar a natureza humana como deveria ser, e como será quando ele conduzir muitos filhos à glória.

3. Período clássico. A doutrina do homem que prevaleceu no mundo greco-romano foi impingida em vários pontos sobre o pensamento cristão: primeiro, durante o período intertestamentário, quando os pensadores judeus confrontaram o Helenismo, em especial em Alexandria; segundo, durante os primeiros séculos cristãos; terceiro, no fim da era medieval e início da Renascença. Desde a época dos apóstolos os pensadores cristãos tiveram a necessidade de entender os principais elementos da antropologia clássica, particularmente como articulados por Platão, Aristóteles, estóicos e epicureus.

A antropologia do mundo greco-romano era em si complexa, sendo composta de várias correntes e incorporando conceitos que remontavam à época de Homero e Hesíodo, pois os pensadores do Período Áureo grego estavam débito com seus predecessores. O pensamento clássico em geral considerava o homem como um elemento distinto da mera natureza devido à sua posse de uma capacidade racional. Mesmo no Estoicismo, no qual o universo era investido de uma razão imanente, ainda havia a demorada discussão de que a razão no homem de alguma forma devia transcender as partes aparentemente não racionais da natureza. Assim, quando Aristóteles define o homem como um "animal racional", ele fala para a tradição clássica como um todo. Isso marcou um afastamento radical dos, por exemplo, cientistas jônicos ou atomistas. Desta forma a antropologia clássica possuía um dualismo profundamente arraigado (i.e., da razão: matéria) que fazia distinção entre "homem como corpo" e "homem como mente".

No que diz respeito ao dote moral do homem, o mundo clássico não tinha qualquer doutrina de "pecado original" como tal; Platão sugeriu (*Laws*, 792e) que o homem pode possuir uma "fonte de razão que ainda está desenfreada", mas ainda se supõe que o homem, como um ser racional, finalmente perceberia e buscaria "o Bem" tanto no comportamento individual como no social. Isso era, evidentemente, um corolário do dito de Sócrates: "Virtude é conhecimento e pode ser ensinada".

A outra implicação do pensamento clássico para o entendimento da natureza humana é que a criatura racional que o homem é, imperfeita embora capaz de conhecer e alcançar o Bem, deve se apoiar em seus próprios dotes para a solução de seus problemas. Havia pouco ou nenhum lugar dentro desse sistema para a crença em qualquer conceito de assistência moral ou espiritual que emanasse de qualquer Poder fora e acima do homem, pois seu relacionamento com os deuses era basicamente uma mera formalidade.

No pensamento clássico, e mais especificamente em Platão, o objetivo final e o impulso que dirige o homem é a imitação do ideal. Essa idéia encontra sua melhor expressão na operação da essência humana, que é sua razão, e que Platão considerava como divina e imortal. Parece que Sócrates pode ter sido mentor do seu pupilo mais

famoso neste ponto; ambos compartilhavam uma profunda crença de que o homem com a razão iluminada no final buscaria "o Bem". Certamente foi o Aristóteles mais pragmático que, num ponto da discussão crucial, perguntou: "Mas e quanto às paixões?".

Temos de dizer que a antropologia clássica, de Sócrates em diante, reconheceu que a alma ou a parte espiritual do homem estava sujeita a uma multidão de correntes interiores, visto que havia uma multiplicidade de fatores dentro da alma. Para conduzir todos esses elementos a um padrão harmonioso era considerado como essencial que esses fatores fossem colocados em uma hierarquia ou família ordenada, com cada elemento funcionando em seu lugar apropriado. Como o estado bem organizado, no qual há uma divisão adequada de labor de acordo com as várias habilidades dos cidadãos, a alma saudável é aquela na qual cada capacidade é direcionada para um fim apropriado, de modo que nenhuma trabalha interferindo com a outra.

Nesta concepção, os principais competidores pela supremacia moral são: razão e desejo. O primeiro fala pelo "homem bom", o segundo contesta "o Bem" em nome dos supostos bens inferiores. O desejo é clamoroso e tem as faculdades de memória por meio das quais situações anteriores podem ser lembradas e transformadas em competidores por bens mais elevados.

Com respeito à liberdade humana a antropologia clássica considerava-a inerente ao status do homem como um ser racional — um ser que pode agir de acordo com "o Bem" como é livremente apreendido. Assim o homem só pode ser escravizado pelo irracional. O homem livre alcança sua liberdade por meio da apreensão do bem racional.

O mal no homem repousa basicamente na ignorância, na falta de compreensão dos objetivos de sua razão. Isso, por sua vez, é geralmente produto das deficiências do ambiente social. O mal não é considerado em termos de violação de qualquer mandamento divinamente instituído, mas de deficiências irracionais ou o fato de normalmente não se alcançar o homem racional. Concernente à origem última da maldade humana, o pensamento clássico não tem uma concepção claramente articulada. Para Platão, parece que a "queda" humana consistia de uma escolha errada por parte da alma em seu estado pré-natal, pela qual ela é encarcerada, por meio da geração humana, num corpo; este corpo, por sua vez, se envolve em graves complicações. Na caminhada terrena o homem é composto e se torna uma arena de combate, sendo que os principais oponentes são: a razão, os elementos irracionais do ser e os impulsos do corpo.

A concepção de Aristóteles do homem tem muito em comum com a de Sócrates e Platão. Ele achava, juntamente com os pensadores clássicos anteriores, que a razão era a mais elevada faculdade do homem. Ele discordava, em especial de Platão que sustentava a concepção de que a razão era irregular nas faculdades "inferiores". Ele protestou também contra a rígida divisão do homem em alma e corpo, achando que esses dois elementos se inter-relacionavam de forma mais íntima. Aristóteles enfatizou mais o poder da vontade e das paixões, distinguindo assim as qualidades morais do homem. Sua concepção de liberdade era mais analítica do que a dos seus predecessores no ponto em que ele fazia uma distinção mais aguda entre atos voluntários e involuntários, e no fato de que ele dava um espaço menor para a razão reflexiva em favor de uma concepção mais orgânica do homem.

Quanto ao destino final do homem, o pensamento clássico era ambíguo quanto à questão da imortalidade pessoal. Os pensadores mais antigos, especialmente Sócrates e Platão, tinham um entendimento relativamente claro da sobrevivência da alma depois da dissolução do corpo, como mostrado no *Mito de Er*, no Livro X de *A República* de Platão. Aristóteles foi menos claro em suas convicções neste ponto, embora o pensamento estóico, entendendo a Razão como uma fagulha do fogo divino todo-penetrante, sustentasse de modo mais ou menos claro a qualidade imperecível da razão humana. Epicuro e seus seguidores ignoravam ou negavam a doutrina da imortalidade como um corolário de seu materialismo. Em nenhum lugar da antropologia clássica é possível encontrar o corpo humano como sujeito à imortalidade, e nem há algum ensino claro sobre as diferenças qualitativas entre o destino das pessoas boas e das más respectivamente, salvo, se possível, nas diferenças inerentes nas noções herdadas do passado pré-clássico.

A antropologia do período greco-romano oscilava entre a aceitação da felicidade como o mais elevado objetivo para o homem e o conceito da disciplina. Esta dialética concentrava-se grandemente nas diferenças entre os epicureus e os estóicos. O próprio Epicuro acreditava que a felicidade ou o prazer era o objetivo apropriado da luta humana, mas procurava fazer distinção entre os graus de prazer como produtores de níveis variados de feli-

cidade. Seus seguidores falharam em perpetuar esta atitude discriminatória e demonstraram tendência de se mover diretamente para o hedonismo, no qual o prazer se tornou o bem supremo.

O estoicismo, por outro lado, buscava a felicidade em termos de disciplina. A boa vida era a vida vivida em termos de razão; como conseqüência, os estóicos desconfiavam do prazer como uma tendência de obscurecer a razão, e assim destruir as formas mais profundas de felicidade, particularmente a tranqüilidade da alma. Os cínicos adotavam os aspectos coercivos do Estoicismo, tornando o ascetismo e a severidade natural o alvo mais elevado.

Em resumo, a antropologia clássica era diversificada em vários pontos. Os principais eram: a estrutura do homem (seja dualista como na tradição platônica, ou monista como nas formas panteísta-estóica ou materialista-epicurista); o papel preciso da Razão; a natureza da liberdade; e o papel da imortalidade. No entanto, possuía também elementos unificadores, principalmente estes: uma consideração geral do homem como uma criatura de razão; uma crença na bondade geral da vida humana; uma crença na capacidade do homem para a "salvação"; a convicção de que havia algo "divino" no homem; e a crença de que o bem-estar do homem de alguma forma estava vinculado à harmonia interior. Foi esta tendência holística posterior que relacionou a ética clássica ao ideal clássico da beleza, que permeou a estética dos períodos clássico e helênico.

4. Período patrístico. Já notamos que a concepção cristã do homem, como desenvolvida no NT, é basicamente uma continuação da encontrada na religião judaica. As modificações internas foram de natureza secundária, consistindo grandemente de elaborações; no entanto, com o período dos Pais, mais influências das eras clássica e helênica foram sentidas no pensamento cristão e certas mudanças no entendimento sobre o homem, principalmente de sua psicologia, começaram a ser discernidas.

A tendência analítica da antropologia clássica encontrou expressão dentro dos escritos sistemáticos de Irineu, Tertuliano e, especialmente, Orígenes. Irineu, por exemplo, fez distinção entre os elementos "superiores" e "inferiores" na alma, enquanto que Tertuliano expressou a convicção na corporalidade essencial da alma (provavelmente derivada do dogma estóico). Este último elemento encontrou expressão no ensino dos Gregórios, enquanto Orígenes propôs uma concepção da preexistência da alma com fortes afinidades com a opinião de Platão, a qual posteriormente foi condenada.

Orígenes expressou um juízo de valor negativo sobre o corpo humano como reflexo do dualismo platônico. Sua concepção da "imagem de Deus" é completamente típica do período ante-Niceno; esta concepção era inerente à capacitação para a realização final e perfeita da "semelhança divina" e assim tem afinidades com o ideal aristotélico do homem.

Com respeito à *imago dei*, Justino Mártir a relaciona, em grande parte, à capacitação racional do homem, enquanto que Tertuliano a vê em termo da condição imperecível do homem; os escritores alexandrinos a relacionam à razão e imortalidade. Isso representa uma tentativa de ser analítico no ponto dos ensinos que o pensamento judaico tendia a considerar concreta e sistematicamente.

Com respeito à doutrina da pecaminosidade humana os escritores patrísticos tendiam a polarizar em torno de dois padrões: o Oriental, que considerava a queda de Adão como o primeiro numa longa linha de atos pecaminosos, que levou à fragilidade humana e, finalmente, à mortalidade; e o Ocidental, que considerava a queda de Adão como uma influência corruptora que deixou o homem não somente mortal, mas também culpado e impotente em relação ao bem.

Os Pais pós-Nicenos desenvolveram, na maior parte, as duas ramificações dessa dicotomia. Um representante grosseiro da primeira concepção é o monge britânico Pelágio, que sustentava que o homem em seu presente estado possui a capacidade de ir tanto na direção da justiça como na direção do mal. Nesta concepção, a graça de Deus significa pouco mais que um tipo de assistência acrescentada à capacidade humana. Agostinho, por outro lado, formulou a concepção que geralmente é associada ao seu nome, na qual o homem era considerado como sendo, desde Adão, incapaz de escolher a justiça, sendo antes totalmente corrupto.

Quanto à liberdade humana, Pelágio defendia a liberdade do homem, em seu presente estado, de escolher qualquer alternativa no conflito entre o bem e o mal. Agostinho, por outro lado, sustentava que a liberdade presente do homem consistia somente na habilidade de expressar sua natureza corrompida. Para a primeira concepção, o homem pode entregar-se ao mal ou evitá-lo; para a segunda, só é possível o entregar-se.

A igreja do período patrístico lutou com os modos radicalmente dualistas de pensamento com os quais seu meio ambiente era confrontado, em especial com os sistemas do Gnosticismo e

do Maniqueísmo. Os Pais resistiram a ambos, provavelmente devido ao fato de que os dois tendiam a ser fundamentados na natureza e não no espírito.

Pode-se dizer que em Agostinho a antropologia da Igreja Ocidental encontrou uma síntese que se tornou dominante por vários séculos da história cristã. Agostinho olhou profundamente para a natureza humana e apresentou uma fórmula para o entendimento dos males que encontrou ali. Ele colocou salvaguardas em torno da vontade do homem, em particular no ponto do indeterminismo que tinha sido enfatizado em demasia por alguns dos Pais. Ele enfatizou a universalidade do pecado, a natureza radical da corrupção e a profundidade da necessidade humana da graça divina. Ele viu que nenhum elemento da natureza humana escapou dos efeitos negativos da queda e isso abriu um espaço permanente na antropologia cristã para a necessidade da graça interior.

5. Períodos medieval e da Renascença. A igreja do período medieval estava, em grande medida, preocupada com questões práticas como a evangelização dos povos germânicos, sua relação com o poder secular e a fusão das culturas latina e teutônica sob sua bandeira. No entanto, havia pensadores criativos na área da antropologia, na medida em que este era um requisito para a tarefa acadêmica maior de trazer todo o conhecimento a uma unidade sintética.

Agostinho padronizou muito do antigo pensamento medieval: os escritos de Gregório o Grande indicam uma forte dependência do Bispo de Hipona, embora com modificações. Essas eram em grande parte na direção da substituição de fraqueza por inabilidade e (em certa medida) a substituição da graça exterior pela interior. Mais espaço começou a ser dedicado para a cooperação humana na graça, sendo este um derivado do pensamento de Pelágio.

Abelardo, com sua ênfase na liberdade e na distinção entre motivo e ação, parecia se alinhar com Pelágio, enquanto que Anselmo, pelo menos superficialmente, se aproximava de Agostinho. O segundo divergiu da concepção de Agostinho principalmente em sua insistência em que o pecado original foi negativo e privativo, e não agressivo e positivo.

Tomás de Aquino foi um marco no entendimento medieval da natureza humana. Com ele houve um maior reconhecimento da liberdade do homem, possivelmente como um corolário das doutrinas da penitência e do mérito. Tomás de Aquino entendia que a "imagem de Deus" era inerente na inclinação natural do homem em direção do bem e no dom original da graça que começou a ser concedido na criação. A ênfase na quantidade da habilidade nativa do homem caído era tal que a posição de Aquino com freqüência é considerada como pelagiana. Embora a tendência prática do Escolasticismo fosse em direção glorificação da vida ascética, havia menos ênfase na concupiscência como a maior expressão do pecado original do que parece ter sido colocada por Agostinho em seu sistema. Quando este elemento se expressava, era considerado por Aquino como a conseqüência da ausência da justiça original.

Assim, no Tomismo o homem parece ser mal por natureza, mas com a capacidade de tomar algumas iniciativas em direção a Deus e contra o pecado. Semelhantemente, ele é capaz de receber a operação da graça; foi apenas um pequeno passo desse ponto para o estabelecimento da capacidade de cooperação, o que levou ao surgimento do conceito medieval do mérito.

As tendências pelagianas, vistas como presentes em Abelardo e, num grau menor, em Anselmo e Bonaventura, expressaram-se com mais vigor em John Duns Scotus. Este, com sua ênfase na vontade, considerava a natureza humana como sendo pecaminosa na medida em que a vontade permite que o homem ultrapasse os limites estabelecidos por uma constituição harmoniosa, e boa na medida em que a vontade trabalha com a graça oferecida por Deus. A questão crucial parece ser se a graça é um dom de Deus, ou se é adquirida por uma conduta meritória. O Concílio de Trento falhou em resolver as diferenças entre a concepção tomista e as nominalistas de Abelardo e Duns Scotus. Em Trento foi proclamado que o pecado original só pode ser removido pela graça de Cristo, aplicada pelo batismo, e que esta remoção é total. Nem é preciso dizer que esta última exige um reajuste radical da avaliação feita sobre os assim chamados "pecados da carne".

A Renascença representou, pelo menos em parte, um retorno aos Clássicos, primeiro pelo valor literário, mas também por seu conteúdo. Não é de surpreender que a antropologia da Renascença expressasse muitos aspectos que apareceram na era greco-romana. A ciência, que foi um dos maiores desenvolvimentos da Renascença, logo passou a enfatizar a operação de leis invariáveis por toda a esfera da natureza. Seu espírito era nominalista e seus pensadores estavam mais abertos para as concepções sobre o homem orientadas para a natureza do que para as que encontravam expressão

no realismo escolástico. Por toda a Renascença o pensamento de Aristóteles inspirou a vida intelectual de muitas das escolas teológicas da Europa. Talvez o melhor expoente da doutrina do homem da Renascença seja Giacomo Zabarella (1532-1589), que sustentava que a alma do homem era uma função do corpo, e que a razão era o princípio da vida natural no corpo. Embora o homem fosse finito, ainda assim era imortal no sentido de que a inteligência não perece.

Giovanni Pico, Conde de Mirandola (1463-1494), enfatizou a dignidade do homem afirmando que a verdadeira distinção do homem baseia-se não em sua origem como criação de Deus, mas em sua habilidade de compartilhar as propriedades de todos os outros seres como resultado de sua capacidade de liberdade. Pietro Pomponazzi de Mantua (1462-1525) desenvolveu uma doutrina de imortalidade que reafirmou a concepção de Aristóteles da imaterialidade da alma e sua conseqüente imortalidade. Segue-se que a Renascença concebeu o homem em termos da antiguidade clássica, dando uma reformulação, à luz do avanço do conhecimento da época, daquilo que se pensava na antiguidade. A tendência do período era humanista, enfatizando a dignidade e a competência do homem.

6. A Reforma. A Reforma iniciada por Lutero manteve muitas das formulações do Catolicismo, mas com ênfases específicas sobre os aspectos das concepções anteriores. A salvação presente do homem e seu destino futuro receberam mais atenção do que sua origem. Como resultado do pecado original o homem foi considerado como estando sob condenação, sendo fraco e incapaz de encontrar seu próprio caminho de libertação da culpa presente e do julgamento futuro. O homem foi considerado como profunda e diretamente dependente de Deus. Sua esperança futura se operava por meio de um ato de fé, e o homem foi considerado como livre das incertezas e fraquezas da ação humana.

João Calvino continuou a ênfase de Lutero na "prisão da vontade" e na origem puramente divina da redenção. A malignidade do pecado na vida humana foi tida como certa, de modo que a ênfase agostiniana no pecado original absoluto e na corrupção natural incondicional dos poderes do homem foi mantida e, em alguns casos, acentuada. A imortalidade da alma humana foi aceita como fato. Em geral, as concepções clássicas também foram implicitamente rejeitadas, em particular na medida em que enfatizavam a dignidade humana natural e a suficiência em face da situação humana de desgraça.

A Reforma na Suíça de fala alemã, sob a liderança de Ulrich Zwínglio, seguiu em geral as linhas luteranas. A orientação clássica de Zwínglio levou-o a expressar algumas concepções concernentes ao homem divergentes das do grande saxão. Zwínglio reconheceu a herança humana comum de uma natureza corrompida, considerando-a como análoga ao estado de escravidão, no qual alguém pode nascer sem qualquer culpa pessoal. Ele se une a Lutero na rejeição das tendências pelagianas dos Escolasticismo medieval.

A ênfase sobre a incompetência humana em face da situação pecaminosa do homem, que começou com Lutero e continuou com Calvino com alguns refinamentos, provocou uma reação dentro do Protestantismo e na tradição Católica Romana. Na segunda, houve a reação do Jansenismo, enquanto que na primeira surgiu o *Remonstrance* (Protesto), ao qual está ligado o nome de Jacobus Armínio (embora as respectivas posições fossem invertidas).

O *Remonstrance* trouxe à baila a questão da competência humana, de modo que o primeiro dos Cinco Artigos (Arminianismo) afirma que o propósito divino é salvar aqueles que crêem em Jesus Cristo "com a ajuda" da graça. Isso levou à replica formulada pelo Sínodo de Dort (1619), que re-enfatizou as principais posições da tradição Reformada em sua estrita limitação da contribuição do homem em sua resposta ao chamado da graça. Mais especificamente, Dort afirmou as doutrinas da eleição particular, sua qualidade incondicional e o caráter irresistível da graça de Cristo.

Pode-se dizer adequadamente isto marca o fechamento da formulação específica do ensino da Reforma concernente à natureza do homem. Também é significativo o fato de que isto ocorreu quase que totalmente dentro da tradição reformada e em grande parte sob a influência da Renascença, que buscava um curso independente da revolução religiosa e espiritual precipitada por Lutero.

7. Período moderno. A ciência moderna, que é um dos principais aspectos do legado da Renascença, trouxe grande pressão sobre o entendimento mais recente da natureza humana. Paralelas às concepções teístas do ser humano desenvolveu-se modos não teístas de entendimento que tinham como denominador comum, como Reinhold Niebuhr observa, "principalmente a fé no homem".

Na era pós-Reforma, essas novas concepções desafiaram os entendimentos anteriores do homem; a maioria deles (ou todos), porém, continuou a re-

ceber certa adesão. Certas modificações ocorreram dentro da tradição ortodoxa geral, principalmente em relação às dimensões da imagem de Deus retida dentro da raça humana caída, e seu corolário da competência (ou falta de) sobre a participação do homem na resposta à graça. As posições do Semi-Pelagianismo (ou mais adequadamente, Semi-Agostinianismo) desenvolveram-se com a repetida recorrência da evangelização em massa, com seu apelo ao elemento da decisão humana.

As teologias "liberais" que emergiram em oposição à ortodoxia histórica elaboraram um amplo escopo de antropologias, muitas delas profundamente influenciadas pela afirmação de Kant de uma autonomia humana, em particular na esfera ética. O entendimento histórico do homem foi desafiado como sendo pessimista e como prejudicando a liberdade humana. Passou a ser afirmado que, se o homem deve ser "verdadeiramente ético" ele deve ser autônomo num sentido incompatível com o ensino concernente ao pecado original. As doutrinas da queda, do pecado, da graça e da salvação (aplicada) eram consideradas como necessitando de re-interpretação em termos de uma "nova consciência moral".

Em algumas tendências, como por exemplo, a de Friedrich Schleiermacher, a pecaminosidade do homem era vista em termos de imperfeição finita e não como uma distorção da vontade herdada de nossos primeiros pais. Os temas da solidariedade humana no mal, a imputação do pecado e a incapacidade natural do homem foram descartados. Essas negações basearam-se numa metafísica não cristã do mal e, finalmente, num entendimento não bíblico da origem humana.

O liberalismo teológico do séc. 19 e início do séc. 20, com sua remodelação do entendimento cristão do pecado e da graça em relação à natureza humana, foi desafiado pela Teologia Dialética, da qual Karl Barth, H. Emil Brunner e Reinhold Niebuhr são os principais expoentes. Esses procuraram estabelecer, sobre bases relativamente independentes das Escrituras cristãs, uma forma de "realismo cristão" com respeito à natureza humana. A Teologia Dialética tendia a considerar Adão não como uma pessoa histórica, mas como um paradigma não histórico do destino de todo homem. Semelhantemente, via a condição original do homem com uma potencialidade moral, e não como criado em justiça.

O liberalismo teológico mais recente, confrontado pelas crises históricas que mostram que a antiga fé otimista e idealista no homem é insustentável, procurou resgatar alguma forma de realismo em relação à natureza do homem e, no caso de alguns dos seus expoentes, aceitou a disciplina imposta sobre ela por algumas formas de filosofia existencialista. Temas como alienação, desespero e falta de significado forçaram novas explorações do assunto. Parece provável que as interpretações colocadas sobre a natureza humana por Schleiermacher, Ritschl, Harnack e Troeltsch passaram a ser consideradas como produtos de uma era que já passou.

O surgimento do Evangelicalismo, ocorrido na época de maior aceitação da Teologia Dialética, trouxe um interesse renovado por uma articulação, em termos de fé bíblica, de uma concepção da natureza humana que, ao mesmo tempo, estivesse em harmonia com todo o retrato bíblico sobre a natureza humana e também estivesse de acordo como os desafios apresentados pelas pesquisas mais recentes. Essas vinham, em especial, do naturalismo e dos últimos estudos psicológicos.

É à luz do primeiro desses elementos, com sua explicação da causalidade em termos de seleção aleatória durante uma escala de tempo quase infinita, que os evangélicos afirmam novamente a convicção histórica que o homem é uma criação especial, composto em sua natureza e originalmente dotado com as qualidades de santidade primitiva, na qual a *imago dei* está centralizada e que foi perdida na queda histórica.

Em relação às psicologias contemporâneas, os evangélicos rejeitam, em nome da Revelação cristã, os extremos do determinismo (que privam o homem de sua natureza essencialmente moral e responsável) e do voluntarismo que, em certas ramificações do Existencialismo, privam o homem de qualquer "natureza" genuína. Contra essas formas de pensamento é afirmado que o homem não pode ser entendido à parte de uma aplicação destemida dos ensinos das Escrituras. Os evangélicos sustentam que somente à luz delas a natureza do homem pode ser determinada com precisão, de modo que os dois elementos, seu "lado obscuro" e seu sublime destino, são mantidos em equilíbrio.

BIBLIOGRAFIA. J. Orr, *God's Image in Man* (1905), 3-193; H. W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man* (1911), 4-150; J. G. Machen, *The Christian View of Man* (1937), 129-294; R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, I (1941), 1-53; S. Doniger, org. *The Nature of Man* (1962), 75-119; C. F. Henry, org., *Basic Christian Doctrines* (1962), 89-95, 103-116; *Christian Faith and Modern Theology* (1964), 147-189.

H. KUHN

HOMENS SÁBIOS. *Veja* Mago.

HOMICÍDIO INVOLUNTÁRIO. *Veja* Crimes e Punições.

HOMÍLIA DE EVODIUS. Um escrito cóptico, cujo autor afirma ser Evodius, bispo de Roma (tradicionalmente ele foi bispo de Antioquia) depois de Pedro. O escritor testifica que ele, juntamente com Pedro, João e outros, foi testemunha ocular da morte de Maria e sua assunção sete meses depois.

BIBLIOGRAFIA. F. Robinson, *Coptic Apocryphal Gospels* (1896), 44-89; M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (1924), 194-198; W. H. C. Frend, "The Gnostic Origins of the Assumption Legend", *The Modern Churchman* (Março 1953), 23-28.

P. Weber

HOMOSSEXUALISMO. *Veja* Sodoma; Crimes e Punições.

HONRADO, HONRA (כבד; τιμάω).

1. Significado. O hebraico progrediu quanto ao significado de "ser importante" para "ser rico", e finalmente "ser honrado". Semelhantemente, o grego significava a princípio "estimar, fixar o valor", que naturalmente veio a significar também "honrar, venerar". Honra é uma estima cobiçável, uma recompensa valiosa por excelência quanto à posição social, caráter ou serviço. É pago em pensamento, palavra, ação ou bens (Is 29.13). "Honra ao Senhor com os teus bens" (Pv 3.9). Jesus repreendeu os fariseus e escribas por não honrarem seus pais que passavam por necessidades materiais (Mt 15.4-6). As leis antigas pronunciavam a pena de morte sobre aqueles de desonrassem os pais em ação ou palavra (Êx 21.15,17; Lv 20.9).

2. Merecedor de Honra. Em primeiro lugar, Deus deve ser honrado, pois ele é "sobrevestido de glória e majestade" (Sl 104.1), e "Glória e majestade estão diante dele" (Sl 96.6). Semelhantemente, o filho deve ser honrado (Jo 5.23). Tudo que é sagrado deve ser honrado: o sábado (Is 58.13s.; Rm 14.6); o "nome invocado" de Jesus (Tg 2.7); o casamento (Hb 13.4). Logo depois estão os eleitos de Deus, particularmente aqueles comissionados para o serviço religioso. O povo de Israel foi exaltado "em louvor, renome e glória sobre todas as nações" (Dt 26.19). Samuel era um homem "muito estimado" (1Sm 9.6). Da mesma maneira o foi Davi (Sl 4.2) e Jó (Jó 30.15), e uma multidão de outros. Os apóstolos de Jesus eram tidos "em grande admiração" (At 5.13). Governadores, como o rei Josafá, "teve riquezas e glória em abundância" (2Cr 17.5; 18.1); semelhantemente Salomão (2Cr 1.12) e Ezequias (2Cr 32.33; cp., Sl 45.9). Também, "Os sábios herdarão honra" (Pv 3.35). Esposas e maridos deveriam receber honra mútua (Gn 30.20; Et 1.20).

3. Prescrições para honrar. Paulo disse aos cristãos de Roma "a quem honra, honra" (Rm 13.7). A Bíblia é clara sobre quem merece honra, incluindo a lista acima. O quinto mandamento é explícito. "Honra a teu pai e a tua mãe" (Êx 20.12). Jesus (Mt 15.1-9) e Paulo (Ef 6.2,3) enfatizam sua importância. Pedro exortou a "Tratai a todos com honra... Honrai o rei" (1Pe 2.17), e Paulo pediu aos servos para honrarem seus senhores (1Tm 6.1). Jesus disse "Não há profeta sem honra, senão na sua pátria... parentes... casa" (Mc 6.4).

G. B. Funderburk

HOR, MONTE (הר ההר, *Hor, a montanha*). 1. Uma montanha situada na fronteira da terra de Edom, ao pé da qual os israelitas acamparam durante sua jornada de Cades para a Terra Prometida (Nm 20.22,23). Foi no Monte Hor que Deus falou a Moisés e Arão que, por causa do pecado deles em Meribá, Arão morreria no Monte Hor à vista do povo de Israel. Os dois homens subiram ao monte com Eleazar, filho de Arão, e lá Moisés despiu Arão das vestes de sumo sacerdote e colocou-as em Eleazar; e Arão morreu com a idade de 123 anos. Isso ocorreu no quadragésimo ano depois da saída de Israel do Egito (Nm 33.33-37). Em Deuteronômio 10.6 está escrito que Arão morreu em Mosera, cuja localização é desconhecida.

De acordo com Josefo (*Ant.* IV.4,7), o Monte Hor era uma das montanhas que rodeavam Petra, Jebel Nebi Harum, um monte com 1.460 metros de altura, aproximadamente a meio caminho entre o extremo sul do Mar Morto e o extremo norte do Golfo de Ácaba. É a montanha mais alta de Edom. No topo há uma tumba que se diz pertencer a Arão, mas a parte superior é pelo menos um túmulo maometano. A tradição maometana afirma que se trata do Monte Hor onde Arão está enterrado.

Não é seguro, todavia, que Jebel Nebi Harum seja o Monte Hor, pois aquele fica no meio de

Edom e não na fronteira como é o caso do Monte Hor; além disso, fica muito ao leste de Cades. O monte é, além do mais, muito alto para que se pudesse ver do sopé o que se passava no alto, e muito escarpado para os três homens subirem nele. Além disso, uma vez que Edom não permitiu que os israelitas atravessassem seu território e avançou contra Israel com um grande exército, não é provável que Israel acampasse em uma montanha no meio de Edom.

Jebel Madura, uma montanha que fica a 24 km a nordeste de Cades, na fronteira noroeste de Edom, seria o local mais provável. Sua topografia é tal que Israel poderia observar a cerimônia no topo. Fica na rota direta de Cades a Moabe.

2. Outro pico com o mesmo nome (Nm 34.7,8). Era para marcar a fronteira norte da herança prometida a Israel. Sua localização exata é desconhecida, mas era sem dúvida um pico proeminente na cadeia de montanhas do Líbano. O Monte Hermom e Jebel Acar, no espigão nordeste do Líbano, tem sido apontado como uma possibilidade. Fica no norte da Palestina, entre o Mediterrâneo e o caminho para Hamate.

S. Barabas

HORA. A palavra "hora" como uma divisão dos dias, não é encontrada no AT, pois os israelitas não tinham um sistema que divida o dia em horas iguais. Nos períodos primitivos da história do AT as únicas divisões do dia natural eram a manhã, o meio-dia e a noite (Gn 1.5; 43.16). A noite aparece dividida em três vigílias: a do princípio da noite, a da meia-noite e a no amanhecer (Êx 14.24; Jz 7.19; Lm 2.19).

No AT o termo aparece quinze vezes na KJV (Dn 3.6,15; RSV "imediatamente"; 4.33 RSV "imediatamente"; 4.19 RSV "por muito tempo"; 5.5 "imediatamente"), mas não no sentido que tem hoje, antes indicando uma ocasião em que algo era feito, por exemplo, Gn 24.11 "hora em que as moças saem a tirar água"; e Ed 9.5 "Na hora do sacrifício da tarde".

Aparentemente os babilônios estavam entre os primeiros a adotar a divisão do dia em doze partes iguais. Heródoto testemunha (II, 109) que os gregos adotaram esse costume a partir dos babilônios. O relógio de sol de Acaz (2Rs 20.11; Is 38.8) sem dúvida foi introduzido em Israel a partir dos babilônios.

No NT o termo grego para "hora" (ὥρα) é usado de diferentes formas: 1. Significa um breve período de tempo de duração indefinida (Mt 26.40). 2. É usado juntamente com as principais divisões do tempo: terceira, sexta e nona horas, correspondentes às 9h da manhã, ao meio-dia e às 3h da tarde, respectivamente. A terceira e a nona horas representavam as horas de início da adoração regular no Templo (At 2.15; 3.1), as horas para os sacrifícios da manhã e da tarde. 3. O termo se refere a um período definido de tempo: um doze avos do dia. Apenas uma passagem do NT menciona expressamente as doze horas do dia (Jo 11.9), mas há referências a duas horas (At 19.34), à sétima hora (Jo 4.52), à décima hora (Jo 1.39). 4. É o ponto do tempo em que um determinado evento ocorre (Mt 8.13; 9.22; 15.38). 5. É o tempo indicado como a ocasião da intervenção de Deus na história (Mt 24.36,44,50; 25.13; Mc 13.32; Lc 12.12,39,46; 22.53; Ap 3.3,10; 9.15; 14.7,15; 18.10). 6. É o tempo indicado por Deus para eventos específicos na vida de Cristo. Jesus várias vezes deixa claro que o Pai fixou um período de tempo para cada evento em sua vida. Isso fica claro sobretudo no Evangelho de João (2.4; 12.23,27; 13.1; 17.1), mas os outros evangelhos também deixam isso claro (Mt 26.45; Mc 14.35; Lc 22.53); e os discípulos de Jesus estavam cientes disso, pelo menos em retrospecto (Jo 7.30; 8.20). Não houve nada de acidental na vida de Jesus; tudo que ele fez foi feito de acordo com a vontade de seu Pai.

S. Barabas

HORÃO (הרם). Rei de Gezer, derrotado e morto quando ele foi prestar assistência a Laquis, a qual Josué estava sitiando (Js 10.33).

HOREBE. *Veja* Sinai, Monte.

HORÉM (חרם, *sagrado*). Uma cidade fortificada na região montanhosa de Naftali (Js 19.38). Ficava no norte da Galiléia, mas o local exato é desconhecido.

HORESA (חרש, *floresta*). Um lugar no Deserto de Zife, onde Davi se refugiou de Saul, e onde Davi e Jônata fizeram uma aliança (1Sm 23.15-19). Normalmente é identificado com Khirbet-Khoreisa, que fica a aproximadamente 10 km ao sul de Hebrom.

HOREU; HORIM (חרים; LXX χορραῖοι). A transcrição da LXX coerentemente distingue o

velar fricativo de "heteu" e "horeu" da aspirada gutural de "heveu". A primeira se escreve como *ch* (χ), a última com uma consoante sem separação, mas com uma coloração da vogal adjacente (e.g., *Euaios* para חיי). Essa distinção é um hábil reflexo da evidência dos textos cuneiformes tanto alfabético (ugarítico) quanto silábico (acadiano e hitita). Em termos fonéticos, "horeu" é o equivalente em hebraico do AT do extra-bíblico "huriano". Muitas referências do AT aos "horeus" não parecem relacioná-los aos hurianos. Os nomes pessoais dos "horeus" em Gênesis 36.20-30 não se ajustam aos padrões hurianos, mas antes parecem ser semitas. Afirma-se que não há provas arqueológicas da existência de assentamentos hurianos em Edom ou na Transjordânia em geral, enquanto que existem relatos no AT de "horeus" vivendo ali (Gn 14.6; Dt 2.12,22). Esses horeus orientais, predecessores dos edomitas, aparentemente não eram hurianos. Ao contrário, afirma-se que o nome "horeu(s)" originalmente estava nos textos hebraicos de Gênesis 34.2 e Josué 9.7 e foi mantido pela LXX, ao passo que em Isaías 17.9, tanto o TM quanto a LXX substituíram-no por formas derivadas. Esses horeus são chamados horeus ocidentais porque as passagens citadas indicam que eles residiam na região a oeste do Jordão. Eles devem ser diferenciados dos horeus do oriente, predecessores dos edomitas. Os horeus ocidentais, afirma-se, são não-semitas, relacionados aos hurianos nos textos extra-bíblicos do segundo milênio a.C. A etimologia do nome dos horeus orientais pode ser o substantivo semita para "caverna", identificando os pré-edomitas de Seir como "habitantes de cavernas", enquanto que a etimologia do nome dos horeus ocidentais é obscura, estando envolta na origem e relações obscuras da língua huriana, pouco compreendida.

BIBLIOGRAFIA. E. Meyer, *Die Israeliten und deren Nachbarstämme* (1906); E. A. Speiser, AASOR, XIII (1933), 26-31; I. J. Gelb, *Hurrians and Subarians* (1944); Speiser, JAOS, LXVIII (1948), 1-13; H. G. Guterbock, *Journal of World History*, II *(1954)*, 383-394; Speiser em IDB (E-J) s.v. Horite.

H. A. Hoffner Jr.

HOREUS, HURITAS (חרי, *horeus*; LXX Χορραῖοι).

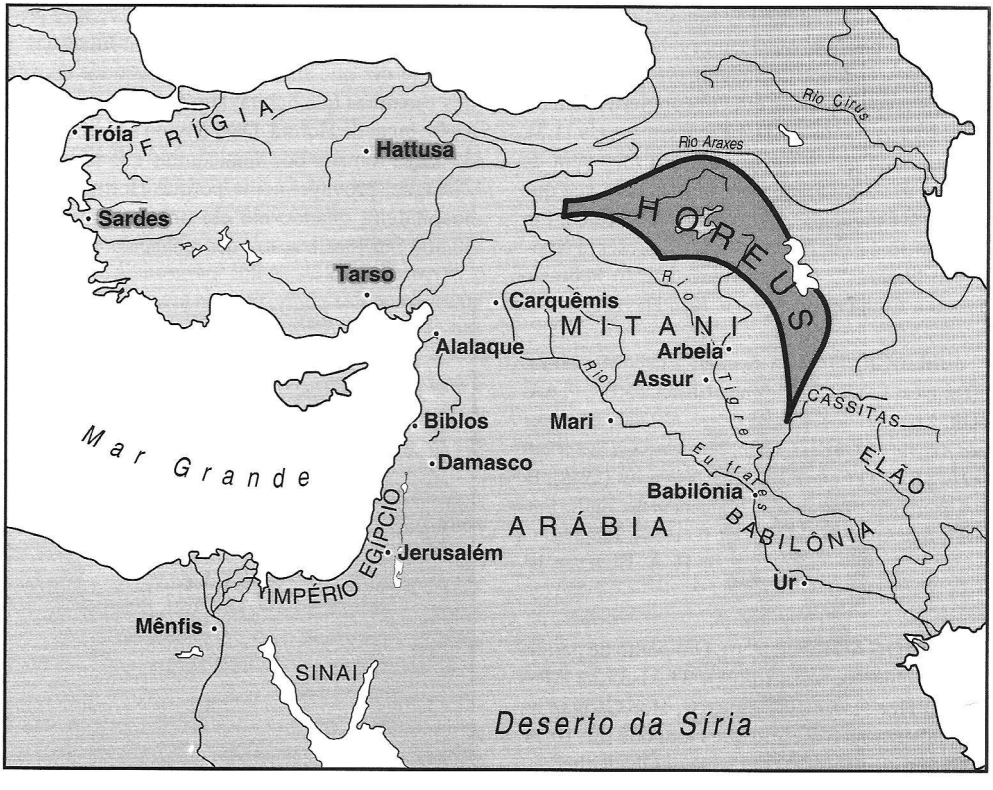
1. Origem e distribuição geográfica. Grupos que se designavam horeus ou huritas (*Hurri*, em cuneiforme) ou que escreviam uma língua identificada com o *Hurri*, tem sido encontrados por todo o antigo Oriente Próximo, desde a antiga Nuzi, a leste do Rio Tigre, até Hatucha, na Ásia Menor central, até a Palestina e mesmo até o Baixo (ou seja, a parte norte) Egito. Nos textos hititas da antiga Hatucha, o termo que designava o povo Huri era *hurlas*. O termo para a língua que escreviam e falavam, da qual muitos exemplos foram encontrados em Hatucha, era *hurlili*. Em fontes acadianas, seja de Nuzi, Mari, Hatucha, Alalakh, Ugarite ou do Egito (El Amarna), o povo e sua língua eram chamados de *hurri*. Em Ugarite o termo nativo (semita oriental) deve também ter sido pronunciado *hurri*, embora tenhamos apenas a escrita consonantal *hry*. Os egípcios chamavam a terra da Palestina de *hurri/u*, mas a escreviam nas consoantes *hr*. Na carta de Mitanni, encontrada em El Amarna, o termo hurrita nativo era *hurw-*"*he* ou *hurr-h*"*e*. No AT o termo correspondente é חרי (LXX, Χορραῖοι), do mais antigo *Hurrī*. A língua dos huritas, que ainda é compreendida apenas parcialmente, parece estar relacionada a apenas uma outra língua conhecida, o urartiano, na qual os reis de Urartu, às margens do Lago Vã, compuseram inscrições durante a primeira metade do primeiro milênio a.C. (c. 900 a 600 a.C.). Alguns acreditam que o hurita e o urartiano pertencessem às línguas caucasianas (da antiga Armênia). Embora o hurrita compartilhe algumas características estruturais com os membros representantes da moderna família caucasiana isso não representa um elemento convincente para relacioná-las entre si.

2. História. Os horeus ou hurritas apareceram no Oriente Próximo no por volta da metade do 3º milênio a.C., c. 2300. Eles ocuparam o grande semicírculo das Montanhas Tauros, desde Urquis, no norte de Carquemis, até o interior de Namar, ao redor do Lago Van, e talvez chegassem até o sul da parte superior do Rio Zab. Os reis horeus ou huritas (pelo menos os reis cujos nomes parecem ser do tipo hurita) reinaram na Assíria em c. 2200-2000 a.C. A assim chamada Lista dos Reis Assírios, encontrada em Corsabade, inclui o nome de Tudia, Uspia, Sulili e Kikkia, que não são nem semíticos nem hurritas. Durante o reinado do rei hitita Hattushili I (c. 1700 a.C.), os horeus ou huritas eram encontrados desde o Alto Eufrates até o leste da área central hitita e realizavam investidas ocasionais em direção ao oeste para molestar os hititas. Quando o sucessor de Hattushili, Murshili I (c. 1595 a.C.), conduziu seus exércitos através da Síria com o objetivo de saquear a Babilônia, ele registrou seus encontros militares com os horeus. Mas foi durante os

poucos séculos seguintes (c. 1600-1400 a.C.) que aconteceu o grande desenvolvimento horeu na Síria. Eles dominaram, se é que não governaram, o reino de Kizzuwatna (Cilícia), assim como o reino de Alalakh, ao Sul. De fato, a nova dinastia dos hititas, da qual Suppiluliuma I é o mais ilustre representante, parece ter sido de origem hurrita. É a partir de c. 1400 a.C. que o grande influxo de divindades e mitos horeus no *corpus* hitita é registrado. A maior conquista política dos horeus foi o reino de Mitani, cuja capital era Washukkanni, no meio do Vale do Eufrates. Em seu apogeu, c. 1400 a.C., Mitani dominou Kizzuwatna e o norte da Síria para o oeste, a Assíria, na região central, e Nuzi a leste. Durante esse período (c. 1500-1400 a.C.), Mitani foi governada por reis cujos nomes não eram de origem hurita, mas indo-ariana: Shuttarna, Parsashatar, Shaushshatar, Artatama e Tushratta. Eles mantiveram correspondência real e comércio internacional com os faraós da 18ª dinastia do Egito em relação de igualdade. Muitas princesas de Mitani tornaram-se esposas de faraós. É por causa da correspondência entre Tushratta de Mitani e Amenófis III do Egito que possuímos as famosas cartas de Mitani nos arquivos de El Amarna, e que continuam sendo a fonte primária da língua hurrita. O rei Suppiluliuma I, de Hati, colocou termo ao reino de Mitani, c. 1380 a.C. Mas a principal contribuição dos horeus não está em sua organizada autoridade política; está na infusão cultural a que submeteram as sociedades hitita, babilônia, ugaritica e hebraica, nas quais deixaram marcas permanentes.

3. Os horeus e a cultura hurita no AT.

O grau da influência cultural hurita sobre os povos da Palestina do sul e central foi muito menor do que na Síria, no norte da Mesopotâmia e na Ásia Menor. Visto que Abraão emigrou para a Palestina partindo do leste, pela região de Harã, na Alta Mesopotâmia, ele trouxe consigo muitos costumes adquiridos durante o tempo em que viveu em Harã. Muitos aspectos até agora obscuros das narrativas patriarcais, principalmente as relacionadas a costumes legais, têm sido notavelmente esclarecidas pelos tabletes de Nuzi, uma colônia hurita no norte do Iraque, a leste do Tigre. A própria presença na Palestina de horeus pode ser demonstrada pelos



nomes hurritas. Os tabletes de El Amarna indicam que o governante jebuseu de Jerusalém tinha um nome que significava "servo de Hepa (a deusa)". Hepa é uma forma abreviada do nome de Hepat, ou Hebat, o nome da principal deusa do panteão hurita, a consorte do deus Tessube (ou Texube). Um sucessor jebuseu do "Servo de Hepa" é o rei do qual Davi adquiriu o local para a construção do futuro templo de Yahweh (2Sm 24.18ss.; cp., 1Cr 21.18ss.). As versões brasileiras chamam esse rei de Araúna (NVI, ARC, ARA), ou Areúna (BJ). O texto hebraico consonantal traduz *'rwnh*, *'wrnh* (2Sm 24.16), ou *'rnn* (1Cr 21.18). O nome (ou talvez, título) é horeu. O padrão consonantal correto é o segundo (*'wrnh*), e o significado é fornecido por um dicionário hurrita-acadiano recentemente recuperado em um tablete de Ugarite, que contém estes dois verbetes:

1. (Hurita) *ewri* = (acadiano) *bēlu* ("senhor"),
2. (Hurita) *ewri-ne* = (acadiano) *sharru* ("rei").

O hurita *ewir-ne* é claramente a origem do nome do rei jebuseu de Jerusalém, *'wrnh*. Tabletes de argila encontrados em Taanaque e em Siquém, na Palestina central, contém nomes pessoais horeus. No AT vários grupos que parecem ser hurritas levam os nomes "jebuseu", "horeu", e até mesmo "heveu". É possível que Hamor o heveu, que está relacionado à cidade de Siquém, era horeu. Outros centros heveus estavam em Gibeon, Jerusalém (Js 3.7; 11.19), no Líbano (Jz 3.3) e Hermom (Js 11.3). Foi sugerido que a forma hebraica *hwy* vem de *hry* por troca acidental do *w* pelo *r*, uma vez que uma letra é parecida com a outra em hebraico. Em Gênesis 36.2 e em Josué 9.7 a LXX preserva Χορραῖοι, "horeus", enquanto que o texto hebraico possui a forma alterada *hwy*. *Veja* HEVEUS.

BIBLIOGRAFIA. E. A. Speiser. "Ethnic Movements in the Near East in the Second Millennium B.C.", AASOR, XIII (1913), 13-54; A. Götze, *Hethiter, Churriter und Assyrer* (1936); I. J. Gelb, *Hurrians and Subarians* (1944); R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim* (1948); H. G. Güterbock, "The Hurrian Element in the Hittite Empire", *Journal of World History*, II (1954), 383-394.

H. A. HOFFNER JR.

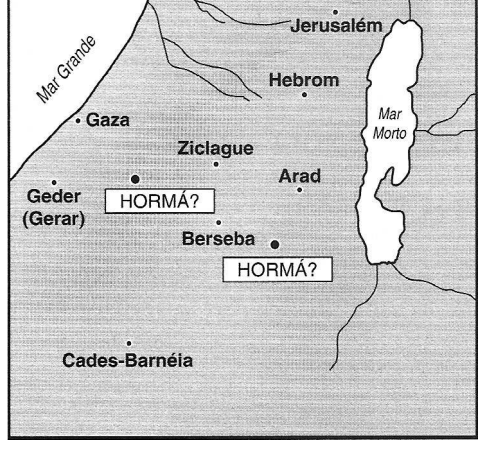
HOR-GIDGADE (חר הגדגד). Um ponto de parada dos israelitas no deserto (Nm 33.31-33 na ARA e NVI; Hor-Hagidgade na ARC, Hor-Gadgad na BJ); talvez seja o mesmo que Gudgodá (Dt 10.7). Pode ser identificado com o Wadi Ghadaghed.

HORI (חרי). 1. Primeiro filho de Lotã; progenitor de um subclã horeu em Edom (Gn 36.22; 1Cr 1.39).

2. Um simeonita, pai de Safate, um dos doze espiões (Nm 13.5).

HORIZONTE. *Veja* CÍRCULO.

HORMÁ (חרמה, *devoção*). Uma cidade cananita na parte norte do Neguebe, anteriormente chamada Zefate. Aparentemente mudou de mãos, pois em Josué 15.30 aparece relacionada entre as cidades pertencentes à tribo de Judá, enquanto que em Josué 19.4 está relacionada entre as de Simeão. Era judaíta na época de Davi (1Sm 30.30). É mencionada pela primeira vez em Números 14.45, onde se diz que quando os israelitas invadiram imprudentemente Canaã em Cades, contra a vontade de Deus, os amalequitas e os cananitas os derrotaram e os perseguiram até Hormá. Quase quarenta anos mais tarde, o rei cananita de Arade lutou contra Israel e tomou alguns israelitas como prisioneiros. Israel jurou ao Senhor que se este o ajudasse a conquistar os cananitas, ele, Israel, destruiria completamente as cidades cananitas. Deus atendeu às preces de Israel, os israelitas conquistaram aquelas cidades e chamaram o lugar de Hormá. Esse evento é provavelmente o mesmo que aparece em Juízes 1.17, onde se diz que Judá ajudou Simeão na derrota dos cananitas que habitavam Zefate e chamaram a esse lugar de Hormá. Davi enviou a Hormá parte do saque tomado dos amalequitas que invadiram Ziclague, provavelmente porque Hormá lhe foi hospitaleira quando ele era um foragido (1Sm 30.30). Sua localização é desconhecida. Diz-se em



Josué 12.14 que ficava entre Geder e Arade; entre Quesil e Ziclague em Josué 15.30; e entre Betel e Ziclague em Josué 19.4. Em Josué 15.30 é mencionada como estando "no extremo sul da tribo dos filhos de Judá, rumo do território de Edom." As localizações que sugeridas são Tell el-Milh, cerca de 11 km a leste de Berseba, e Tell esh-sheri'ah, cerca de 20 km a noroeste de Berseba.

S. Barabas

HORONAIM (חרונים, חרנים, prov. *duas covas, buracos*). Uma cidade de Moabe mencionada nos oráculos contra Moabe por Isaías (15.5) e Jeremias (48.3,34). Ficava no começo de um declive (Jr 48.5), mas a sua exata localização é desconhecida. Ficava, provavelmente, em uma das estradas que levavam do planalto moabita ao Arabá. Alexandre Janeu tomou Horonaim dos árabes, mas Hircano, mais tarde, restituiu-a a Aretas (Jos. *Ant.* XIII. xv. 4; XIV. i. 4). Essa localidade, aparentemente, nunca fez parte do antigo território de Israel.

S. Barabas

HORONITA (החרני). Um apelido dado a Sambalate, que se opôs a Neemias em sua tentativa de restaurar Jerusalém (Ne 2.10,19; 13.28). O nome pode indicar um cidadão de Horonaim, ou, mais provavelmente, de Bete-Horom.

HORTELÃ (ἡδύοσμος). A erva, mencionada em Mateus 23.23 e Lucas 11.42 é sem dúvida a *Mentha longifolia*, a hortelã cavalo.

Ao que parece, os fariseus eram rigorosos ao separar o dízimo das folhas de hortelã, secas e moídas. Esta "erva amarga" era comida na Páscoa (Êx 12.8; Nm 9.11). Ainda hoje é consumida nas festas da Páscoa.

Esta espécie de hortelã cresce mais do que a hortelã comum cultivada na Europa e nos EUA — na verdade, atinge com freqüência até 90 cm de altura.

Na sinagoga, nos dias de nosso Senhor, usava-se espalhar ramos de hortelã no piso para que sua fragrância subisse quando pisada. Isto é mencionado por Shaw em *Plants in the Missouri Botanical Garden* (1884).

W. E. Shewell-Cooper

HOSA (חסה, *refúgio*). 1. Um levita, dos filhos de Merari. Davi fez dele porteiro da tenda onde ficou abrigada a Arca, depois de ser levada para Jerusalém (1Cr 16.38). Ele e sua família, mais tarde, fizeram parte da organização dos porteiros e se tornaram responsáveis por fornecer seis guardas para o portão ocidental de Salequete (26.10-19).

2. Uma cidade na fronteira de Aser, aparentemente ao sul de Tiro (Js 19.29). Sua localização é desconhecida.

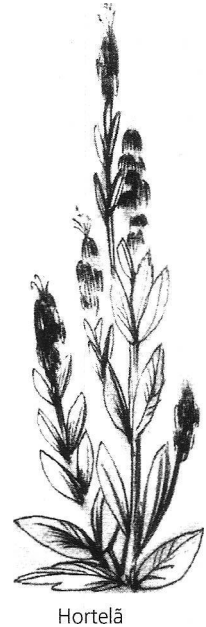
S. Barabas

HOSAÍAS (הושעיה). 1. Um dos príncipes de Judá, que tomou parte em uma procissão cerimonial na "dedicação dos muros de Jerusalém" (Ne 12.32).

2. Pai de Azarias, um dos comandantes do povo após a queda de Jerusalém, que buscou o conselho de Jeremias para saber se deveria ficar em Judá ou ir para o Egito (Jr 42.1; 43.2; cp. 2Rs 25.23,24). Em Jeremias 42.1 o TM lê Jezarias, mas a LXX lê Azarias, em concordância com Jeremias 43.2. *Veja* Azarias.

F. W. Bush

HOSAMA (Pessoa) (הושמע, forma abreviada de יהושמע). Um dos filhos de Jeconias, isto é, Jeoaquim, nascido aparentemente depois de o pai ter sido levado para o exílio na Babilônia (1Cr 3.18).



Hortelã

HOSANA (הושיעה־נא; ὡσαννά). Hosana era originalmente uma invocação hebraica dirigida a Deus, significava "Salva!", "Salva agora!" ou "Salva-nos!" (Sl 118.25). Mais tarde passou a ser usada como uma aclamação de júbilo, uma declaração de louvor a Deus. Na época de Jeremias tornou-se uma exclamação de júbilo ou aclamação de boas-vindas (Jr 31.7). Nesse sentido diz-se ter sido usada na alegre Festa dos Tabernáculos, cujo sétimo dia passou a ser chamado "O grande Hosana", ou "Dia de Hosana". Deve-se ressaltar que alguns estudiosos acreditam que o termo ainda retenha parte de seu sentido propiciatório original no uso do NT. O termo grego *Hosanna* é uma transliteração do hebraico; e é a partir da transliteração do termo grego que se chega ao termo nas línguas modernas.

"Hosana" aparece nas VSS brasileiras da Bíblia apenas seis vezes, todas em referência a dois incidentes intimamente relacionados entre si no NT. Com relação à entrada triunfal de Jesus em Jerusalém no Domingo de Ramos, três dos evangelistas apresentam seus relatos contendo tanto frases idênticas como suplementares. Mateus (21.9) relata que "as multidões, tanto as que iam adiante como as que o seguiam, clamavam, dizendo: Hosana ao Filho de Davi! Bendito o que vem em nome do Senhor! Hosana nas alturas!" Marcos (11.9s.) registra "Hosana! Bendito o que vem em nome do Senhor! Bendito o reino do nosso pai Davi, que vem em nome do Senhor! Hosana nas alturas!" João (12.13) apresenta brevemente "Hosana! Bendito o que vem em nome do Senhor e que é Rei de Israel!" Mateus (21.15) ao descrever a cena subseqüente no Templo, relata que os sacerdotes viram "os meninos clamando no templo: "Hosana ao Filho de Davi".

BIBLIOGRAFIA. J. H. Thayer, *A Greek-English Lexicon* (1889), 682; E. E. Tilden, *The Oxford Annotated Bible* (1962), 1198s. (anotações).

G. B. FUNDERBURK

HOSPEDARIA. *Veja* ESTALAGEM.

HÓSPEDE. 1. AT (קראים; LXX κλητοί, *convocados*; KJV *chamados*; ASV *convidados*, 2Sm 15.11). Uma palavra usada para indicar pessoas convidadas para certos eventos ou ocasiões. Convidados de Absalão e Adonias em suas tentativas fracassadas de usurpar o trono (2Sm 15.11; 1Rs 1.41,49); convidados de uma mulher-loucura (Pv 9.18); e aqueles convidados por Deus (Sf 1.7). A RSV usa "convidado" como uma tradução livre de העסקראתו, *tenho convidado o povo* (1Sm 9.24) e de גרי ביתי, *um estrangeiro aos seus olhos* (Jó 19.15).

2. NT (ὰ νακείμενος, *alguém que se reclina*; συναναϰείμενος, *alguém que se apóia* ou *com alguém reclinando-se*; KJV *que estavam à mesa com ele* Mt 14.9; Mc 6.22,26). Uma palavra usada para indicar pessoas convidadas para um banquete ou festa, convidados para a festa de aniversário do rei Herodes (Mt 14.9; Mc 6.22,26); convidados na parábola da festa de casamento (Mt 22.10,11). "Hóspede" é usado na RSV para traduzir οἱ νἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, *os convidados para o casamento* (Mt 9.15; Mc 2.19; Lc 5.34), e ἐχένισεν, *convidando-os a entrar hospedou-os* (At 10.23).

D. H. MADVIG

HOSPITALIDADE (φιλοξενία, *amor para com os estrangeiros, hospitalidade*). A hospitalidade no antigo Oriente Próximo cumpria um papel decididamente importante na vida doméstica e tribal. A vida no deserto fazia dela uma necessidade, e entre os nômades tornou-se uma virtude que se tinha em alta estima. Por causa disso, um estrangeiro ou um viajante extenuado encontrava repouso, comida, abrigo e hospedagem. Ela era baseada no pensamento de que o próprio anfitrião poderia um dia ser um estrangeiro, e na possibilidade de que o estrangeiro talvez fosse um enviado divino. Muitas histórias bíblicas refletem essa prática.

1. Na época do AT. Apesar do termo "hospitalidade" não ocorrer no AT, muitas histórias emocionantes sobre a hospitalidade dos hebreus estão contidas nele.

a. Uma descrição positiva do costume é dada na história em que Abraão hospeda três estrangeiros, os quais revelaram serem anjos. Ele se apressou em recebê-los; lavar-lhes os pés; dar-lhes uma farta refeição com carne de vitela, leite, coalhada e pão fresco, à sombra de uma árvore; e permanecer atenciosamente enquanto eles comiam (Gn 18.1-8). Naquela noite, na cidade de Sodoma, Ló hospedou dois dos mesmos convidados angelicais (19.1-11). Também é interessante a idílica história do namoro de Rebeca. Quando o servo de Abraão e os criados chegaram à casa de Betuel procurando uma esposa para Isaque, Rebeca e seu irmão, Labão, cordialmente os receberam na casa de seu pai. Ali eles foram servidos com fartura; em sinal

de retribuição, adornaram Rebeca com jóias de alto valor e roupas finas (24.11-61).

b. A hospitalidade nômade foi preservada pelos israelitas que se estabeleceram em Canaã. Davi fez do neto de Saul um hóspede permanente em sua mesa real (2Sm 9.7). Os jantares diários de Salomão eram impressionantes, sem mencionar os banquetes que ele deu para convidados reais como a rainha de Sabá (1Rs 4.22s.; 10.4s.). Neemias, governador de Jerusalém, dava de comer todos os dias em sua mesa a 150 judeus e muitos outros estrangeiros (Ne 5.17s.).

c. Tradicionalmente, a hospitalidade significava dar asilo ao convidado. Era comum que este ficasse sob o teto do anfitrião por três dias em segurança, e recebesse proteção por um determinado período depois de sua partida. Em alguns casos esse período durava "até que o sal que eles comeram deixasse seus estômagos"; em outros casos três dias ou 160 km. Esse costume sobreviveu nas cidades de refúgio, que foram locais de proteção dados por Moisés e Josué a homicidas involuntários (Dt 4.41-43; Js 20.1-9). Um excesso de zelo para com o hóspede pode ser visto nos exemplos de Ló (Gn 19.1-8) e do ancião de Gibeá (Jz 19.16-24).

2. Na época do NT. Apesar de existirem hospedarias nesta época, como em Belém e Jericó (Lc 2.7; 10.34), procurava-se por casas particulares para se hospedar.

a. Jesus praticou a hospitalidade alimentando as multidões (Mc 6.30-44; 8.1-10) e seus discípulos (Lc 22.7-13; Jo 21.9-14). Da mesma forma, Jesus beneficiou-se da hospitalidade de Simão o fariseu, e de um dos principais fariseus (Lc 7.36-50; 14.1-14); da família de Betânia (Lc 10.38-42; Mt 26.6-13; cp., Mc 14.3-9; Jo 12.1-8); de Zaqueu (Lc 19.5-10); e dos anfitriões de Emaús (Lc 24.29-32).

b. Os apóstolos se beneficiaram da hospitalidade de gentios e de judeus por onde quer que fossem difundindo a fé pelo Império Romano. Pedro foi recebido por Simão em Jope e por Cornélio em Cesaréia (At 9.43; 10.5,23-48). Paulo e seus companheiros receberam hospitalidade em várias casas particulares. Entre seus anfitriões estão Lídia e o carcereiro em Filipos (16.14s., 25-34); Áquila e Priscila, e Tício Justo em Corinto (18.1-3,7); Filipe em Cesaréia e Mnasom em Jerusalém (21.8,16); e Públio em Malta (28.7). Os cristãos deviam "praticar a hospitalidade" (Rm 12.13; 1Pe 4.9). Os bispos e as viúvas deviam ser hospitaleiros (1Tm 3.2; 5.10; Tt 1.8). E, finalmente, como Abraão e Ló, "não negligencieis a hospitalidade, pois alguns, praticando-a, sem o saber acolheram anjos" (Hb 13.2).

BIBLIOGRAFIA. R. de Vaux, *Ancient Israel* (1962), 10, 74-76, 160-163; E. W. K. Mould, *Bible History* (1966), 103-107, 170-173.

G. B. Funderburk

HOTÃO (חותם). 1. Membro da tribo de Aser na genealogia dada pelo autor das Crônicas (1Cr 7.32). Não está claro se Helém, que aparece no versículo 35, é a mesma pessoa.

2. Um homem de Aroer, pai de Sama e Jeiel, dois dos homens valentes de Davi (1Cr 11.44). A KJV e a BJ usam Hotam nessa passagem, acompanhando a LXX.

F. W. Bush

HOTIR (חותיר, *Ele [Deus] deixa, deixa para o futuro, torna abundante*). Um dos filhos de Hemã; a função de Hotir era a de cantor no Templo sob a direção de seu pai (1Cr 25.4,6,7); cabia a ele a vigésima primeira das 24 divisões de serviço (25.28). Vários dos nove últimos nomes que aparecem no v. 4 não são esclarecidos de maneira satisfatória pela nomenclatura hebraica. Isso deu ensejo a muitas tentativas de interpretação, sendo tomados ora como se fossem versos de um salmo, ora como uma lista de salmos, *veja* J. M. Meyers, I Chronicles (*Anchor Bible* [1956], págs. 172s). H. L. Ellison sugeriu que "alguns dos primeiros escribas viram a possibilidade de se ler essa petição nos nomes dos filhos de Hemã e alteraram-nos levemente para esse propósito" (NBC, págs. 351). Embora isso possa ser verdade, não resta dúvida de que o autor das Crônicas entendia-os como nomes.

F. W. Bush

HOZAI (חוזי). Nome de uma crônica ou história, narrada em 2 Crônicas 33.19, na qual a oração de Manassés, sua pecaminosidade e alguns de seus atos ímpios são registrados. Não é certo se o termo deveria ser traduzido por um nome próprio, "Hozai", talvez um profeta que registrou os feitos de Manassés, como Isaías aparentemente o fez a respeito de Ezequias (2Cr 32.32), ou como um

substantivo, que talvez devesse ser traduzido por "videntes", como em um MS hebraico e na LXX (חוזים). Alguns estudiosos sugerem que seja "seus (ou seja, de Manassés) videntes" (חוזיו).

F. W. Bush

HUCOC. Forma usada na BJ em 1 Crônicas 6.60 para Hucoque em 1 Crônicas 6.75 da ARA.

HUCOQUE (חוקק). Cidade perto de Tabor, na fronteira oeste de Naftali (Js 19.34). É geralmente identificada com Yaquq, que fica a noroeste de Genesaré, na fronteira de Zebulom e Naftali (19.14).

HUFÃ (חופם). Um dos filhos de Benjamim, relacionado como um clã no censo de Números 26 (26.39). Trata-se, provavelmente, da mesma pessoa mencionada em Gênesis 46.21 e em 1 Crônicas 7.12 como Hupim (q.v.).

HUL (חול). Um dos filhos de Arã na tabela das nações (Gn 10.23). O autor de 1 Crônicas 1.17 relaciona-o simplesmente entre os "filhos de Sem" e não distingue filhos de netos.

HULDA (חלדה). Profetiza que aparece apenas em 2 Reis 22.14-20 e 2 Crônicas 34.22-28. Era esposa de Salum, o "guarda-roupa", e vivia (ou estava sentada, ou seja, proclamando oráculos) em Jerusalém, no *Mishneh*, a "cidade baixa de Jerusalém" (cp. Sf 1.10 e especialmente J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament* [1952], págs. 290-293). Hilquias o sacerdote, Safã o escriba e outros, mandados por Josias buscar um oráculo do Senhor a respeito do livro da lei encontrado no Templo, foram até Hulda para cumprir a tarefa. Ela profetizou então julgamento e desastre sobre Jerusalém e sobre seu povo, mas não sobre Josias, uma vez que sua leitura do livro da lei o levara ao arrependimento. Para ele, ela profetizou: "eu te reunirei a teus pais, e tu serás recolhido em paz à tua sepultura, e os teus olhos não verão todo o mal que hei de trazer sobre este lugar" [2Rs 22.20; 2Cr 34.28]. É interessante notar que ela tenha sido consultada sobre o assunto mesmo se sabendo que Jeremias e Sofonias profetizavam nessa mesma época. Ela teve como precursora Débora (Jz 4) e uma valorosa seguidora como profetiza, Ana (Lc 2.36).

Sua profecia sobre Josias provoca uma certa dificuldade de interpretação, uma vez que ele morreu em batalha (2Rs 23.29,30). As palavras "serás recolhido em paz à tua sepultura (בשלום)" pode significar que Josias encontraria o repouso antes da catástrofe cair sobre a cidade e, por conseguinte, conforme diz o texto, não veria "todo o mal que [eu, Deus] hei de trazer sobre este lugar".

F. W. Bush

HUMILDADE. Apenas na fé bíblica a humildade é tida como uma virtude, as outras religiões relacionam a humildade à falta de honra e não a reconhecem como virtude. Filósofos, com exceção daqueles claramente influenciados pela tradição judaico-cristã, ou ignoram essa virtude ou a depreciam. Assim Aristóteles, na hábil sistematização da sabedoria pré-cristã, *A Ética Nicomaquéia*, exalta uma magnânima auto-suficiência que é justamente o contrário da ταπεινοφροσυνη. Séculos depois Friedrich Nietzsche condena a humildade como parte inseparável de uma moralidade pervertida, a qual a transformação cristã de valores faz com que indivíduos inferiores como Paulo, com ressentimento, metamorfoseiem sua baixeza e fraqueza, exaltando a condição servil ao ápice da excelência. A humildade, portanto, é atacada por Nietzsche como uma negação da genuína humanidade que seria personificada no anticristão e aristocrático Super-homem.

Dentro da estrutura do teísmo revelacional, contudo, a humildade é de fato uma virtude, a atitude apropriada da criatura humana para com seu divino Criador. É o reconhecimento espontâneo da dependência absoluta da criatura em relação ao seu Criador; um reconhecimento de bom grado, não hipócrita, do abismo que separa o Ser que existe por si só do ser absolutamente contingente, a "infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem" postulada por Kierkegaard. É a postura de ajoelhar-se em respeito e gratidão, ciente de que a existência é um dom da graça, inescrutável misericórdia que, tendo chamado uma pessoa para fora do não-ser, sustenta-a a todo instante para que ela não caia de volta na inexistência. A humildade, assim, é explicada pela confissão de Abraão de que ele não é mais do que "pó e cinzas" (Gn 18.27). É explicada novamente pela veemente lembrança de Paulo aos orgulhosos coríntios de que a posição do homem diante de Deus é necessariamente a posição de alguém que recebe, a de um mendigo cujas mãos estão vazias até que a benevolência divina as encha (1Co 4.6,7).

Além do mais, dentro da estrutura teísta, a humildade é a reação completamente correta de uma criatura culpada na presença de seu Criador santo. É o reconhecimento por parte do pecador de que sua irredutível insuficiência, enquanto criatura finita, tem sido, apesar disso, incomensuravelmente diminuída pela rebelião contra seu Criador. No AT é o grito do jovem profeta quando vê o Senhor: "Ai de mim! Estou perdido! Porque sou homem de lábios impuros" (Is 6.5). No NT é a honesta autodepreciação do apóstolo quando se dá conta de sua teimosa desobediência em relação à verdade (1Co 15:9; Ef 3.8; 1Tm 1.15). Humildade é o corolário lógico da consciência do pecado. Apesar de sua dignidade, contudo, seu inestimável valor como *imago dei*, o homem como um agente finito de rebelião é, na verdade, "pó e cinzas".

Segue-se disso que a humildade é a essência da piedade do AT. Um tema freqüente no livro de Provérbios (3.34; 11.2; 15.33; 16.19; 25:7), ela é exemplificada por Abraão (Gn 32.10); por Moisés, que proeminentemente "era homem mui manso, mais do que todos os homens que havia sobre a terra" (Nm 12.3); por Saul no início de sua carreira (1Sm 9.21); e por Salomão cujo conhecimento de si mesmo motivou sua sincera auto-humilhação (1Rs 3.7). Como um fundamento da piedade, essa virtude é expressa de forma clássica em Miquéias 6.8, "o que o Senhor requer de ti, senão que pratiques a justiça, e ames a benevolência, e andes humildemente com o teu Deus?" Assim o Rabino Joshua ben Levi estava simplesmente resumindo o AT quando, ao discutir o mérito comparativo de várias graças, ele insistiu: "A humildade é a maior de todas, pois está escrito, 'O Espírito do Senhor Deus está sobre mim, porque o Senhor me ungiu para pregar boas-novas aos quebrantados' (Is 61.1). Não foi dito 'aos santos, mas 'aos humildes', de onde aprendes que a humildade é a maior de todas" (citado por Morton Scott Enslin, *The Ethics of Paul* [1930], 249).

A humildade é, da mesma forma, a essência da piedade do NT. Como poderia ser de outra maneira tendo-se em vista o próprio exemplo de Cristo? Como Paulo apresenta na maior de todas as passagens *senóticas*, o Salvador "a si mesmo se humilhou", abandonando voluntariamente seu status divino, renunciando sua beatitude e dignidade para viver como homem no mais baixo nível de pobreza e obscuridade, no devido tempo descendo aos níveis mais profundos de ignomínia e agonia (Fp 2.5-8). No *agape* de dar-se a si mesmo está a antítese e a contradição de todo *eros* narcisista. Além disso, o caráter de Jesus não exibiu nem um pouco de orgulho ou arrogância. Apesar de inabalavelmente corajoso e, às vezes, severamente sincero, ele era "manso e humilde de coração" (Mt 11.29). Assim, seus ensinos acerca da pobreza de espírito não tinham nenhuma associação hipócrita (Mt 5.3). Em vez de aceitar a glória, ele dava testemunho da dependência total de seu Pai como fonte de sua própria sabedoria e poder; em vez de apegar-se à glória, ele atribuía toda glória a seu Pai (Jo 5.19; 6.38; 7.16; 8.28,50; 14.10,24). Quando se inclinou para lavar os pés de seus discípulos, Jesus não estava se entregando a uma representação de ostentação teatral; pelo contrário, estava simbolizando com perfeita integridade todo o significado e mensagem de seu ministério. Nesse ato o motivo fundamental de sua pessoa e obra abre caminho, o motivo que atinge seu ápice na cruz.

Conseqüentemente, uma vez que a *imitatio Christi* é o imperativo do NT, a vida de todo discípulo fiel deve ser uma vida de humildade. Preocupado em exaltar o Salvador, assim como o Salvador estava preocupado em exaltar o Pai, o discípulo declara, como aquele que batizou o Salvador: "É necessário que ele cresça e que eu diminua" (Jo 3.30). O discípulo dá as costas para a posição social, para a segurança e ao sucesso, pedindo apenas uma oportunidade para servir, ainda que modestamente (Mt 23.8,10; Mc 10.35-45). Gloriando-se apenas na cruz (Gl 6.14), ele luta para alcançar uma avaliação apropriada de si mesmo, não irrealisticamente esvaziada nem egoisticamente concebida (Rm 12.3). Ele se propõe seriamente a fazer da atitude de Jesus seu princípio controlador da vida, quer em relação a Deus quer em relação a seus irmãos (Rm 12.10; Tg 4.10; 1Pe 5.5,6). Em resumo, o discípulo fiel trava uma batalha contínua contra o orgulho, o qual é a raiz do pecado, aquele egoísmo que dá origem ao egocentrismo, à autoexaltação, à obstinação, à presunção, à autoconfiança, à glorificação pessoal e, portanto, à decepção com seu último fruto de frustração e desespero (Rm 10.2). Na medida em que ele se mantém vencendo a batalha contra o orgulho e a presunção, ele amadurece naquela santidade que floresce apenas no solo da humildade.

Essa virtude pode ser grosseiramente mal interpretada. Falando claramente, portanto, a humildade bíblica não é o conceito oposto que utiliza o disfarce da humildade. É aquela atitude que resulta em uma avaliação pessoal destemidamente honesta, uma auto-avaliação que nem diminui as realizações pessoais nem aumenta as falhas de

ninguém. A humildade não é o masoquismo sutil que se deleita em sua própria humilhação. Não é aquela covardia que protege o indivíduo por meio de um servilismo ultrajante. Não é, além do mais, uma virtude puramente particular. É o produto daquele teocentrismo radical que agradecidamente reconhece a soberana concessão de dons por Deus e sua soberana capacitação para o serviço; isso elimina, assim, a arrogância que destrói a comunidade. Completamente desprovida de arrogância, a humildade, portanto, regozija-se com Maria, "Porque me fez grandes coisas o Poderoso; e Santo é o seu nome" (Lc 1.49).

Agostinho, portanto, estava certo. O segredo da santidade é, como ele deu uma ênfase tríplice, "Humildade! Humildade! Humildade!" Ou nas palavras penetrantes de Kenneth Kirk: "Sem humildade não pode haver serviço digno do termo; o serviço protetor é autodestrutivo — pode ser o maior dos desserviços. Portanto, para servir seus companheiros — para evitar *causar-lhes* dano maior do que o bem a que se propusera fazer — um homem deve encontrar um lugar para a adoração em sua vida.... Se procurarmos fazer o bem com alguma esperança segura de que virá a ser o bem e não o mal, devemos agir com espírito de humildade; apenas a adoração pode nos tornar humildes" (*The Vision of God* [1931], pág. 449).

BIBLIOGRAFIA. M. S. Enslin, *The Ethics of Paul* (1930); H. Häring, *The Law of Christ*, Vol. I (1961), Vol. II (1963); K. F. Kirk, *The Vision of God* (1946).

V. C. Grounds

HUMILHAR, HUMILHAÇÃO (שפל, *abater*; אנה, *afligir*; ταπεινόω, *tornar humilde, tornar baixo*). Deus estava especialmente determinado a colocar-se contra o orgulhoso. Foi dito a Jó: "Olha para o soberbo, e humilha-o" (40.12). Mesmo Nabucodonozor, o pagão, reconheceu isto e declarou que Deus "pode humilhar aos que andam na soberba" (Dn 4.37). Quando Isaías denunciou a liderança de Israel por olhar para o poderoso do Egito à procura de libertação ao invés de olhar para Deus, ele escreveu: "Quando o Senhor estender a sua mão, cairão por terra tanto o auxiliador como o ajudado, e ambos juntamente serão consumidos" (Is 31.3). O NT insiste que quem quer que se exalte a si mesmo será humilhado (Mt 23.12; Lc 14.11; 18.14) e Paulo insiste que era uma lição espiritual saber como ser humilhado e também ser honrado (Fp 4.12).

H. L. Drumright Jr.

HUMOR. O humor pode ser definido como uma mudança engraçada de comportamento que resulta em jocosidade. Ele envolve uma percepção dos elementos incongruentes ou cômicos da vida, e uma habilidade que não consiste simplesmente em apreciar esses elementos, mas em comunicá-los de forma que outros também se dêem conta desses fatores divertidos. Geralmente não exige muita sutileza e sim sagacidade, o que é marcado pela expressão completa do intelecto em relação a algo de pequena importância que vem a produzir um resultado incisivo, cáustico, ou simplesmente divertido. O humor é normalmente mais genial, simpático e agradável do que a sagacidade, pois uma vez que o último é principalmente um exercício intelectual, é freqüentemente de um caráter sutil, frio e analítico, carente da graça que nos faz rir do assunto. O humor e a sagacidade são semelhantes, contudo, ao serem freqüentemente associados com valores morais como a verdade e a virtude. O humor é um dos principais antídotos ao orgulho pessoal.

1. A origem do termo
2. O humor oriental
3. O humor no AT e na Apócrifa
4. O humor no NT

1. A origem do termo. A origem do termo está no latim, *umor*, que em sentido geral significa "umidade" ou "vapor". Na fisiologia medieval o termo era usado para designar os quatro principais fluidos corporais (o sangue, a fleuma, a bílis amarela e a bílis negra), cujo equilíbrio no corpo, acreditava-se, determinava as qualidades físicas e mentais, assim como a disposição, do indivíduo em questão. A bílis negra (cólera negra) produz a melancolia, ao passo que a bílis amarela resulta em uma disposição mais alegre. O termo humor era encontrado freqüentemente nos escritos do séc. 16 no sentido de capricho ou de extravagância, embora ao partir do século seguinte o significado tenha sido ampliado para abranger a qualidade da ação, fala ou escrita que excitasse divertimento, e a faculdade de perceber e transmitir o que era lúdico ou cômico. Em sua forma mais desenvolvida o termo foi aplicado ao tratamento cômico de um assunto, em forma escrita ou oral.

2. O humor oriental. Como em muitas outras áreas da vida, a atitude oriental em relação a um assunto como o humor é bastante diferente da dos países ocidentais. A julgar pela literatura, a vida no antigo oriente parece ter sido uma questão deprimentemente insegura, e se alguma vez as

circunstâncias produziram algo parecido com o tipo de comédia da TV ocidental moderna, não se deu destaque a isso nos registros escritos. Ainda mais, tais coisas se restringiam a ocorrências periódicas e a produzir um resultado puramente cômico, quando não intencional. Uma das pilhérias mais antigas que o homem conhece parece ser originária da Mesopotâmia, antes da próspera 3ª dinastia de Ur (c. 2150-2050 a.C.), e perpetuada em algo que se aproxima da seguinte conversa: "— Quem era aquela dama com quem te vi na noite passada? — Não era uma dama, era minha mulher." Em geral, as condições da vida antiga raramente permitiam uma alegria completa, e muitos risos sem dúvida ocorriam sob a influência do álcool, quando assuntos e alusões indelicadas provocavam um rouco divertimento.

Na época em que a vida de Jó prosperava, parece que ele era uma pessoa alegre e divertida (Jó 29.24), mas à parte da alegria do nascimento (Gn 21.6) e da risada feliz de uma criança brincando, o escárnio e a zombaria parecem ter sido amplamente usados para fazer rir (Jó 22.19; Sl 22.7; 52.6, etc.) Assim, quando Deus se ri de alguém, isso invariavelmente envolve uma situação ridícula (Sl 37.13; 59.8, etc.)

Pelo fato de não haver nenhuma evidência da autoconsciência ocidental na relação entre homem e mulher no oriente, as piadas sobre sexo aparecem pouco no humor oriental, embora comentários indelicados sobre as funções sexuais ocorressem nas conversas periodicamente, o que era inevitável. Em geral os hebreus tinham uma curiosa modéstia a respeito do sexo, freqüentemente se referindo à genitália masculina por meio de eufemismos como "mãos" e "pés". Para os orientais, sexo tinha o significado da prática, e o mesmo ocorria com a religião. Para os supersticiosos mesopotâmios não poderia haver qualquer pensamento de humor associado com a religião, e isso está em um contraste evidente com a atitude ocidental moderna de desenhar caricaturas mostrando dois anjos, um dos quais diz ao outro: "Eu não me importo de ser tão ignorado; são das terríveis histórias que contam de nós que eu não gosto". Pelo fato de o humor e a sagacidade estarem relacionados no pensamento ocidental a determinados valores absolutos, é inevitável que assuntos religiosos como Deus, os santos, o céu e o inferno devam ser mencionados em um contexto jocoso. Para os orientais, contudo, e não menos para os hebreus, as crenças, os costumes, as obrigações e outros assuntos religiosos simplesmente não admitiam nada exceto as mais sóbrias interpretações.

3. Humor no AT e na Apócrifa. O humor oriental parece enquadrar-se melhor na categoria da sagacidade, uma vez que há normalmente um grau de sutileza intelectual presente na situação. Provavelmente a forma literária mais comum relativa à sagacidade é a *paronomásia*, ou jogo de palavras, que era um dos artifícios favoritos dos poetas (*veja* POESIA HEBRAICA), embora não fosse o único. De acordo com uma estimativa existem mais de quinhentos jogos de palavras no AT, obviamente podemos fornecer apenas alguns exemplos. A força da paronomásia reside na seriedade com a qual os orientais normalmente tratam as palavras. Dessa forma, em Gênesis 2.7, o "homem" (*'ādām*) foi formado a partir da terra (*'adāmāh*), um trocadilho que evidencia a natureza terrena do homem, enquanto que em Gênesis 2.23 o termo "mulher" (*'ishshah*) foi dado para a criatura retirada do homem (*'sh*). A "costela", supostamente utilizada no processo, a qual suscitou notáveis manifestações de humor, é na verdade uma má compreensão do termo hebraico *sēlā'*, que deveria ser traduzido como "um aspecto da personalidade". Em Gênesis 3.20 há uma brincadeira com o nome de Eva (*hawwāh*), a mãe de todos os viventes (*ḥāy*). A história da Torre de Babel (*bābel*) relaciona esse nome ao termo "fala ininteligível" (*bālal*) ocasionado pela confusão das línguas (Gn 11.9); outros trocadilhos semelhantes ocorrem nos nomes que aparecem nas narrativas sobre os patriarcas. Assim, Abrão e Abraão baseiam-se em *'āb*, "pai"; o nome de Esaú sugere "cabeludo" (25.25); Edom é similar à palavra "vermelho" em hebraico (25.30); Manassés pode indicar "esquecimento" (41.51), e Efraim pode ser um jogo de palavras com o verbo "ser frutífero" (41.52). As narrativas sobre Sara têm aspectos cômicos também, como, por exemplo, no embaraço de ter sido surpreendida enquanto escutava atrás da porta (18.10) e, subseqüentemente, passando pela experiência de na velhice dar à luz um filho, o que deve ter produzido o sorrizo intencional, e talvez até mesmo alguns comentários maliciosos acerca da virilidade. O filho de Sara recebeu um nome que lembrava a mãe de sua risada prematura (18.12), e se Isaque ("aquele que ri") pudesse receber a alcunha moderna de palhaço, a risada seria por causa de Sara afinal. Contudo, se Isaque fosse um bebê franzino e delicado, como geralmente é o caso com os filhos de pais de idade avançada, a experiência de criá-lo até a época de desmamá-lo já seria um enorme contentamento.

Os trocadilhos foram mais vigorosamente desenvolvidos pelos profetas, que os usaram com o

implacável efeito de proclamar o destino da nação desobediente de Israel. Assim, Amós (5.5) falou que Gilgal iria para o exílio (*gālāh*), e uma nota escatológica foi dada no jogo de palavras entre "fruta de verão" (*qayiṣ*) e "o fim" (*qeṣ*), onde a figura literária é ainda mais marcante pela idéia de que a fruta amadureceu demais (8.2). Oséias (8.7) também usou eficazmente a paronomásia para mostrar que o "não dará farinha" (*qamāh*) seria o mesmo que "não dará fruto" (*qemah*). O estilo tremendamente literário de Isaías fornece em si mesmo um admirável jogo de palavras; em Isaías 5.7, onde o Senhor esperava encontrar julgamento (*mishpāt*) mas encontrou matança (*mispāh*), e ao buscar justiça (*sedāqāh*) encontrou apenas um clamor (*seʿaqāh*). Novamente, Isaías (34.14) fala das bestas-feras (*siyy'm*) que encontram hienas (*iyy'm*), e de uma mulher desamparada (*ʿazubāth*) e triste de espírito (*ʿaṣībath*) (Is 54.6). Encontramos um tom de desagravo em Jeremias 2.12: "Espantai-vos (*s"mmû*) disto, ó céus (*shāmayim*)", embora a compaixão era a base do argumento, "Voltai (*shûbû*), ó filhos rebeldes (*shôbhābh'm*), eu curarei as vossas rebeliões (*meshubhōth*)." Devido à semelhança entre algumas formas da poesia hebraica "ver" e "temer", ocorrem vários jogos de palavras (Zc 9.5), "Ascalom o verá (*tēne'*) e temerá (*têrāʿ*)".

Do que dissemos fica evidente que relativamente poucos dos trocadilhos que ocorrem no AT se enquadram naquilo que modernamente entendemos por humor, embora todos eles sejam inegavelmente geniais. A sátira, uma forma de humor que normalmente tem um objetivo didático ou moral, pode ser vista na observação que aparece em Jó 12.2, "Na verdade, vós sois o povo, e convosco morrerá a sabedoria", que é eterna em suas implicações. Poderíamos incluir entre as passagens do AT que podem ser interpretadas de forma humorística: a negociação de Abraão com Deus (Gn 18.22,23), a morte que Eúde deu ao gordo rei Eglom por meio de uma espada (Jz 3.15-27), a morte de Abimeleque pelas mãos de uma mulher (9.50-54), a maneira sarcástica e satírica com que Elias ridicularizou os profetas de Baal no Monte Carmelo (1Rs 18.26-29), a ironia de Hamã que, sem querer, tornou-se o motivo da promoção de seu inimigo (Et 6.1-11), e o fato de o próprio Hamã ter sido enforcado no cadafalso que ele mesmo mandara construir (5.14-7.10), a mulher rixosa (Pv 21.9; 25.24), a zombaria de Miquéias (Mq 2.6-7,11) e o sarcasmo de Naum em relação a Nínive (Na 3.1-19).

A paronomásia em Apocalipse se perde sobremaneira nas traduções, embora em Susana [acredita-se que este livro, que aparece como apêndice ao livro de Daniel nas versões católicas, seja uma tradução grega, apesar de haver nele vários jogos verbais (N. do T.)] dois pungentes jogos de palavras relacionam a sorte dos anciãos aos nomes das árvores que usaram como testemunho: "debaixo de um lentisco (*schinôn*)... Deus... te partirá ao meio (*schisei*) (tr. do Pe. Figueiredo [Dn 13.54,55]), e "debaixo de um carvalho (*prînon*)... [Jerônimo conserva o jogo de palavras na Vulgata ao verter *schinos* e *schisei* respectivamente por *sub schino* e *scindet te.* (N. do T.)] o anjo do Senhor está esperando com a espada na mão, para te cortar (*prisai*) pelo meio (13.58,59). Outros exemplos de humor são encontramos em Judite 12; 13, em que Holofernes é enganado pelo ardil feminino, e em Bel e o Dragão 19-22, com a descoberta das fraudes dos sacerdote, e em 23-28, com a invasão do grande dagão (nas edições católicas, o livro de Bel é também um apêndice ao livro de Daniel, cap. XIV [N. do T.]).

4. Humor no NT. Como se podia esperar, os conceitos semitas de sagacidade, ao contrário do mais mundano e grosseiro característico do humor grego, são encontrados com freqüência no NT, embora, como acontece em Apocalipse, eles estejam sujeitos a desaparecer ao serem traduzidos por formas gregas. Dessa forma, o aramaico preservou um jogo de palavras que não é encontrado no grego ou nas demais VSS: "Ela dará à luz um filho e lhe porá o nome de Jesus (*yehôshûaʿ*), porque ele salvará (*yāsaʿ*) o seu povo dos pecados deles" (Mt 1.21). Algumas formas espirituosas, contudo, refletem-se no grego como trocadilhos engraçados (6.16), o qual poderia ser traduzido, talvez, por "porque desfiguram o rosto (*'aphanizousin*) com o fim de parecer (*phanōsin*) aos homens que jejuam". Um jogo de palavras mais familiar pode ser encontrado em 16.18 entre Pedro (*Petros*) e pedra (*petra*). O nome de Cristo ("o ungido") reflete-se (2Co 1.21) no verbo *chrisas* (nos comissionou). O que foi obviamente planejado como uma observação humorada, e que é o único exemplo no NT de uma piada sobre "mulherzinha", foi a menção de Cristo ao homem que "desposou uma mulher" para que não pudesse ir à festa quando fosse convidado (Lc 14.20). Esse comentário, quando acompanhado por um sorriso, deveria trazer um toque de alívio cômico ao que, de outro modo, seria uma situação profundamente séria. Outros exemplos de passagens do NT com implicações cômicas incluem o contraste ridículo entre o

argueiro e a trave (Mt 7.3-5), a maneira como Cristo derrota os fariseus na questão da efígie de César (Mc 12.13-17), os saduceus a respeito da relação entre a mulher que enviuvou várias vezes e seus maridos na ressurreição (12.18-27), o procedimento ridículo que seria filtrar um inseto do vinho e deixar passar um camelo (Mt 23.24), e o sentido duplo que aparece na frase de Paulo "é melhor casar do que viver abrasado" (1Co 7.9) na qual ele pode estar citando um provérbio popular. Ao contrário do costume moderno, a sogra era tratada com respeito e carinho (cp. Mc 1.30,31), e nunca foi assunto para humor na Bíblia.

BIBLIOGRAFIA. D. Zuver, *Salvation by Laughter* (1933); F. Rosenthal, *Humor in Early Islam* (1956); W. F. Stinespring, IDB, II. 660-662.

R. K. HARRISON

HUNTA (חמטה). Uma cidade na região montanhosa, mencionada na relação de cidades da tribo de Judá (Js 15.54). Sua localização é desconhecida.

HUPÁ (חפה). Um dos descendentes de Eleazar e Itamar, filhos de Arão. Hupá obteve a 13º divisão do serviço sacerdotal quando Davi organizou o Tabernáculo (1Cr 24.13).

HUPIM. Forma variante de Hufã. Hupim aparece três vezes na tradução de Almeida (Gn 46.21; 1Cr 7.12,15), enquanto Hufã aparece apenas em Números 26.39. (N. do T.).

HUR (חור). Várias etimologias são sugeridas para esse termo. Como um epônimo ou gentílico provavelmente está mais relacionado com a tribo dos horeus ou hurritas (q. v.), חרי em hebraico (Gn 14.6, et al.). Quando se trata de nome próprio de pessoas várias origens são possíveis: do acadiano *hīru*, como um "filho", "filho homem". O termo, todavia, é raro, e apenas uma lista lexica o relaciona como outras palavras para "filho". Seu uso em Nuzi e nas províncias da Acádia indica provavelmente um hipercorístico antigo como "filho de, filho querido de (nome divino)". Uma outra proposta relaciona o termo com a divindade egípcia *Horus*, *Hor* em egípcio, mas esses nomes não eram comuns na região da Síria e Palestina. No total cinco pessoas no AT têm esse nome. 1. Um homem importante de Israel que ajudou Arão a manter erguidas as mãos de Moisés, em Refidim, para que os israelitas pudessem vencer os amalequitas (Êx 17.10-13). Ajudou no governo das tribos durante a ausência de Moisés no Monte Sinai (24.14).

2. Um homem de Judá que construiu o Tabernáculo juntamente com outros artesãos; era descendente de Calebe (31.2; 1Cr 2.19; et al.). Ele também é mencionado como sendo o avô de Bazalel. A tradição judaica faz dele marido de Miriã, e isso é relatado por Josefo em sua narrativa sobre o Hur citado acima (em 1) (Jos. *Ant.* III, 54). Ele dá o nome como grego Οὖρ, ao passo que a LXX grafa Ωρ. Outras tradições rabínicas fazem desse homem filho, e não marido, de Miriã.

3. Um rei midianita assassinado juntamente com Balaão e quatro outros governantes. Era um dos oficiais do rei amoreu Seom (Nm 31.1-8; Js 13.21).

4. Um dos doze oficiais que Salomão colocou em um distrito de Efraim, para suprir o palácio de alimento. A KJV confunde o patronímico com o nome do pai, que deveria ser Hur.

5. Co-governante ao lado de Neemias. Seu patronímico era "filho de Hur" (Ben-Hur, "filho da pureza", em 1Rs 4.8). Seu nome é dado como Refaías, que ajudou na reconstrução dos muros em torno de Jerusalém. A dificuldade demonstrada nas transliterações gregas e as pequenas variações do nome no AT tendem a demonstrar que se tratava de um nome de origem estrangeira, e talvez significasse simplesmente "de ancestral horeu".

W. WHITE JR.

HURAI. *Veja* HIDAI.

HURÃO (חורם). 1. Neto de Benjamim (1Cr 8.5).

2. Rei de Tiro, aliado de Davi e de Salomão (2Cr 2.3,11,12; 8.2; 9.10,11). Também chamado de Hirão (2Sm 5.11; 1Rs 5.1 até 10.22, várias vezes; 1Cr 14.1).

3. Um artífice de Tiro empregado por Salomão (2Cr 2.13; 4.11,16); é chamado de Hirão em 1 Reis 7.13,40,45; 2 Crônicas 2.13; 2 Crônicas 4.16. A ARA e a NVI o chamam de Hirão-Abi (na ARC aparece Hurão Abiú), que significa "Hirão é meu pai". As VSS brasilerias usam Hirão (ARA e NVI), Hurão (ARC), Hiram (BJ). Hirão-Abi pode ser uma forma mais completa de se escrever esse nome. A discrepância entre os nomes Hurão e Hirão é devida à similaridade entre as letras hebraicas ו (vau = v, w, u) e י (yode = i, y).

E. RUSSELL

HURI (חורי). Um gadita, filho de Jaroa e pai de Abiail (1Cr 5.14). Viveu em Basã ou Gileade.

HUSÁ (חושה). Cidade localizada na região montanhosa de Judá (1Cr 4.4); ou o nome de uma pessoa de Judá; ou nome de uma família.

HUSAI (חושי) 1. Um arqueu do território a oeste de Betel (Js 16.1,2) que ocupou um cargo de confiança na corte de Davi, e chamado de "amigo do rei" (1Cr 27.33). Quando Absalão se rebelou, Husai correu a se juntar ao rei em fuga, mas Davi pediu-lhe que voltasse para Jerusalém e fingisse que estava do lado de Absalão, com o objetivo de que ele, Husai, pudesse dissipar o conselho de Aitofel, conselheiro de Davi que ficou do lado de Absalão (2Sm 15.32-37). Aitofel e Husai aconselharam Absalão em como derrotar Davi (2Sm 16.15-17.4), mas Absalão seguiu o conselho de Husai. Husai, então, enviou um recado para que Davi escapasse pelo Jordão (2Sm 17.15-22). Quando Aitofel descobriu que o conselho que dera não foi seguido, enforcou-se (2Sm 17.23).

2. Em 1 Reis 4.16, "Baaná, filho de Husai, em Aser e Bealote", Husai é o pai de um dos doze oficiais que faziam provisão para a corte do rei Salomão. Pode ser o mesmo Husai mencionado acima, mas as indicações geográficas indicam que isso é pouco provável.

E. Russell

HUSÃO (חשם, Gn 36.34,35; חושם, 1Cr 1.45,46). Rei de Edom da região dos tematitas, descendentes de Esaú (Gn 36.34,35).

HUSATITA. Habitante de Husá.

HUSIM (חשם, חשים). 1. Filhos de Dã (Gn 46.23) chamados de suamitas (Nm 26.42).

2. Filhos de Aer da tribo de Benjamim (1Cr 7.12).

3. Uma das esposas de Saaraim da tribo de Benjamim (1Cr 8.8,11).

HUZABE (חצב). Termo que aparece na KJV e ARC em Naum 2.7. Fora do contexto a forma é facilmente entendida como o Hofal perfeito do verbo נצב, que significa "está estabelecido, decidido ou determinado", cp. o particípio dessa raiz do mesmo verbo em Gênesis 28.15 (מצב). No contexto, todavia, é extremamente difícil. Tomado como um verbo, seu significado se ajusta a sentença com extrema dificuldade (sem recorrer a etimologias forçadas), pois deixa Naum 2.7 sem um sujeito. (Os verbos no versículo 7 são femininos e não existe substantivo feminino no contexto que possa exercer a função de sujeito. As palavras "portas" e "palácio" no versículo 6 são masculinas em hebraico.) Se for tomado como substantivo, seu significado pode ser apenas conjecturado. Foram dadas várias sugestões, a maioria delas relacionando o termo, por meio de várias etimologias, à rainha assíria ou à cidade de Nínive (e.g., a Targum traduz por מלכתא, "a rainha", e a RSV por "sua [Nínive] meretriz"). Outros sugerem um nome próprio assírio, talvez o da rainha, mas nenhuma etimologia assíria foi sugerida. O texto pode estar corrompido. A ARA usa "cidade-rainha" ligando o termo a Nínive; a NVI emprega "a cidade" com a mesma relação; e a BJ traz "a Beleza" (v. 8), não ficando claro a que se relaciona.

F. W. Bush

I

IBAR (יִבְחָר, *Deus escolhe*). Um dos filhos de Davi, nascido em Jerusalém (1Cr 3.6; 2Sm 5.15). Tudo o que se sabe sobre ele é que sua mãe era uma esposa, não uma concubina, de Davi.

IBDAS (יִדְבָשׁ, *mel*). Homem de Judá, um dos filhos do pai de Etã (1Cr 4.3).

IBEX (יְעֵלִים, *cabra, cabra montês. Veja* CABRA MONTÊS.) 1. Todas as ocorrências ressaltam o fato de que se trata de um animal montês. A associação entre cabras monteses e cabritos (Jó 39.1) indica que são semelhantes e relacionados. O incidente descrito em 1 Samuel 24.1ss. ocorreu em En-Gedi (Fonte do Cabrito), onde há hoje um santuário para animais selvagens sobretudo para a preservação do ibex da Núbia, nas colinas onde sempre viveu. Todos os pontos parecem confirmar essa identificação. Esse ibex é do mesmo tamanho que o bem conhecido ibex alpino, ou cabrito montês, da Suíça e Itália, com os chifres mais delgados, mas acentuadamente estriados. A cor, em geral, é cinza, tornando-se mais castanha no inverno. Como a maioria das cabras, ela pasta e come o dia todo. Está confinada às montanhas a leste do Nilo, no Sinai e sul da Arábia, com alguns grupos remotos em Israel e talvez Jordânia.

2. (דִּישׁוֹן; *cabra montês* ARA, ARC; *bode montês* NVI e *cabrito montês* BJ, apenas em Dt 14.5). Para uma discussão mais aprofundada, *veja* CABRA.

G. S. CANSDALE

ÍBIS (ינשוף, Lv 11.17; *íbis* ARA e BJ; *corujão* NVI; e *coruja* ARC). Tradução baseada em versões mais antigas (LXX e Vulgata); em duas outras, a tradução é *coruja* (Dt 14.16; Is 34.11). A raiz da palavra pode significar aquele que surge do pó ou aquele que assobia. Nenhuma dessas duas características se ajusta à íbis, nem o fato de que o lugar onde Isaías se encontra seja desolado (Is 34.11). A tradução "coruja" é muito mais plausível. A íbis "sagrada" já era conhecida dos israelitas desde o Egito, onde essa ave era considerada uma divindade, mas não foi levada para a Palestina. Outra espécie, a íbis brilhante, é uma ave migratória pouco comum na região.

G. S. CANSDALE

IBLEÃO (יבלעם). Cidade cananéia (Jz 1.27) na parte sul do Vale de Jezreel, guardando uma das quatro ou cinco passagens na *Via Maris*, vindo da Planície de Sarom. O nome parece ser um atrônico e já havia sido registrado no séc. 15 a.C., na lista de Tutmés III das 119 cidades cananéias, da qual o nº 43 é *Ybr'm*, Ibleão.

A desconcertante referência que aparece em Josué 17.11 de que "em Issacar e em Aser tinha Manassés a Bete-Seã e e suas vilas, e Ibleão..." foi esclarecida por Y. Kaufmann. De acordo com ele, a tradução não deveria ser *em* Issacar e *em* Aser, mas *ao lado* dessas cidades, ou *além* delas, ou ainda *na* fronteira dessas duas tribos.

Acazias, rei de Judá, foi morto por Jeú quando fugia em um carro na encosta de Gur, que está junto a Ibleão (2Rs 9.27). Em 2 Reis 15.10 a frase "diante do povo" é inadequada, e alguns a corrigiriam por "em Ibleão", baseando-se no texto da LXX de Lagardiana, fazendo assim de Ibleão novamente um lugar infame, como o local do assassinato do rei de Israel, Zacarias, por Salum.

Parece plausível considerar a cidade levítica de Bileã, que aparece em 1 Crônicas 6.70, como sendo Ibleão.

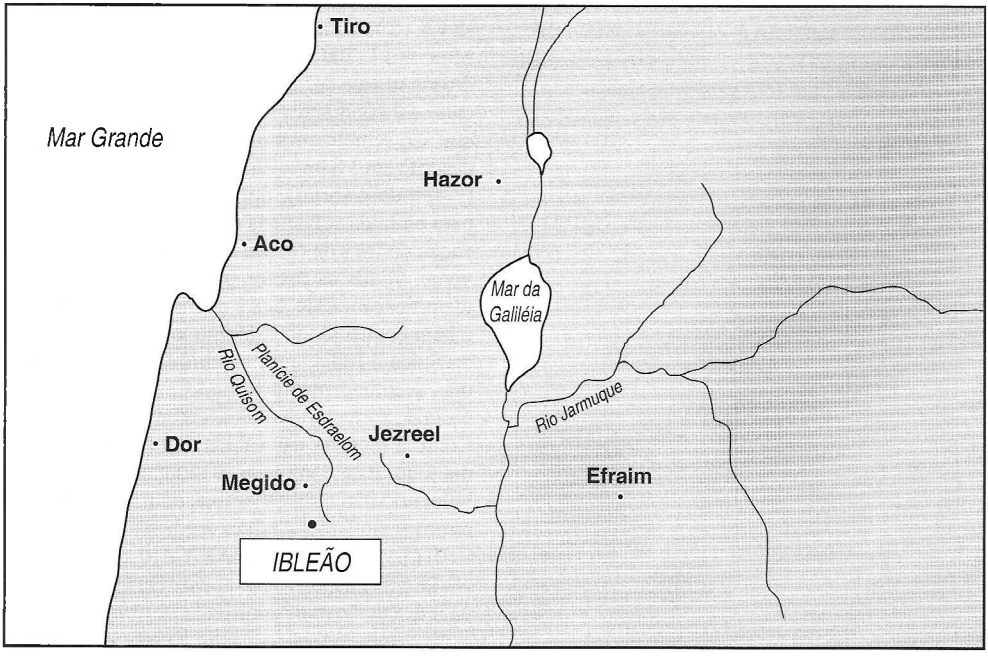
Ibleão é hoje a cidade de Khirbet Bil 'ameh, ao Norte de Siquém, a 16 km a sudeste de Megido.

BIBLIOGRAFIA. Y. Kaufman, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine* (1953), 36-40; Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967), 148, 269, 270.

W. C. KAISER JR.

IBNÉIAS (יבניה, *Deus constrói*). Benjaminita, filho de Jeroão; foi um dos que voltaram do exílio na Babilônia (1Cr 9.8). (BJ, "Joabnias").

IBNIJAS (יבניה, *Deus constrói*). Benjaminita, pai de Reuel (1Cr 9.8). Nome escrito em hebraico com



as mesmas consoantes de Ibnéias. (BJ, "Jebanias"; NVI, "Ibnias").

IBRI (עברי). Levita merarita, filho de Jaazias (1Cr 24.27), que viveu na época de Davi (BJ, "Hebri").

IBSÃ (אבצן, *rápido, ligeiro* [?]. BJ, "Abesã"; ARC, usa "Ibzã"). Um dos juízes menores (Jz 12.8-10), que julgou Israel por sete anos. Além disso, três outros fatos são conhecidos: ele era proveniente de Belém; foi enterrado ali e teve trinta filhos e trinta filhas, para quem providenciou igual número de maridos e mulheres do exterior.

O termo hebraico para juiz é semelhante àquilo que entendemos hoje por rei. Isso pode ser visto nos paralelismos poéticos que aparecem tanto nos textos ugaríticos do séc. 14 a.C., quanto em passagens bíblicas como Isaías 40.23 e Amós 2.3. As funções que desempenhavam mostram que eram muito mais do que magistrados; eram, primeiramente, "libertadores" (Jz 2.16) e algumas vezes faziam o papel de árbitros (4.4,5; 1Sm 7.15-17).

Josefo (*Ant.* V. vii. 13) afirma que a Ibsã de Belém ficava em Judá, mas isso deve estar incorreto, porque essa Belém normalmente é diferenciada pelo acréscimo das palavras "de Judá" ou "Efrata". Em Josué 19.15 há menção a uma Belém em Zebulom, a qual é, hoje em dia, Beit Lahm, que fica a oeste de Nazaré e ao norte de Megido.

Talvez com base nessa mesma confusão, a tradição judaica identifique Ibsã como o Boaz da história de Rute, fazendo dele ancestral de Davi (Talmude, *Baba' Batra'* 91a).

Keil apresenta bons argumentos com relação à limitação do alcance do governo de Jefté, Ibsã, Elom e Abdom, fundamentalmente com base na situação na Transjordânia, decorrente da opressão amonita. O autor de Juízes faz, primeiro, um breve resumo do assunto tratado em toda essa seção, ao introduzir a ameaça filistina e amonita simultaneamente em Juízes 10.7-9. Em seguida, ele elimina tão rapidamente quanto pode aquilo que não faz parte do escopo do seu tema real nos capítulos 11 e 12, ficando livre para falar dos filisteus, que são a sua principal preocupação no capítulo 13 e o tema que leva a narrativa ao seu objetivo real. Por conseguinte, os quarenta anos da opressão filistina cobrem o mesmo período e vão além dos trinta e um anos dos quatro juízes convocados pelo povo transjordaniano (Jz 12.5ss.).

A enorme família e a referência especial a esses casamentos realizados no exterior indicam a riqueza e a condição social de Ibsã.

BIBLIOGRAFIA. M. Noth. *IPN* (1928), 226, nº 1; C. F. Keil, *Joshua, Judges, Ruth* (1956, reimpressão), 276-292, 397, 398; C. Gordon, *Before The Bible* (1962), 195-300.

W. C. Kaiser Jr.

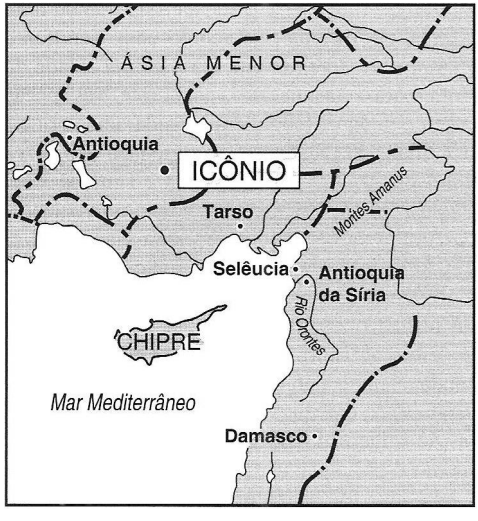
IBSÃO (יבשם, *perfumado*). Descendente de Issacar, da família de Tola (1Cr 7.2; BJ, "Jebsem").

ICABODE (אי־כבד, *onde está a glória?* ou *sem glória*). Nome dado ao filho de Finéias, um dos filhos maus de Eli, pela mãe de Icabode, quando o deu à luz em seu leito de morte. Notícias chegaram da batalha de Afeque, de que os filisteus tinha matado Hofni e Finéias e capturado a Arca da Aliança do Senhor. Quando Eli ouviu essas trágicas notícias, caiu para trás e quebrou o pescoço. A esposa de Finéias, ao ouvir que seu marido e sogro tinham morrido e que a Arca da Aliança tinha sido levada embora, imediatamente entrou em trabalho de parto. Desanimada, deu ao filho o nome de Icabode, dizendo "foi-se a glória de Israel" (1Sm 4.19ss.). Icabode aparece mais tarde em 1 Samuel 14.3 com o filho de seu irmão, chamado aqui de Aías, e depois Aimeleque, o homem que permaneceu ao lado de Saul e seus seiscentos homens em Gibeá.

W. C. Kaiser Jr.

ICÔNIO (Ικόνιον). Cidade da Ásia Menor, hoje Konya, na Turquia. De acordo com Xenofonte (*Anábasis* 1.2 19), Icônio era a última cidade da Frígia para o viajante que ia para Leste. Nas épocas grega e romana, Icônio era considerada a principal cidade da Licaônia. É mencionada três vezes em Atos (cap. 13, 14 e 16) e em 2 Timóteo 3.11. Paulo e Barnabé alcançaram Icônio provenientes da Antioquia da Pisídia, em uma viagem de c. 130 km, eles seguiram a rota que os levaria pela Cordilheira do Sultão, e de 80 a 100 km através do planalto central pela grande estrada oriental de Éfeso ao Eufrates. O planalto gálata é alto e saudável, mais parecidas com as grandes estepes asiáticas do que qualquer outra parte da península. As origens da cidade se perdem na história. Icônio é provavelmente uma palavra de origem frígia, mas foi criado um mito para dar-lhe um

significado grego. Diz a lenda que o Rei Nanacos, o Metusalém frígio, profetizou que haveria um dilúvio quando ele morresse. O rei conclamou seu povo ao arrependimento e súplica; e por causa disso (a partir de evidências retiradas de Herondas, o escritor de peças cômicas do 3º séc. a.C.) a expressão "o pranto pelo dia de Nanacos" se tornou um provérbio. O aviso foi em vão. A enchente veio como havia sido profetizada e, quando as águas baixaram, Prometeu e Atena refizeram os homens por meio de imagens moldadas no lodo, nas quais a vida foi soprada. O termo grego para "imagem" é *eikon*, ou *ikon*, em sua forma moderna; daí, Icônio. Essa história é um típico "mito etiológico", ou seja, uma história que é inventada para explicar um fato. Outra lenda semelhante está relacionada ao nome de Perseu e uma "imagem" das Górgonas apresentada a ele. A história da enchente não indica influência judaica. A região estava de fato sujeita a inundações. Voltando do mito para a história, podemos dizer com certeza que uma antiga cidade frígia foi transformada em uma cidade grega pela colonização. Roma escolheu Listra e Antioquia como suas fortalezas, mas Icônio, apesar de se tornar uma colônia romana sob Adriano, permaneceu predominantemente grega em sua característica e, de certa maneira, resistente à influência romana. Cláudio, por exemplo, deu certa atenção à organização da área, que era rica e fértil, e concedeu a Icônio a honra de incorporar seu nome. Claudicônio, todavia, como Londonderry (N. do T. O distrito de Doire, na Irlanda do Norte, recebe o prefixo London [a capital inglesa] tornando-se Londonderry.), que recebeu um prefixo de maneira semelhante, rapidamente deixou suas sílabas honoríficas. O nome composto era uma curiosidade de cunhagem, um terreno no qual essas formalidades de nomenclatura muito comumente encontravam lugar e se perpetuavam. Como cidade do centro gálata da Ásia Menor, Icônio compartilhava a fortuna da região. No 3º séc. a.C., a cidade caiu sob o domínio dos monarcas selêucidas da Antioquia da Síria, e na metade do 2º séc. foi provavelmente dominada por gauleses intrusos, que mais tarde se confinaram às terras altas do norte da região. Depois de aproximadamente uma geração sob essa subserviência, Icônio foi conquistada pelos reis do Ponto, para ser libertada como um gesto político durante as guerras de Mitríades com Roma. Em 39 a.C., Marco Antônio passou a cidade para Polemão, rei da Cilícia da Trácia, e três anos mais tarde para Amintas, que se tornou rei da Galácia em uma época de descontrole e contínuas alterações. Após a morte de Amintas, com a organização da província da Galácia, Icônio tornou-se mais uma vez uma unidade independente dentro da estrutura provincial. Como cidade grega, Icônio era governada por uma assembléia de cidadãos. O grego era a língua de seus documentos públicos. Mesmo quando o nome de Claudiocônio foi usado em suas moedas, esse nome apareceu em sua forma grega *Klaudioconium*. Era um lugar muito bonito, um centro natural de atividade humana como indicam seus remanescentes em tempos modernos. Trezentos e vinte quilômetros quadrados de planície fértil a rodeiam; essas planícies são frescas, bem irrigadas e arborizadas. Ramsay chama Icônio de a Damasco da Ásia Menor, abençoada, como a grande cidade da Síria, com água, um bom clima e a prosperidade que acompanha essas duas coisas.





Moedas de Icônio (1° séc. a.C.).
A da esquerda mostra Zeus com cetro e raios;
a da direita mostra Palas Atenas, deusa da cidade,
segurando uma lança na qual há uma
serpente enrrolada. © *U.A.N.T*

O primeiro impacto do cristianismo em Icônio provocou grave oposição. A história de Paulo e Tecla, composta no 2º séc., embora seja fictícia, contém em seu cerne a verdade das tribulações do apóstolo Paulo e seus primeiros convertidos. Escrevendo de Roma para Timóteo, durante seu último cativeiro, vinte anos mais tarde, Paulo ainda se lembrava da provação pela qual passou na cidade frígia. Os alicerces de Paulo, contudo, permanecem firmes, e a igreja de Icônio, cuja presença e atividade contínua podem ser evidenciadas pelas numerosas inscrições cristãs que apareceram do 3º séc. em diante, parece ter triunfado sobre as tentativas, de sua ala judaizante, de corromper a simplicidade de sua doutrina. Foi por causa dessa agressão que Paulo escreveu a Epístola aos Gálatas.

E. M. Blaiklock

IDADE, IDOSO (עד, עולם, αἰών, significando: *vida, período de vida, idade, eon*).

1. Como uma expressão de tempo. Embora Platão empregasse αἰών exclusivamente com o sentido de "eterno", este termo e o seu equivalente hebraico nem sempre são empregados desta forma. Em contraste com a palavra grega καιρός, que localiza e especifica um ponto no tempo, como por exemplo, a ocorrência do Segundo Advento, a palavra αἰών, tem a ver mais com a extensão e a duração do tempo (algumas vezes ela é empregada num sentido espacial, como em Hb 1.2, onde é sinônimo de "mundo", embora tal emprego seja raro). No entanto, há uma certa flexibilidade ou ambigüidade neste ponto. Esta extensão ou duração de tempo pode ser limitada



Esta eira fica próxima à cidade de Icônio (moderna Konya), que possui uma história contínua desde os dias de Paulo, e ainda é um proeminente centro de comércio.

e definida ou ilimitada e indefinida. Quando usada no primeiro sentido, pode se referir, por exemplo, à extensão incerta da vida de alguém ("'*lam* em 1Sm 1.22,28; *aiōn* em 1Co 8.13), de duração relativamente curta, embora possa se referir também a períodos bem mais longos, como a idade das colinas e montanhas (Gn 49.26). Há alguns pontos demarcadores envolvidos. Às vezes há uma terminação dupla ou dois pontos de referência. Uma ilustração é a idéia de "presente século" (2Tm 4.10), o qual olha para trás, para a Queda e para a frente, para o Segundo Advento de Cristo. Às vezes há apenas um ponto de referência. O século vindouro começa a partir do Juízo Final, mas não tem *terminus ad quem*, desde que continuará por toda a eternidade.

Quando a qualidade de perpetuidade ou eternidade está envolvida, usa-se o plural intensivo. Evidentemente, perpetuidade é um atributo da Divindade. O Reino de Deus é "um Reino eterno" (Sl 145.13) e ele "traz a justiça eterna" (Dn 9.24). Cristo é o "Rei eterno, imortal, invisível, Deus único", a quem é dada toda "honra e glória pelos séculos dos séculos. Amém!" (1Tm 1.17), e, como afirma a epístola aos Hebreus, ele é "o mesmo ontem, hoje e eternamente" (13.8).

2. Como um atributo humano. A longevidade geralmente é encarada como uma bênção divina, uma recompensa da piedade, e uma indicação do favor de Deus para com aqueles que são fiéis aos seus mandamentos (Jó 5.26). Abraão recebe a promessa de "uma ditosa velhice" (Gn 15.15); longa vida é garantida àqueles que respeitam as autoridades estabelecidas por Deus (Êx 20.12). Não quer dizer que esta bênção de Deus representa isenção de adversidades e dificuldades. Longe disso. A velhice traz seus problemas de saúde debilitada e limitações (Sl 71.9). Eli tinha problemas de visão (1Sm 3.2), assim como Jacó (Gn 48.10) e Aías (1Rs 14.4); Barzilai tinha problemas de audição (2Sm 19.35) e Davi tinha problemas de circulação (1Rs 1.1- 4). Eclesiastes 12.1-5 descreve de forma alegórica a deterioração física decorrente da velhice. A vida se torna um fardo (v. 1); diminuição da visão (v. 2); declínio da força e do vigor físico; perda dos dentes, o que era uma calamidade antes do advento dos dentes postiços (v. 3); insônia (v. 4); acúmulo de medo (v. 5); desvanecimento do desejo e da ambição (v. 5). Em face dessas limitações, porém, há segurança do cuidado e do amor de Deus (Is 46.4) e a antecipação da esperança da glória (Sl 73.24). Davi confessa a presença plena de Deus durante toda a vida quando diz: "Fui moço, e já, agora, sou velho, porém jamais vi o justo desamparado, nem a sua descendência a mendigar o pão" (Sl 37.5). É significativo que o Senhor é descrito não somente como uma criança e como um homem na plenitude do vigor, mas também como alguém de cabelos brancos (Ap 1.14), como para lembrar à humanidade que ele leva em consideração todas as fases da vida.

De acordo com o costume geral do Oriente, o idoso deve ser respeitado e honrado. Esta reverência reflete-se na vida religiosa, como expressão de temor a Deus (Lv 19.32). As cãs devem ser consideradas como honra e não como sinal de debilidade (Pv 20.29). É feita uma advertência de que a falha em honrar os idosos certamente trará males sobre a nação (Is 3.5; Lm 5.12). A falta de humanidade e crueldade que caracterizava os caldeus é mostrada parcialmente na falta de respeito pelos idosos (2Cr 36.17). Não quer dizer que a idade avançada em si mereça honra ou reverência. Deve ser acompanhada de integridade e de uma vida piedosa; o livro de Provérbios vincula uma condição ao afirmar: "Coroa de honra são as cãs, quando se acham no caminho da justiça" (Pv 16.31).

Geralmente se supõe que a experiência é um mestre valioso e que a velhice traz consigo sabedoria e discernimento (Jó 12.20; 15.10; 32.7). O idoso é considerado como depositário de conhecimento (Jó 15.10) e guardião das tradições. Em seu discurso de despedida, Moisés exorta Israel a consultar os pais e os anciãos (Dt 32.7). Roboão cometeu um erro fatal quando menosprezou o conselho dos anciãos. Posições de liderança e de responsabilidade geralmente eram confiadas a homens maduros e experientes. Moisés acatou o conselho de Jetro e nomeou setenta anciãos para ajudá-lo na liderança. Na Igreja do NT o governo era atribuído aos presbíteros, os quais, em virtude da idade, eram chamados de "anciãos".

BIBLIOGRAFIA. O. Cullmann (trad. de F. V. Filson), *Christ and time* (1950), 38-49; J. O. Buswell, *Systematic Theology* (1952) Vol. I, 42-47; J. D. Douglas, "Age, Old age", *NBD* (1962), 18, 19; M. H. Cressey, "Time", *NBD* (1962), 1277, 1278; S. H. Blank, "Age", *IDB*, I (1962), 54, 55; H. Sasse, "Age", *IDB*, I (1962), 54,55; H. Sasse, "Age", *TDNT*, I (1964), 197-208.

J. H. Bratt

IDALA (ידאלה). Cidade de Zebulom, mencionada junto com Sinrom e Belém (Js 19.15). É normalmente identificada com Khibert el-Hawarah, que fica a c. um quilômetro e meio sudeste de Belém.

IDITUN. Forma usada pela BJ para JEDUTUM em 2 Crônicas 35.15..

IDO. 1. (עדא, *oportuno*, *conveniente*, 1Rs 4.14) pai de Abinadabe. Abinadabe era um dos doze oficiais de distrito, de Salomão.

2. (ידו, *amado favorito*, 1Cr 6.21). Levita da família de Gérson, que presumivelmente é a mesma pessoa citada no v. 41 como Adaías (עדיה). Era filho de Joá e pai de Zera.

3. Um príncipe nomeado por Davi para governar sobre a meia tribo de Manassés em Gileade. Ido era filho de Zacarias (1Cr 27.21).

4. Um dos homens culpados por tomar uma esposa estrangeira e que foi obrigado por Esdras a libertá-la (1 Esdras 9.35; Jadai, Ed 10.43).

5. (עדו ou עדוא). Profeta e vidente que serviu como a fonte de material para o cronista que escreveu sobre Salomão (2Cr 9.29), Roboão (2Cr 12.15) e Abias (2Cr 13.22). Em 2Cr 9.29 *Kethiv* é יעדי e *Qere* é יעדו.

6. (אדו, *nobre*, *poderoso* [?]). Chefe de um grupo de Levitas em Casifia, que forneceu levitas e netineus a Esdras como servidores no Templo, após seu retorno do exílio para Jerusalém (Ed 8.17; 1 Esdras 8.45,46).

7. (עדו, *Qere*, de Ne 12.16; עדוא, *Kethib*, de Ne 12.16). Uma das famílias sacerdotais que retornaram com Zorobabel para Jerusalém (Ne 12.4,16). Pelo fato de 12.16 fazer dele o pai de Zacarias, muitos relacionam esse Ido com o do item 8 abaixo.

8. (עדרא), avô do profeta Zacarias (Zc 1.1,7; Ed 5.1; 6.14). Se os acentos hebraicos ligando os termos "Ido, o profeta" (cp. LXX e Vulgata) forem aceitos, então esse Ido não é o mesmo do 7, acima.

W. C. KAISER

IDOLATRIA (*veja* item 2 sobre as principais expressões hebraicas relativas aos vários aspectos da idolatria no AT; quanto ao NT, εἰδωλολατρεία, de εἶδος, *aquilo que salta aos olhos, está exposto ao olhar*, *aparência exterior*). Em seu sentido mais amplo, idolatria é a adoração de ídolos ou imagens.

1. Idolatria na antigüidade
2. Idolatria no AT
3. Idolatria no NT
4. Por que a idolatria é condenada na Bíblia

1. Idolatria na antigüidade. O homem da antigüidade acreditava que a imagem era a residência de um ser ou força sobre-humana, ou a própria divindade. Os ídolos eram feitos de madeira, pedra ou barro, e algumas vezes de ouro ou prata. Para os hebreus, a idolatria incluía a adoração de qualquer coisa que não fosse Yahweh. Escritores rabínicos consideravam os idólatras como inimigos de Israel. O Talmude afirma que os três pecados capitais eram a idolatria, a impureza e o derramamento de sangue. Era dada precedência à idolatria porque ela implicava negação da revelação, demolindo dessa forma toda a base religiosa e ética de Israel. No NT, o termo tem um significado mais amplo, significando tudo aquilo que possa vir a ocupar o lugar da devoção a Deus.

A idolatria era a personificação do desejo e do pensamento humanos. Os ídolos, embora feitos de muitas formas e tamanhos, realmente representavam a imagem do homem, pois os ídolos expressavam os pensamentos, os desejos e os propósitos do homem. O orgulho do homem levou-o a acreditar mais em si mesmo do que em Deus; por conseguinte, seus ídolos eram de fato expressões de uma adoração de si mesmo (Is 2.8-22). A Bíblia repetidamente descreve o homem como humilhando a si mesmo quando adora aquilo que ele mesmo fez com suas próprias mãos.

A idolatria tem sido praticada desde os tempos primitivos. O antigo mundo oriental era completamente politeísta. Tudo o que ocorria, fosse bom ou mau, era atribuído aos deuses, pois a vida não era separada em categorias religiosa e secular. A natureza e suas forças inexplicáveis foram, provavelmente, as primeiras divindades adoradas pelo homem primitivo. O sol, a lua, as estrelas, o fogo e o trovão eram objetos de adoração, pois o homem não os conseguia explicar e eles pareciam mais poderosos do que ele.

Os diversos deuses da Mesopotâmia, do Egito e de Canaã eram conhecidos pelos israelitas. A Babilônia exerceu maior influência de forma sobre a religião hebraica, do que o Egito ou Canaã. Mesmo o pai de Abraão adorou outros deuses (Js 24.2). Abraão deve ter tido conhecimento do culto da deusa-lua Sin. Seus contemporâneos construíram templos e zigurates impressionantes em homenagem à deusa-lua. Não é inconcebível que o próprio Abraão tivesse sido um adorador das divindades babilônicas, antes que Deus o convocasse para deixar seu lar e sua terra. Sua prontidão em sacrificar seu filho, Isaque, é uma evidência de que o sacrifício humano aos deuses não era desconhecido do patriarca. Os antigos sumérios acreditavam que o universo era dirigido por um panteão de deuses, sendo os mais impor-



Deus com ornato na cabeça. De Ras Shamra: 2000-1800 a.C. © *L.M.P.*



O deus Marduque em uma peça de lápis-lazúli; da Babilônia: metade do 9º séc. © *S.M.B.*



Apresentação de uma oferenda ao deus El em um monólito do séc. 13, de Ras Shamra. © *N.M.A.*

tantes deles An, Ki, Enlil e Enki, que controlavam respectivamente o céu, a terra, o ar e a água. O panteão mesopotâmico era composto de mais de mil e quinhentos deuses, sendo que alguns dos mais conhecidos eram Samas, Marduque, Sin e Istar. Os deuses da fertilidade eram especialmente honrados. Istar, a deusa do amor, desceu ao mundo inferior à procura de seu marido Tamuz. Nabu era o patrono da ciência e do aprendizado. Nergal era o deus da guerra e da caça.

A antiga religião do Egito era politeísta e complexa. Embora os deuses principais fossem representados em formas humanas, a maioria das várias divindades era representada na forma de um animal, como o deus crocodilo Gobeque e Anúbis, com cabeça de chacal. Havia divindades cósmicas, como Rá, o deus-sol. Osíris (o patrono da agricultura) e Ísis (a contraparte de Astarte) estavam associados com a regeneração. Havia tríades de deuses como Osíris, Ísis e seu filho Horus. Inscrições hieroglíficas, em obeliscos nas tumbas, dão a impressão de que os egípcios tinham milhares de divindades. Acreditava-se que cada aspecto da natureza, animada e inanimada, devia ser habitada por uma divindade. Existia também a possibilidade de uma fusão de deuses, como a de Amom com Rá. O próprio governante era considerado a encarnação de um deus; cada um, enquanto vivo, assumia o nome de Horus, a divindade que vingou a morte de Osíris.

De interesse particular para os estudos bíblicos são os deuses dos cananeus, por causa do sincretismo da religião israelita com o culto cananeu da



Baal, deus do trovão. 1900-1750 a.C. Proveniente de Ras Shamra. © *L.M.P.*

fertilidade. Os cultos da fertilidade eram comuns na Mesopotâmia, no Egito e em Canaã, mas exerciam uma enorme influência sobre os israelitas em Canaã. A principal divindade cananéia era El, o criador da terra e controlador das tempestades, e *Ba'al* (ambos simbolizados pelo touro, como sinal de seu poder procriativo), e a deusa da fertilidade Astarte (a Astarote bíblica). Ela era imensamente popular nos templos e a prostituição era parte legalizada do culto. A consorte de El era Aserá, a deusa-mãe (símbolo da frutificação). Haviam muitas outras divindades cananéias, como Melcarte, Cosar (o Vulcano dos cananeus) e Haurom, o deus pastor. Mote era o deus da morte e da esterilidade.

A religião cananéia era particularmente perigosa para os israelitas por causa de seu apelo aos desejos humanos carnais, sobretudo os sexuais. *Ba'al* e Astarte estavam associados com a fornicação e a embriaguez. A prostituição sacralizada e os vários ritos orgiásticos caracterizavam a religião. Amós afirmou que a participação de hebreus nesses ritos profanava o nome de Deus (Am 2.7). A religião cananéia era uma forma humilhante de paganismo. As passagens de Deuteronômio 7.4 e 20.18 advertem contra os perigos da influência cananéia. Moisés instruiu os israelitas a destruírem todos os habitantes da terra, de forma que os hebreus não fossem tentados a seguir os deuses desses povos (Dt 7.1-5). Eles também foram instruídos a destruir os lugares altos, os postes-ídolos de madeira, os pilares e as imagens esculpidas (12.2,3), os quais estavam associados com os aspectos sexuais dos cultos dos cananeus.

2. Idolatria no AT. A adoração dos ídolos era uma abominação para os protagonistas do monoteísmo hebreu. Eles condenavam como "idolatria" a tendência das pessoas de adotarem os cultos cananeus locais. O AT enfatiza que o pior dos pecados era reconhecer outros deuses além de Yahweh, e fazer imagem ou semelhança deles. O banimento de imagens foi um conceito novo no Antigo Oriente, produzindo até mesmo uma grande luta entre o povo de Israel, que continuamente voltava a adorar imagens.

A etimologia dos principais termos traduzidos por "ídolo" ou "imagem" no AT revela o horror e o desprezo dos escritores bíblicos em relação à idolatria. גלולים, *algo que pode ser girado* (Ez 20.31); און, *aborrecimento, sofrimento* (Is 66.3); אימים, *medo, terror* (Jr 50.38); אליל, *fraco, sem valor, débil* (Lv 19.4); מפלצת, *uma coisa horrível, uma causa de tremor* (1Rs 15.13); עצבים, *causa de sofrimento, algo modelado* (1Sm 31.9). Todas essas palavras expressam a inércia e ausência de uma divindade verdadeira em um ídolo ou imagem.

Um tema recorrente no AT é a situação ridícula daquele que faz um ídolo com as próprias mãos e ajoelha-se diante dele e o venera (Is 44.9-20; Jr 10.2-10; Os 8.5; 13.2; Hb 2.18). O AT também ressalta a falta de poder dos ídolos e deuses dos cananeus. Gideão destruiu o altar de Baal, e o pai de Gideão ridicularizou os irados adoradores (Jz 6.25-32). A imagem de Dagom caiu no chão diante da arca de Deus (1Sm 5). Elias fez pouco caso dos sacerdotes de Baal no desafio no Monte Carmelo (1Rs 18.27).

Pode-se apenas conjecturar a respeito da extensão em que os hebreus participaram dos cultos mais grosseiros no período pré-mosaico. É seguro, contudo, supor que as outras religiões tenham influenciado grandemente os hebreus.

A proibição da idolatria encontrou expressão nos Dez Mandamentos (Êx 20.4), que proibiu a representação de Deus em qualquer forma. O mandamento não era um ataque contra os artistas e escultores, mas contra os idólatras. Adorar ídolos significava prostituir-se com outros deuses; por isso, a idolatria foi descrita como adultério (Os 1.2; 9.1,10; Ez 16.15-17; 23).

Não existiu período na história dos hebreus em que o povo estivesse livre da atração dos ídolos. Raquel levou com ela os terafins (ídolos do lar representados por figuras de argila), quando Jacó e sua família fugiram de Labão (Gn 31.34). Os israelitas adoraram os deuses do Egito durante o tempo em que permaneceram como escravos naquele país e não desistiram deles nem mesmo quando Moisés os conduzia para a liberdade (Js 24.14; Ez 20.8-18; 23.3-8). Eles fizeram um bezerro de metal fundido para adorá-lo, enquanto Moisés tardava em retornar da montanha na qual estava recebendo a lei de Deus (Êx 32). Deus os teria destruído por causa da idolatria se Moisés não tivesse intercedido por eles. Mesmo com a aproximação do fim de sua longa jornada pelo deserto, eles se juntaram aos moabitas para adorarem a Baal (Nm 25.1-3; 31.16). Pouco antes de entrarem na terra prometida, Moisés avisou-lhes para que não fizessem nenhuma imagem ou adorassem outros deuses (Dt 4.15-19; 7.1-5), caso contrário eles morreriam (8.19). Aquele que os incitassem a adorar outros deuses deveriam ser mortos (13.6-16). Deuteronômio 17.2-5 exigia que a pessoa que adorava outros deuses fosse apedrejada até a morte.

Os israelitas não obedeceram à ordem, dada por Moisés, de destruir o povo da terra por

completo; em vez disso, estabeleceram-se no meio desse povo. E eles continuaram a adorar os deuses estrangeiros que haviam trazido consigo do Egito (Js 24.14,15,23) e também se deixaram atrair pelos deuses de Canaã, depois de se estabelecerem na terra (Jz 2.11-13; 6.25-32; *veja também* Juízes 17 e 18). O éfode feito por Gideão tornou-se um objeto de adoração (8.24-27). A natureza exata do éfode (ou vestes sacerdotais, estola sacerdotal ARA) nos primórdios de Israel é imprecisa. Trata-se aparentemente de um traje (1Sm 2.18) vestido por um sacerdote (14.3) e usado em presságios (30.7-18).

O profeta Samuel disse que a subjugação do povo pelos filisteus era devida à sua idolatria e prometeu-lhes que seriam salvos se deixassem seus falsos deuses (7.3,4). O terafim colocado na cama de Davi por sua esposa, Mical, quando este fugia de Saul (19.11-17) tem sido interpretado como um ídolo do lar. Contudo, Albright, baseando-se nos textos de Ras Shamra, afirmou que, em vez de um deus, seria um amontoado de trapos colocados sob as cobertas e dispostos de maneira que se parecesse com um homem dormindo. Os terafins eram usados na adivinhação (Ez 21.21; Zc 10.2), embora esse uso fosse condenado (1Sm 15.23). O AT fala pouco a respeito da idolatria durante o reinado de Davi, mas deve ter florescido durante o reinado de Salomão, pois ele permitiu que suas esposas estrangeiras adorassem os deuses delas, e ele foi, na velhice, induzido a adorá-los também, inclusive o abominável Quemos e Moloque (1Rs 11.1-8). Esse pecado fez com que Deus dividisse o reino depois da morte de Salomão (11.9-13).

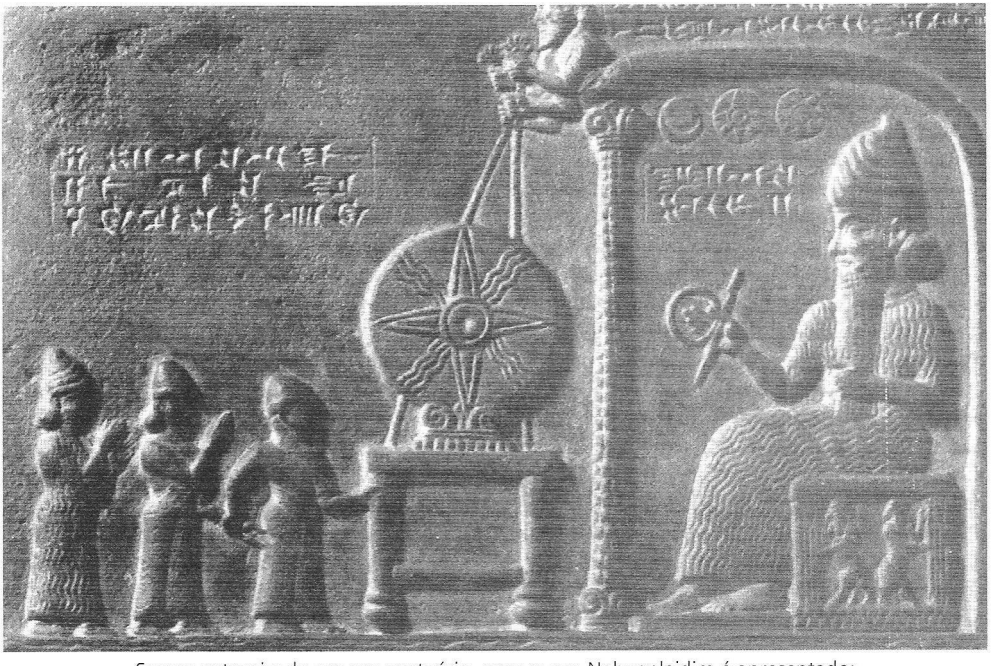
Jeroboão, que se tornou governante das tribos do norte, que se separaram após a morte de Salomão, erigiu bezerros de ouro em Dã e Betel, para que o povo não desejasse voltar a Jerusalém para adorar (12.25-33). Esses bezerros eram imagens de divindades cananéias, ou pedestais que simbolizavam a presença delas, da mesma forma que a Arca era o símbolo da presença de Deus. Esse ato despertou a ira de Deus sobre a casa de Jeroboão (14.7-11). A situação não estava melhor em Judá nessa época. Práticas idólatras também floresceram durante o reinado de Roboão, filho de Salomão (14.21-24). Durante o reinado do neto de Salomão, Asa, uma "abominável imagem" de Aserá foi destruída, a qual havia sido erigida pela rainha-mãe Maaca (15.13).

Cem anos mais tarde, depois de uma sucessão de reis que tinham "andado no caminho de Jeroboão", Acabe subiu ao trono de Israel e estabeleceu o culto de Baal de Sidom em Samaria, influenciado por sua esposa fenícia Jezabel (16.32). Elias denunciou Acabe e desafiou o poder de Baal (cap. 18). A principal luta na qual Elias e Eliseu estiveram engajados foi ver se Deus, ou Baal, seria reconhecido como Deus. Jeú, sucessor da dinastia Onrida, tentou erradicar o baalismo pela completa destruição do templo, sacerdotes e adoradores de Baal (2Rs 10.18-28), mas não foi totalmente bem-sucedido em acabar com a idolatria, pois "não se apartou Jeú de seguir os pecados de Jeroboão" (10.29-31).

A partir dos profetas do 8º séc. a.C., houve uma enfática rejeição de quaisquer representações materiais de Deus. Amós protestou contra os lugares altos e as imagens cananéias (Am 5.26). Oséias denunciou a persistente prostituição de Israel (Os 2.16,17; 8.4-6; 13.2). Isaías, considerando a espantosa apostasia da época, angustiou-se pelas imagens de ouro, pelo trabalho das próprias mãos dos homens e pelos pecados dos festivais da lua-nova (2.8; 40.18-20; 41.6,7; 44.9-20; 45.20; 46.1,2,5-7). Primeiro Reis 17.7-18 contém uma denúncia pungente contra Israel, como justificativa pela destruição do Reino do Norte provocada por Deus em 722 a.C. Entre as acusações feitas estava o fato de eles terem edificado lugares altos e pilares, servido ídolos, oferecido seus filhos em holocausto e se recusado a obedecer aos mandamentos de Deus.

As condições não eram muito melhores em Judá, como evidenciado pelas práticas idólatras quando Ezequias subiu ao trono. As pessoas estavam adorando a serpente de bronze que Moisés havia feito, de forma que Ezequias a destruiu (2Rs 18.4). Todas as grandes reformas de Ezequias foram desfeitas, contudo, pelo seu sucessor, Manassés, cujas idolatrias estão entre as mais chocantes de todo o AT (21.1-18). Ele reviveu o culto a Baal e construiu altares aos deuses astrológicos dentro do próprio Templo de Jerusalém. Ele ofereceu seu próprio filho como sacrifício humano. Uma referência interessante ao sacrifício humano é encontrada no Salmo 106 onde as influências pagãs sobre Israel são denunciadas.

No período que antecede o fim do Reino de Judá, os profetas lutaram contra a difusão da idolatria que enchia a terra. Sofonias alertou contra a adoração das divindades astrais, contra Milcom e contra as superstições pagãs (Sf 1.2-9). Habacuque amaldiçoou aqueles que adoravam um deus feito por suas próprias mãos (Hc 2.18,19). Nenhum profeta lutou contra a apostasia de Judá de forma mais veemente do que Jeremias. Ele atacou os sacrifício a Moloque, a adoração aos baalins, as

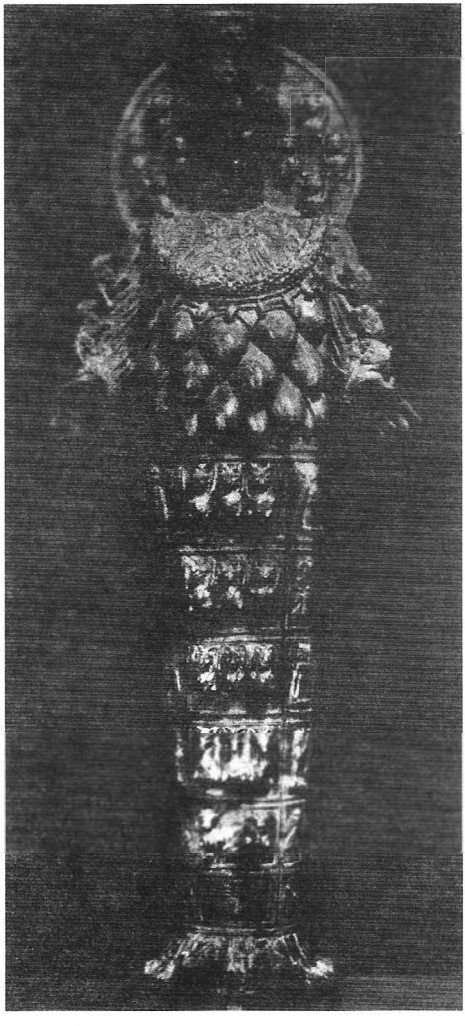


Samas entronizado em seu santuário, para quem Nabuaplaidim é apresentado;
de Abu-Abá, metade do 9º séc. © *B.M.*



Batalhão de soldados assírios de Tiglate-Pileser III, carregando as estátuas
dos deuses de uma cidade que havia sido capturada; proveniente de Ninrode. © *B.M.*

oferendas de bolos à rainha do céu e os deuses que eram tão numerosos quanto as cidades (Jr 2.23-25; 8.1,2; 10.2-10; 11.13; 23.13,14). Mesmo as reformas avassaladoras de Josias, que incluíram a destruição de um santuário de Quemose e Milcom, construído por Salomão (1Rs 11.7; 2Rs 23.13), não poderiam salvar a nação que estava tão poluída por sua idolatria (23.4-20), pois o povo imediatamente retomou seus velhos costumes sob seus sucessores. Ezequiel revelou que a adoração de animais, do deus da vegetação, Tarmuz, e do sol, estavam tomando lugar dentro da própria área do templo nos últimos anos antes da destruição de Jerusalém (Ez 8.7-16). Ele também denunciou o sacrifício de crianças aos deuses (16.20,21).



Diana, deusa dos efésios. © *J.H.K.*

Durante o período do cativeiro na Babilônia, Nabucodonosor construiu uma imagem enorme e ordenou que o povo a adorasse. A recusa dos três amigos de Daniel, de adorar a imagem, teria custado suas vidas se não fosse pela intervenção divina (Dn 3).

No período pós-exílio, Malaquias, Esdras e Neemias se opuseram violentamente aos casamentos que ocorriam entre o seu povo e mulheres estrangeiras. Eles sem dúvida se lembravam que essas alianças tinha sido denunciadas no passado, e tinham contribuído para a introdução de práticas idólatras em Israel, o que poderia acarretar a destruição da nação por Deus.

No 2º séc. a.C., os governantes selêucidas da Palestina tentaram reviver a adoração dos deuses locais da fertilidade e, além deles, das divindades helênicas. Antíoco IV Epifânio (175-164 a.C.) expediu um édito determinando uma religião única para todos os seus súditos. Ele erigiu um altar para Zeus, sobre o altar dos holocaustos no Templo de Jerusalém. Exigiu também que os judeus participassem dos festivais pagãos e, caso não o



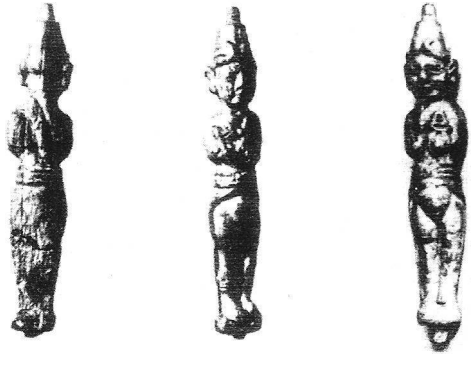
Parte superior de uma estátua de uma deusa com um vaso de flores, proveniente de Mari, 2000-1500 a.C. © *N.M.A.*

fizessem, seriam mortos. Essa medida repressiva deu origem à revolta dos macabeus, que resultou em um breve período de liberdade religiosa e política para os judeus.

3. Idolatria no NT. A idolatria não é mencionada no NT com a mesma freqüência que no AT. No NT, idolatria inclui a adoração de qualquer outro deus além do Deus vivo e verdadeiro. A Igreja cristã surgiu em um mundo propício à idolatria, mas também fora do pano de fundo do judaísmo, que mantinha um obstinado protesto contra a adoração de imagens.

Paulo retratou o alastramento da idolatria do mundo pagão (Rm 1.18-25). Ele observou que a adoração de ídolos era tão variada que os atenienses chegaram a erigir um altar para um deus desconhecido (At 17.23). Ele nunca sugeriu uma interpretação, que é muito comum nos dias de hoje, de que a idolatria representava uma fase primitiva do desenvolvimento religioso. Paulo a considerava uma perversão, um afastamento do conhecimento do Deus verdadeiro. Paulo chamava a idolatria de obra da carne (Gl 5.20), e alertava os cristãos a que se afastassem da adoração aos ídolos (1Co 10.14).

Os membros da Igreja, que viviam em comunidades pagãs, deviam tomar cuidado para não se comprometerem com a idolatria (At 15.29). Um problema para os primeiros cristãos era o de comer carne que tinha sido ofertada para os ídolos. Paulo dizia que os ídolos não tinham vida real, de forma que comer carne que tivesse sido ofertada a eles não seria errado; mas ele acrescentou que um cristão não deveria fazer o que causasse embaraço a um irmão mais fraco (1Co 8.1-13; 10.14-33). Paulo advertiu que uma pessoa pode odiar os ídolos mas cometer outros pecados (Rm 2.22). Ele enfaticamente negou que os ídolos tivessem vida real (1Co 12.2; Gl 4.8; 1Ts 1.9). Seus protestos contra a idolatria foram tão eficazes em Éfeso, que prejudicaram os negócios daqueles que se ocupavam da fabricação de imagens de prata de Diana (At 19.23-27). A idolatria é usada por Paulo de maneira figurada no sentido de cobiça (Ef 5.5; Cl 3.5) e glutonaria (Fl 3.19).



Ídolos do lar (terafins). © *J.K.*

Religiões de mistério, nas quais o indivíduo ou a comunidade procuravam se apropriar das experiências da morte e ressurreição dos deuses da natureza, tal como Osíris, espalharam-se pelo mundo greco-romano na época de Paulo. A adoração ao imperador era uma prática aceita. Herodes, o Grande, estabeleceu o culto a Augusto em Samaria. Calígula (37 — 41 d.C.) ordenou que sua imagem fosse colocada no Templo de Jerusalém. Os cristãos sofreram muito nas mãos do Imperador Domiciano (81 — 96 d.C.) que insistia em ser adorado como "Deus" e "Senhor". O Apocalipse apareceu nessa época com seu alerta contra o perigo da idolatria (Ap 2.14,20). O livro afirma que os ídolos não têm poder algum (9.20), e alerta contra a adoração de uma imagem da besta (13.14,15; 14.9-11), e promete a exaltação daqueles que se recusarem a adorar a besta ou sua imagem (20.4).

4. Porque a idolatria é condenada na Bíblia. A idolatria é vigorosamente condenada, tanto no AT quanto no NT, porque avilta tanto a Deus como ao homem. A idolatria nega a existência do Deus verdadeiro que criou o mundo e a humanidade, e cuja glória não pode ser adequadamente apreendida em forma tangível. É absurdo que uma pessoa possa entalhar um ídolo com suas próprias mãos e então temer aquilo que ela mesma fez. Algumas religiões afirmam que uma imagem é um instrumento de auxílio para a adoração, e não objeto de adoração. O perigo de um raciocínio como esse é que duas pessoas podem ter uma idéia diferente do que a imagem significa. Uma delas pode entender essa imagem como uma representação, sem valor e poder em si mesma, mas outra pode considerá-la como a morada do deus e pleno de poder e, assim, passará a adorar essa imagem. Uma representação visível da divindade tende a restringir uma concepção pessoal de Deus, pois a pessoa baseará seu conceito de Deus, quer consciente, quer inconscientemente, na imagem ou na representação. Por fim, o homem se torna igual àquilo que adora (Os 9.10). Se o seu deus é frio e sem vida, esse deus não pode dar

ao homem esperança e conforto reais. Apenas o Deus vivo e verdadeiro pode cumprir a esperança da vida eterna.

BIBLIOGRAFIA. J. Robertson, *The Early Religion of Israel*, I (1892), 187-268; A. C. Knudson, *The Religious Teaching of the Old Testament* (1918), 108-114; W. R. Smith, *The Religion of the Semites* (1927); E. Bevan, *Holy Images* (1940); R. Otto, *The idea of the Holy*, 2 ed. (1950); I. Epstein, "Judaism", *EBr*, XIII (1937), I66A; O. J. Baab, *The Theology of the Old Testament* (1959), 84-113; J. Gray, "Idolatry", IDB, III (1962), 675-678; T. C. Vriezen, *The Religion of Ancient Israel* (1963), 22-78; T. W. Overholt, "The Falsehood of Idolatry", *JTS*, XVI (1965), 1-12; H. Ringgren, *Israelite Religion* (1966).

F. B. Huey Jr.

ÍDOLOS DO LAR (TERAFINS) (תרפים, significado desconhecido, mas sugerindo *coisas vis*). Eram deuses domésticos, variando um pouco de pequeno tamanho (Gn 31.34,35), até quase tamanho natural (1Sm 19.13,16). Descobertas arqueológicas recentes em Nuzi, no Iraque, esclareceram a função e o significado desses ídolos. Sua posse constituía a liderança da família com o máximo possível de regalias decorrentes disso. O furto por Raquel dos ídolos do lar (Gn 31.19) foi uma tentativa de obter tal liderança para seu marido, embora fosse legitimamente de seu irmão. O extremo descontentamento de Labão é explicável à luz desse fato.

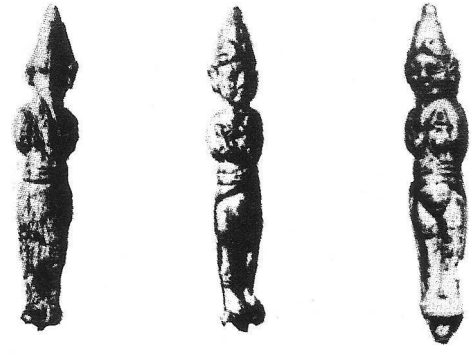
Parece que durante grande parte de sua história, os israelitas não julgavam o ídolo do lar incompatível com Yahweh (cp. Jz 17; 18 e especialmente 1Sm 19.13,16, onde eles são encontrados até na família de Davi). Eles são mencionados com desaprovação, desde a época de Samuel (1Sm 15.23) até a de Zacarias (Zc 10.2). A função do ídolo do lar, que os profetas mais desaprovaram, foi a adivinhação. Como objetos divinatórios, eles eram freqüentemente mencionados com efodes, também usados para adivinhação (Jz 17; 18, onde eles parecem ser separados do ídolo, e Os 3.4). Entre as coisas depuradas durante a reforma feita por Josias, os ídolos do lar parecem estar associados a médiuns e feiticeiros. O rei da Babilônia os consultava (Ez 21.21) e Zacarias diz que eles proferem tolices (Zc 10.2). Oséias fala ansiosamente do dia em que Israel, em total dependência de Deus, será capaz de viver sem se socorrer da a ajuda do ídolo do lar. Tem-se sugerido que a função divinatória desses deuses domésticos pode explicar o uso obscuro de *elohim* (pode ser traduzido como "Deus" ou "deuses") em Êxodo 21.6 e 22.7-10. *Veja* Idolatria.

BIBLIOGRAFIA. C. H. Gordon, "Biblical Customs and the Nuzu Tablets", BA III (1940), 5s.; The Ancient Near East, 3 ed. (1965), 128-130; A. E. Draffkorn, "Ilano/Elohim", JBL LXXVI (1957), 216-224; M. Greenberg, "Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim", JBL, LXXXI (1962), 239-248; C. LaBuschagne, "Teraphim — A New Proposal for its Etymology", VT, XVI (1966), 115-117.

J. Oswalt

IDUEL (Ἰδουήλος). Um dos principais homens de Esdras (1 Esdras 8.43); é o Ariel mencionado em Esdras 8.16.

IDUMÉIA. Forma grega do nome hebraico אדום. Iduméia é mencionada na passagem em que uma grande multidão passa a seguir Jesus (Mc 3.8). Essa província greco-romana estabelecida no sul da Palestina, depois da conquista alexandrina abrangia área maior do que a antiga Edom. As novas fronteiras alcançavam o deserto do Neguebe e a Sefelá, bem como as localidades de Laquis e Hebrom. Pelo fato de ter ajudado Nabucodonosor na conquista do estado judeu, os habitantes dessa província foram alvo de alguns dos mais amargos ataques proféticos do AT (Lm 4.21; Ez 25.12; 35.3; Ob 10ss., et al.). Edom foi tomada pelos árabes nabatenos por volta do ano 300 a.C., os quais fizeram da cidade vermelha de Petra, encravada nas rochas, a sua capital. Herodes, o Grande, foi designado governador da Iduméia por Alexandre Janeu, depois que ela foi conquistada pelos judeus,



Ídolos do lar (terafins), do tipo que Raquel roubou de Labão. Proveniente de Nuzi. © *J.K.*

primeiro sob o comando de Judas Macabeu em 165 a.C., e depois por João Hircano em 126 a.C. Por causa dessa sujeição de seu país, Herodes se considerava judeu.

W. White Jr.

IFDÉIAS (יפדיה, *Yahweh salva*). Descendente de Benjamim (1Cr 8.25).

IFTÁ (יפתה) Uma cidade na Sefelá (terras baixas) de Judá, listada ao lado de Libna, Eter, Asã, (Js 15.43). Pode tratar-se da moderna Tarqumiya, a leste de Laquis.

IFTÁ-EL (יפתח־אל, *Deus abre*). Vale na fronteira norte de Zebulom (Js 19.14,27), cuja exata localização é desconhecida.

IGAL. Forma de Jigeal na NVI, BJ.

IGNORÂNCIA. Em algumas passagens, a ignorância, no uso bíblico do termo, denota simplesmente uma inocente falta de informação (At 23.5; 2Co 1.8). Mas, seu significado bíblico característico é um conceito religioso e não, intelectual. A ignorância é uma condição, não de alguém sem instrução acadêmica, mas do pecador. É resultado do pecado e se refere à carência do conhecimento religioso que um homem deveria ter, ou teria, caso não fosse pecador. Assim, ignorância não indica um estado de pobreza intelectual nem a sabedoria indica um estado de plenitude intelectual. A ignorância é a ausência do conhecimento religioso que, cuja posse e prática a Bíblia chama de sabedoria. Conhecer a verdade religiosa é conhecimento; praticar a verdade religiosa é sabedoria; conhecer a verdade e não praticá-la é insensatez, a marca do insensato. Não conhecer a verdade religiosa e, conseqüentemente, viver na inverdade, é ignorância.

A ignorância é um conseqüência do pecado, pois o pecado obscurece a mente, privando-a do verdadeiro conhecimento de Deus e de si mesmo. A ignorância é, portanto, também a matriz do pecado. Os homens pecam em ignorância por causa da ignorância. Dessa forma, Paulo fala acerca dos "príncipes deste mundo" ("poderosos desta época", ARA, 1Co 2.6) que crucificaram Cristo pois não conheciam a "sabedoria de Deus" (2.7), "porque, se a tivessem conhecido, jamais teriam crucificado o Senhor da glória" (1Co 2.8)". Cristãos e não-cristãos, e até mesmo a própria Igreja, pecam por causa da ignorância. Ainda mais, uma vez que a ignorância é conseqüência do pecado do homem, os pecados cometidos por ignorância ainda são pecados e quem os comete são culpados.

Entretanto, os pecados cometidos por ignorância são menos graves e acarretam menor culpa do que pecados cometidos com pleno conhecimento do seu caráter pecaminoso, os quais, conseqüentemente, acarretam maior culpa. Assim, a culpa de Pilatos pela crucificação de Cristo é menos grave do que a dos judeus (Jo 19.11); mas, mesmo os judeus não tinham plena consciência da natureza de seu ato, e Jesus, por isso, pediu que fossem perdoados: "Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem." (Lc 23.34). A mesma idéia de menor culpa e o maior perdão dos pecados cometidos por ignorância aparece na admissão, por parte de Paulo, de que ele próprio fora blasfemador, perseguidor da Igreja e, na realidade, o principal dos pecadores (1Tm 1.15), mas obteve graça "pois o fiz na ignorância, na incredulidade." (1.13). Paulo fala com uma disposição semelhante no Areópago, quando declara que "Deus não levou em conta os tempos da ignorância", durante os quais os homens compararam Deus a um ídolo de pedra e adoraram o ídolo (At 17.30). Deus, em sua misericórdia, age com clemência em relação aos pecados cometidos em ignorância pelos pagãos, hoje em dia e em todos os tempos passados; há uma misericórdia de Deus que é maior do que todos os pecados dos homens. Por conseguinte, a oração de Paulo pelos judeus — que "têm zelo de Deus, mas não com entendimento" (Rm 10.2), "porquanto, desconhecendo a justiça de Deus, e procurando estabelecer a sua própria, não se sujeitaram à que vem de Deus" (Rm 10.3) — era para "que sejam salvos" (10.1).

Há, contudo, uma ignorância deliberada em relação à verdade de Deus. Há um conhecimento de Deus, dado nas coisas que foram feitas, que o paganismo pecaminosamente suprime (1.18), mudando essa verdade em mentira (v. 25), sendo, por isso, indesculpável (v. 20), e, conseqüentemente, punido (vv. 24-32). Todavia, mesmo esses pecados cometidos por ignorância deliberada da verdade dada na revelação geral, incorrem em menor culpabilidade do que os pecados de ignorância deliberada contra a economia da revelação especial; o primeiro perecerá sem lei, mas o último será julgado pela lei. Os pecados, quer sejam cometidos por ignorância, ou deliberadamente contra o conhecimento de Deus, dado a

todos os homens na revelação geral "que alumia a todo homem" (Jo 1.9), podem não ser levados em conta por Deus e podem também ser seguidos de arrependimento e perdão (o que é mais do que não ser levado em conta). Essa ignorância deliberada, a qual é a conseqüência de uma rejeição consciente do conhecimento da verdade revelada em Cristo e divulgada nos Evangelhos, Deus não deixará passar, mas sujeitará a um julgamento divino e a um "fogo vingador prestes a consumir os adversários" de Cristo (Hb 10.26 s.). Na rejeição consciente e informada contra Cristo, em sua revelação na proclamação do Evangelho, o pecado da ignorância deliberada exclui o homem da misericórdia perdoadora de Deus, ao contrário de todos os outros pecados de ignorância.

J. DAANE

IGREJA, A (ἐκκλησία). A palavra inglesa *church* (igreja), com sua forma cognata, "kirk", é derivada da palavra grega *kyriakón*, significando "do Senhor" ou "pertencendo ao Senhor". O equivalente no NT *ekklēsia* foi originalmente empregado pelos gregos para denotar uma assembléia ou congregação de cidadãos livres, convocados ou "chamados" por um arauto, em conexão com assuntos públicos (Atos 19.39). Ocasionalmente, foi aplicado a assembléia de qualquer tipo, reunida legalmente ou não. Na LXX, a "congregação" de Israel é citada como a *ekklēsia*, especialmente, quando reunida diante do Senhor para propósitos religiosos (Dt 31.30; Atos 7.38). Os judeus haviam sido "chamados" de todas as nações para ser o povo especial de Deus (Rm 9.4). Neste significado mais simples, a palavra pode ser tomada para denotar a "assembléia" ou "congregação" dos que recebem sua graça celestial e são "chamados" para serem testemunhas de Cristo, neste mundo (1Pe 2.9). K. L. Schmidt aponta em seu artigo no *Wörterbuch* de Kittel, que o eleitorado (*dēm"s*) de uma cidade-estado grega era chamado ou convocado (*ékklētoi*) por um arauto (*kérux*). "Isso naturalmente sugere", ele afirma, "que na Bíblia a referência é a Deus chamando os homens do mundo". Schmidt sugere que os judeus cristãos de fala grega devem ter começado a usar o termo *ekklēsia*, mesmo antes do Apóstolo Paulo, já que eles estavam ansiosos para distinguir suas comunidades das sinagogas judaicas.

A palavra *ekklēsia*, propriamente dita, foi usada apenas duas vezes pelo Senhor Jesus. A primeira ocasião foi quando Pedro proferiu sua grande confissão de fé, em Cesaréia de Filipe (Mt 16.16ss.), e a outra ocasião foi no contexto das instruções que o Senhor deu aos seus discípulos, acerca de suas obrigações em relação ao irmão ofensor (Mt 18.17).

Nos escritos apostólicos o uso da palavra torna-se mais comum. Às vezes é usada para denotar grupos espalhados de cristãos em uma área ampla, tal como "as igrejas da Galácia" (Gl 1.2). Em outras ocasiões é usada com referência ao corpo de cristãos habitando na mesma localidade, como, por exemplo, "a Igreja de Antioquia" (Atos 13.1). Um grupo pequeno de cristãos reunindo-se em uma casa para adoração e edificação também é citado como Igreja (Rm 16.5; 1Co 16.19; Cl 4.15; Fl 2). Em nenhum caso a palavra é usada com relação ao edifício no qual a adoração pública é conduzida. A palavra "igreja" é aplicada essencialmente a pessoas, e, no seu sentido mais amplo, é usada para descrever "a congregação dos fiéis através do mundo".

É significativo que a palavra "sinagoga" tenha sido usada, originalmente, para denotar não um edifício, mas uma assembléia de pessoas reunidas para um propósito específico. Foi mais tarde que a mesma palavra veio a ser aplicada para o local de reunião no qual a congregação se encontrava para adoração. Tiago usa ambas as palavras gregas, *synagōgē* e *ekklēsia* para referir-se à congregação cristã (Tiago 2.2; 5.14). Enquanto os judeus chamavam os seus encontros para adoração de *synagōgē*, e os cristãos usavam o termo *ekklēsia*, ambos estavam mostrando sua continuidade histórica com a "congregação" de Israel, a Igreja do AT.

I. A formação da igreja

II. A natureza da igreja
  A. O Corpo de Cristo
  B. O templo do Espírito Santo
  C. A nova Jerusalém
  D. O novo Israel
  E. A coluna e baluarte da verdade
  F. A família de Deus
  G. A noiva de Cristo

III. Características da igreja
  A. Unidade
  B. Santidade
  C. Catolicidade
  D. Apostolicidade

IV. Os membros da igreja

V. A vida e adoração na igreja
  A. Adoração cristã

B. Sacramentos
   1. Batismo
   2. Ceia do Senhor

VI. O ministério da igreja
   A. Apóstolos
   B. Diáconos
   C. Presbíteros — Bispos
   D. Profetas
   E. Evangelistas
   F. Pastores e mestres

VII. O governo da igreja
   A. Episcopal
   B. Presbiteriano
   C. Congregacional

VIII. As prerrogativas da igreja
   A. "As chaves do reino"
   B. "Atando e desatando"
   C. O exercício da disciplina

IX. A missão e destino último da igreja

X. Assuntos relacionados à igreja
   A. A igreja e o reino de Deus
   B. A igreja como "extensão da encarnação"
   C. A igreja e as igrejas

I. A formação da igreja

Tem sido argumentado que a igreja não foi deliberadamente fundada por Cristo. E. F. Scott em *The Gospel and its Tributaries* (1928) escreveu: Jesus "não formou, conscientemente, uma sociedade", embora "a igreja tenha sido o resultado inevitável de Seu trabalho". É claro que muito depende da intenção, no uso da palavra "igreja". É verdade que Jesus não organizou a Igreja no sentido de criar uma constituição, mas Ele trouxe à vida uma comunidade religiosa nova, quando escolheu seus discípulos. Referindo-se à confissão de fé de Pedro, em Cesaréia de Filipe, Charles Gore escreve: "Em virtude desta fé pessoal, vivificando o discipulado deles, os apóstolos se tornaram a primeira pequena eclésia, constituindo uma rocha viva, sobre a qual uma eclésia muito maior, e sempre crescente, em breve passaria a ser construída paulatinamente, pedra viva sobre pedra viva, à medida que cada novo convertido fiel fosse adicionado à comunidade". O uso da palavra "igreja", por Paulo, em Gálatas 1.13, prova que o apóstolo já encontrou esta palavra nos círculos cristãos, no tempo de sua conversão. Não há razão alguma, portanto, para duvidar do fato de que o próprio Senhor a tenha usado. Ao mesmo tempo, é certo dizer que o Cristianismo começou como um dentre os diversos grupos dentro do Judaísmo palestino do 1º séc. Os cristãos primitivos eram conhecidos como nazarenos. Eles constituíam uma "sinagoga" separada, ou comunidade, dentro da comunidade maior do Judaísmo.

O fato é que Jesus congregou, no primeiro exemplo, um grupo de discípulos e estes, por sua vez, se tornaram o núcleo do "novo Israel". Àquele "pequeno rebanho" ele direcionou seu ensino ético — a eles deu uma comissão missionária. Seus seguidores eram comprometidos com um novo modo de vida, mas a eles também foi prometido poder divino para capacitá-los a atingir isto. Dr. R. Newton Flew em *Jesus and His Church* (1943) comenta: "A idéia de eclésia como comunidade na terra, habitada pelo Espírito de Deus, levando a palavra da revelação, única, tanto em sua origem, como em sua comunhão, fidelidade, mensagem e missão, é essencial à teologia cristã, se teologia deve ser medida pelos escritos do Novo Testamento".

A igreja é essencialmente divina na sua origem, e não é uma instituição meramente humana.

II. A natureza da igreja

O NT oferece várias descrições figurativas da igreja, cada uma enfatizando um aspecto particular de sua natureza.

A. O Corpo de Cristo. Esta frase é usada com referência à igreja universal (Ef 1.22; Cl 1.18), mas é aplicada também a uma congregação individual (1Co 12.27). O uso dessa metáfora enfatiza a unidade da Igreja, a interdependência de seus membros, e o seu relacionamento vital com sua cabeça, o próprio Senhor Jesus Cristo.

B. O templo do Espírito Santo (ou de Deus). No AT, o Templo — e o Tabernáculo antes dele — era o lugar que Deus havia escolhido para habitar no meio de Seu povo. No uso desta figura, a ênfase é colocada no fato de que os cristãos, individual e corporativamente, são habitados por Deus, o Espírito Santo; conseqüentemente, a igreja em Corinto é um templo de Deus, no qual o Espírito Santo habita (1Co 3.16). Na epístola aos Efésios, Paulo fala dos crentes crescendo para "santuário dedicado ao Senhor" (Ef 2.21); enquanto o apóstolo Pedro descreve crentes como "pedras vivas" que são edificadas "casa espiritual" (1Pe 2.5). Pelo uso

de tal imagem, a ênfase é colocada na santidade da Igreja e, também, no fato de que ela constitui uma comunidade de adoração.

C. A nova Jerusalém (ou Jerusalém celestial). No NT a igreja é vista como a contraparte espiritual de Jerusalém, da forma como os judeus consideravam esta cidade (Ap 3.12; 21.2). Sob a aliança antiga, o Monte Sião era o lugar sobre o qual a adoração de Israel era centrada, e Jerusalém, num sentido especial, era considerada como o lugar da Presença divina (Hb 12.22). O conceito de uma "nova Jerusalém" é familiar no AT.

D. O novo Israel. O apóstolo Paulo visualizava a igreja como sendo o "novo Israel" alçado. O antigo Israel havia falhado e o julgamento de Deus havia caído sobre ele. O Senhor havia dito, em uma de Suas parábolas, que "o reino de Deus vos será tirado e será entregue a um povo que lhe produza os respectivos frutos" (Mt 21.43). Cristãos, quer judeus ou gentios, devem se considerar como "descendentes de Abraão" (Gl 3.29). Semelhantemente, o apóstolo Pedro toma frases que eram originalmente referentes ao antigo Israel e as aplica à igreja cristã (1Pe 2.9). O "novo Israel" não conhece barreiras raciais, mas acolhendo a todos que verdadeiramente pertencem a Cristo.

E. A coluna e baluarte da verdade. Esta expressão é encontrada em 1 Timóteo 3.15, com referência à Igreja em geral. A implicação é de que a igreja é guardiã da verdade de Deus e defensora da mesma. A Igreja é fundamentada na verdade, e é cidadela da mesma.

F. A família de Deus. A ênfase está no fato de que os cristãos nascem na família de Deus e, portanto, possuem um relacionamento especial com ele, assim como uns com os outros (Gl 6.10). Conhecendo o mesmo Pai, eles se reconheceriam como irmãos e irmãs em Cristo.

G. A noiva de Cristo. O relacionamento de casamento é usado nas Escrituras como uma ilustração das relações entre Deus e seu povo Israel, e entre Cristo e sua igreja. Nos Evangelhos, existem muitas referências mostrando Cristo como o noivo celestial (e.g., Mt 9.15; 25.1-12; Mc 2.19; Lc 5.34,35). João Batista é representado como o "amigo do noivo" (João 3.29). No livro de Apocalipse estão as referências mais explícitas à igreja como a noiva de Cristo. Em Apocalipse 19.7 a igreja é vista como a noiva do Cordeiro. No mesmo capítulo, o casamento é retratado como a consumação pela qual a noiva inicia sua vida no mundo por vir.

O NT tem um conjunto de diversas descrições metafóricas da igreja, que revelam nomes variados, os quais são usados para descrever aqueles que constituem a membresia da Igreja. Originalmente, a igreja aparecia como uma seita dentro do Judaísmo, a "seita dos nazarenos" (Atos 24.5). Os próprios cristãos preferiam ser conhecidos como aqueles que pertenciam ao "Caminho" (Atos 9.2; 19.9,23; 22.4; 24.14). Quando Paulo escreveu às diversas igrejas que ele havia fundado, quase invariavelmente dirigiu-se a eles como "santos" (Rm 1.7, etc.). Estas mesmas pessoas foram lembradas, em várias ocasiões, de que eram testemunhas (Atos 1.8), concidadãos dos santos (Ef 2.19), soldados de Jesus Cristo (2 Tm 2.3), mordomos da graça (1Pe 4.10), e estrangeiros e exilados, no que concerne a este mundo (1Pe 2.11). Eles deveriam se ver como "raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus" (1Pe 2.9).

III. Características da igreja

A igreja é, tanto em sua origem como em seu fim, a igreja de Deus. Os homens não podem criar a igreja por seus próprios esforços, mas a recebem como presente de Deus. Ela é feita por ele e para ele. A membresia não é formada por escolha humana, mas pelo chamado divino. Ela é, portanto, essencialmente uma instituição divina. Tem sido descrita como "a companhia abençoada de todos os fiéis". Não é uma estrutura rígida, mas a comunhão de todos aqueles nos quais, individual ou corporativamente, o Espírito de Cristo habita. É uma comunidade de crentes, daqueles que são "chamados para serem santos" (Rm 1.7). Algumas características são chamadas de "notas" ou "marcas" da igreja.

A. Unidade. Muita discussão tem ocorrido em torno do caráter da unidade pela qual Cristo orou na véspera de sua crucificação (João 17.1-26). Sua oração não foi meramente pela unidade daqueles que já eram Seus discípulos, mas também pela a unidade dos crentes de épocas subseqüentes. Tal unidade é comparável à existente na própria Trindade. Representa a "unidade do Espírito" sobre a qual o apóstolo Paulo escreveu (Ef 4.3). Claramente, esta é uma oração relacionada a crentes autênticos, que são verdadeiramente membros do corpo de Cristo. Tal unidade transcende os elementos divisíveis de raça, sexo e classe (Gl 3.28).

Unidade espiritual pode, é claro, existir e florescer sem uniformidade. Diversidade pode existir sem desunião (1Co 12.4-6). A unidade, da qual o NT fala, não é produzida, mas mantida. Ela já existe como uma criação do Espírito Santo. A igreja é uma porque Cristo seu Senhor é um, e todos os que estão unidos a Ele são também unidos uns aos outros (Ef 4.1-6).

B. Santidade. O NT esclarece que santidade é o propósito de Deus para todo o seu povo (1Pe 1.15,16). É o resultado do trabalho do Espírito de Deus no crente. Ser santo significa ser separado do pecado e escolhido por Deus. Como Cristo é santo, assim também a igreja deve ser santa. Em virtude da justiça mediadora de Cristo, a Igreja é considerada santa aos olhos de Deus, mas esta santidade deve encontrar expressão na vida cotidiana de seus membros.

C. Catolicidade. Esta palavra, freqüentemente mal entendida, refere-se primariamente ao fato da universalidade da igreja. O do Cristianismo intenta todo homem em qualquer lugar. Na igreja cristã, os crentes constituem um todo orgânico. A igreja foi feita para abranger todas as nações (Mt 28.19), ensinar todas as coisas necessárias para a salvação (João 16.13) e nutrir seus membros em todas as graças cristãs (Ef 5.25-27). A catolicidade da igreja se firma não somente no seu alcance mundial, mas também na posse da verdade universal.

D. Apostolicidade. A igreja deve, verdadeiramente, ser descrita como apostólica, já que é edificada "sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, sendo ele mesmo, Cristo Jesus, a pedra angular" (Ef 2.20). A igreja, que foi fundada através dos apóstolos, ainda é guiada pelos apóstolos através de seus escritos, que estão incorporados no NT. A verdadeira apostolicidade da igreja depende, portanto, da aceitação das verdades pregadas pelos apóstolos, e do viver o tipo de vida que eles viveram e exemplificaram.

Foi desta igreja que o Senhor disse: "As portas do inferno não prevalecerão contra ela" (Mt 16.18). Isto é verdadeiro para cada membro individual da igreja, assim como para a igreja como um corpo. A verdadeira igreja sobrevive a todos seus perseguidores e nenhum de seus membros perecerá.

IV. Os membros da igreja

Sob ambas as Alianças, Antiga e Nova, sempre houve no mundo uma comunidade visível das pessoas separadas por Deus. Nos tempos do AT, era a nação de Israel, enquanto agora pensa-se em termos do "novo Israel" — a igreja. Sob a Aliança Antiga, a circuncisão e a participação na Páscoa eram os símbolos externos do relacionamento da Aliança, enquanto hoje, o batismo cristão e a participação na Ceia do Senhor são os sinais externos da membresia da Igreja. O ensino e os atos de Jesus Cristo implicam, claramente, uma comunidade distinguível. Os primeiros membros desta nova comunidade, aos quais o Senhor chamou, foram os discípulos. Eles foram o núcleo do novo Israel. O Senhor dirigiu seus ensinos éticos a eles, e lhes revelou o significado de sua própria missão como Messias. Foi a esta nova comunidade, que Cristo fundou, que os crentes foram acrescidos no dia de Pentecostes, quando responderam à pregação do Evangelho (Atos 2.47). Parece que a igreja primitiva exigia algo como uma simples confissão de fé, como "Jesus é Senhor" (1Co 12.3), como um tipo de "credo batismal", uma profissão de fé sob a qual um homem poderia ser batizado. No NT, o batismo com água era o sinal normal de entrada na comunidade cristã. Entretanto, torna-se claro que é a fé em Cristo que torna um homem membro da comunidade cristã, e que é no batismo que este confessa sua fé. Quando alguém lê sobre igrejas cristãs, situadas em diferentes lugares, logo imagina grupos de cristãos sendo batizados nas áreas ou países mencionados. O grupo de membros dessas igrejas consistia naqueles que haviam professado sua fé no Evangelho de Cristo e que haviam sido batizados no nome de Cristo. A comunidade do povo de Deus, na terra, tem-se mostrado sempre mista em sua constituição. Nem todos que são nominal e externamente membros, estão necessariamente em verdadeira e viva comunhão com Deus. Os Reformadores fizeram uma clara distinção entre a igreja católica ou universal, que é invisível e consiste do número completo de eleitos que já foram, são ou ainda serão congregados, e a igreja visível, que também é católica ou universal e consiste de todos aqueles que estão espalhados pelo mundo e professam sua fé em Cristo, seja ou não esta uma fé genuína. O apóstolo Paulo distingue entre aqueles que eram verdadeiros judeus e aqueles que meramente se conformavam aos rituais judaicos (Rm 9.6-8). Há inúmeras indicações, nos ensinos do Senhor e no NT em geral, de que a comunidade visível do povo de Deus deve ser apropriadamente mista, e não de raça pura, no que diz respeito à sua membresia. A experiência mostra que nem todos que parecem responder ao chamado do Evangelho

tiveram, de fato, uma conversão genuína a Cristo (cp. Mt 13.47-49; 22.9-14). O Senhor advertiu seus discípulos acerca de um dia por vir, em que a genuinidade de sua confissão seria provada (Mt 7.24-27). Ele mostrou que o mero reconhecimento dele próprio, ou mesmo a participação em seu serviço, não eram garantia de fé genuína e aceitação final aos olhos de Deus (Mt 7.21-23; Lc 13.23-30). Nos seus ensinos por meio de parábolas, o Senhor mostrou como a estratégia de Satanás é a de semear o joio no meio do trigo, e que estes cresceriam juntos até à colheita (Mt 13.24-30,36-43). Em última análise, somente o próprio Deus conhece aqueles que são seus. O próprio Senhor reconhece o verdadeiro Israel, que se encontra no meio do Israel nominal. Nos ensinos do Senhor, a ênfase mais solene é colocada na separação inevitável que finalmente será feita, entre os discípulos meramente nominais e os verdadeiros, mesmo que temporariamente todos possam parecer ser um, na comunidade visível dos seguidores professos de Cristo. Mesmo as igrejas mais puras na terra têm a probabilidade de se tornarem sujeitas a alguma mistura de verdade e erro (1Co 13.12; Ap 2.2). A humanidade não deve pensar no visível e no invisível como duas igrejas distintas, mas como diferentes aspectos de uma única igreja, conforme vista pela perspectiva humana ou divina.

Embora essa distinção entre igreja visível e invisível deva ser reconhecida, a responsabilidade da Igreja visível é a de fazer o máximo, dentro do que é humanamente possível, de modo que os que são admitidos na igreja sejam crentes genuínos. O ideal de uma igreja pura pode ser inatingível, mas deve permanecer como um ideal. A igreja invisível deve ser o padrão para a visível. É responsabilidade da igreja visível concretizar, da maneira mais completa, as perfeições da invisível, de tal forma que seus membros venham a consistir apenas de crentes verdadeiros.

V. A VIDA E ADORAÇÃO NA IGREJA

Enquanto a função primária de igreja é glorificar a Deus (Ef 3.10; 1Pe 2.9), olhando do ponto de vista humano pode-se dizer que a igreja faz algumas provisões específicas. (a) Provê a comunhão de seus membros. O novo relacionamento dos discípulos com Cristo encontrou expressão numa forma social. Nos primeiros dias da igreja cristã, a comunhão era um aspecto muito importante (At 2.42,44-47; 4.32-35). (b) Dá testemunho ao mundo. A igreja foi formada com o propósito de testemunhar ao mundo (Atos 1.8). Ela é comissionada para evangelizar (Mt 28.19,20). (c) Provê oportunidades para o serviço. Por intermédio da igreja local, o serviço cristão, dentro da comunidade, é facilitado.

Desde o começo, a caridade cristã foi amplamente praticada. O exercício da ajuda mútua foi um dos meios principais de agrupar os vários grupos cristãos existentes nos primeiros dias do Cristianismo. A Igreja de Antioquia, largamente constituída de gentios cristãos, aproveitou a oportunidade para mostrar seu senso de comunhão com a igreja de Jerusalém, constituída principalmente de judeus cristãos, enviando-lhe uma doação num tempo de grande escassez na Palestina (At 11.29ss.; 12.25). Essa caridade não foi demonstrada meramente entre igrejas, mas era uma atividade de grande ênfase dentro das Igrejas locais. Os sete diáconos originais eram, de fato, filantropos assumindo a responsabilidade da distribuição dos fundos da igreja para os pobres (Atos 6.1ss.). O apóstolo Paulo organizou uma coleta de grande escala, dentre as várias igrejas que ele havia fundado, para aliviar a pobreza da Igreja de Jerusalém (Rm 15.25ss.; 1Co 16.1ss.; 2Co 8.1ss.). O senso de obrigação mútua foi mantido vivo, e cristãos, em igrejas locais diferentes, foram lembrados de sua unidade essencial, em Cristo, com crentes de outros lugares.

Parece ter havido uma organização de caridade, pelo menos nas igrejas gentias do NT, que ficou conhecida como a "ordem das viúvas". Viúvas que não possuíam nenhum parente para sustentá-las, eram tidas como o alvo óbvio da caridade da igreja local. As qualificações para receberem a oferta incluíam real desamparo, boa reputação pessoal de exercício de caridade e hospitalidade, e ter sido esposa de um só marido (1Tm 5).

A prática da mordomia cristã é fortemente recomendada através de todo o NT. O apóstolo Paulo ensinou que o ato de doar deve ser sistemático e regular (1Co 16.2). Não deve ser inspirado por motivos indignos, nem tomado apenas como obrigação. O doar deve ser sacrifical (2Co 8.2,3; 9.6,11). Mais que isso, os mordomos cristãos devem ser escrupulosamente honestos e abertos em suas transações financeiras (2Co 8.20-21).

A. Adoração cristã. Os primeiros convertidos ao Cristianismo foram aqueles cuja história religiosa e cultural havia sido moldada pela sinagoga. O Cristianismo, portanto, entrou na herança de um padrão já existente de adoração, provido pelo ritual do Templo e da liturgia da sinagoga. Como T. W. Manson indicou, "os primeiros dis-

cípulos foram judeus de nascimento e de criação, e em princípio é provável que eles tenham trazido para a nova comunidade pelo menos um pouco dos usos religiosos, aos quais estavam acostumados havia muito tempo". Os três elementos básicos, que formavam o padrão da adoração na sinagoga, eram louvor, oração e instrução. O serviço seria aberto com um louvor pelo grupo. O hinário do AT, o Saltério, era então lido com olhos cristãos e usado para expressar a adoração cristã (Ef 5.19; Cl 3.16; Tg 5.13).

Os cânticos incluídos nos capítulos iniciais do Evangelho de Lucas encontraram, sem dúvida alguma, seu caminho em um estágio inicial na adoração cristã. Também devem ter aparecido fragmentos de hinos judaico-cristãos no NT (por exemplo, Rm 11.33-35; 1Tm 1.17; 6.15,16). Há indicações da composição de hinos especificamente cristãos, e provavelmente deve haver extratos deles em muitas epístolas (Ef 5.14; Fp 2.6-11; Cl 1.15-20; 1Tm 3.16; Hb 1.3).

Há evidência abundante de que a oração comunitária era parte integrante da adoração na igreja primitiva. O próprio Senhor havia dado todo encorajamento nessa direção (Mt 18.19,20). Os Atos dos Apóstolos mostram a oração comunitária dos crentes primitivos (Atos 2.42,46; 4.31). Eles invocavam o nome do seu Senhor ressurreto quando se encontravam para adoração (1Co 1.2). A palavra "Amém" foi adotada, uma vez que era um termo familiar na adoração na sinagoga, assim como havia sido no AT. Ela aparece no final das doxologias do NT, que dão louvor a Deus e ao seu Cristo (Rm 1.25; 9.5; 11.36; 16.27; Gl 1.5; Ef 3.21; Fp 4.20, etc.). Também era de uso comum o adorador consentir com o que ouvia dos lábios de seus companheiros de fé (1Co 14.16).

O elemento principal da adoração na sinagoga era a leitura e a exposição da Lei (Atos 13.14,15), e esse padrão básico foi levado para as assembléias cristãs. Paulo entendeu a oportunidade de proclamar Cristo como o cumprimento da Lei e dos Profetas (Atos 13.46; 19.8). Timóteo foi encorajado a dar atenção à leitura pública das Escrituras (1Tm 4.13). Paulo esperava que suas próprias cartas fossem lidas na adoração pública (Cl 4.16; 1Ts 5.27; Fm 2). Antes do fechamento do cânon do NT, há evidência de que as cartas de Paulo estavam sendo aceitas no mesmo nível que "as demais Escrituras" (2Pe 3.15,16). Elas eram objeto de estudo e meditação.

A partir de Atos dos Apóstolos, é possível compor o conteúdo do "kerygma", isto é, a proclamação pública do Evangelho. Dava-se ênfase à morte e ressurreição de Jesus Cristo, como os acontecimentos que cumpriram as profecias do AT e que exigiam um veredicto. Não há informação, no mesmo nível, acerca de instrução dada com respeito ao comportamento no contexto de adoração pública. Havia "profecia" (1Co 14.3), "revelação" e elocução estática com interpretação (1Co 14.26). Parece ter havido considerável fluidez, com tempo dado para participação espontânea.

É provável que nos tempos do NT já houvesse um padrão geral estabelecido para adoração e que também já existisse um padrão doutrinário aceito (2Co 9.13; Fp 1.27). Os membros podiam ser claramente definidos e os infratores recebiam tratamento sumário. O sagrado depósito da fé devia ser guardado com muito zelo e entregue intacto às gerações seguintes (2Tm 2.2). As primeiras confissões cristãs de fé podiam ser resumidas nas seguintes palavras: "Jesus é Senhor" (Rm 10.9; 1Co 12.3; 2Co 4.5). Esta era a fórmula apropriada para o novo convertido usar ao testemunhar sua nova vida (Atos 8.35-38; 16.31-33).

B. Sacramentos. O termo "sacramento" é aplicado às duas ordenanças do NT, batismo e Ceia do Senhor, às quais a igreja tem sempre se considerado submissa. A palavra latina *sacramentum* era usada em círculos militares, para indicar o juramento pelo qual um soldado romano se comprometia a ser fiel ao seu comandante. Foi introduzida na linguagem da igreja por volta do final do 2º séc., ou começo do 3º séc. Sacramentos podem ser definidos como ordenanças, nas quais realidades espirituais são estabelecidas através de sinais visíveis, isto é, sinais que podem ser discernidos pelos sentidos. O sinal visível no batismo é o lavar com água no nome do Deus Triúno, enquanto na Ceia do Senhor é o dar e receber o pão e o vinho. O sinal é assim considerado como aquele que, além da impressão que traz nos sentidos, ainda sugere reflexão de algo mais que está na mente. No Catecismo Menor, a seguinte definição é dada: "Um sacramento é uma santa ordenança, instituída por Cristo, na qual, por sinais sensíveis, Cristo e as bênçãos do novo pacto são representados, selados e aplicados aos crentes". A palavra "representados" significa que coisas espirituais são fixadas, figurativa ou simbolicamente. "Selados" vai além da mera idéia de representação pictórica e transmite a idéia de ratificação. Portanto, os sacramentos capacitam o cristão a reivindicar todos os benefícios prometidos pelo Pacto da Graça. A palavra "aplicados" transmite a idéia de que os sacramentos não devem ser considerados

meramente como sinais externos ou selos, pelos quais algo material é empregado para simbolizar ou ratificar o dom espiritual que é prometido; a idéia transmitida é a de que eles são canais de comunicação real da graça de Deus, em Cristo Jesus, a todos os que os recebem com fé. A eficácia espiritual destas ordenanças é sempre condicional, e não deve ser associada de forma absoluta com a simples administração e aplicação. Os sacramentos não têm nenhum poder espiritual em si mesmos, à parte do Espírito de Deus (no que tange à ação de Deus no sacramento) e da fé (no que tange ao homem). Os sacramentos têm sido descritos como "símbolos da fé cristã", isto é, marcas que distinguem os cristãos dos não-cristãos.

1. *Batismo.* Provavelmente a ordenança do batismo derivou sua forma externa, ou do batismo do prosélito judaico, ou do rito observado por João Batista. João vinha administrando esta ordenança por muitos meses antes de o Senhor começar seu ministério e, no tempo devido, o próprio Cristo se submeteu a ele. A idéia comum, subliminar ao batismo judaico, ao batismo de João e ao batismo cristão, é a de limpeza e purificação. Não há dúvida de que João Batista adaptou o rito judaico ao propósito de sua própria missão. Em preparação para o batismo, João enfatizava a necessidade de arrependimento para remissão de pecados. Submissão a isso era a profissão externa do arrependimento, por parte do candidato, enquanto a água era o símbolo reconhecido de purificação. No caso do Senhor, a ênfase principal foi sobre sua consagração ao seu ministério messiânico, acompanhada do testemunho divino quanto à exclusividade de sua filiação divina. É provável que este evento decisivo na vida de Jesus tenha exercido considerável influência, tanto na forma como no significado do rito do batismo, nos períodos apostólico e pós-apostólico. É significativo que Jesus tenha se referido à aproximação de sua morte como um batismo "com que eu [Jesus] sou batizado" (Marcos 10.38,39; Lucas 12.50), e também tenha falado de forma semelhante a respeito do martírio que sobreviria a alguns de seus seguidores. João Batista testemunhou a natureza transitória e imperfeita do rito batismal que ele ministrou. Ele contrapõe seu batismo com água ao futuro batismo com o Espírito Santo e com fogo (Mt 3.11; Mc 1.8; Lc 3.16), o qual recebeu seu cumprimento no dia do Pentecostes.

Não havia, na igreja primitiva, nenhuma forma pela qual as pessoas pudessem ser incorporadas ao novo Israel, senão pelo batismo. O batismo, em seu significado primário, é um ato simbólico, através do qual Deus designa homens e mulheres para união com ele, a fim de que desfrutem de todas as bênçãos incluídas no Evangelho. O batismo é associado com o estabelecimento de uma nova aliança e simboliza a entrada pessoal no gozo de seus benefícios. Possui certo paralelo com a aliança de Noé (1Pe 3.18-22). Também é comparado com o batismo dos israelitas, sob a nuvem e pelo mar (1Co 10.1,2). Neste caso, a ênfase estava na separação — a passagem pelo mar separava Israel da perseguição dos egípcios, e a nuvem os separava de Deus. Outro paralelo é com a aliança de Abraão. O que a circuncisão era naquela aliança, o batismo se tornou sob da nova aliança. A circuncisão é citada como "selo" (Rm 4.11) e esta mesma palavra parece ser usada em conexão com o batismo (2Co 1.21,22; Ef 1.13). A relação entre circuncisão e batismo é feita explicitamente em Colossenses 2.11,12. Portanto, cristãos desfrutam da realidade prefigurada na circuncisão.

A igreja, através dos séculos, tem sido nitidamente dividida no que diz respeito, tanto ao modo, quanto aos legítimos receptores do batismo. Os batistas têm sempre defendido fortemente a imersão, com base em que esse parece ter sido o modo usado nos tempos apostólicos (Mt 3.16; Jo 3.23; At 8.38) e que esta é a única forma que representa adequadamente o significado do rito, ante o argumento de que, no batismo, a morte e a ressurreição de Cristo são simbolicamente proclamadas (Rm 6.3-5). Outros têm argumentado que a quantidade de água é relativamente sem importância. A palavra do NT, traduzida como "batizado", não implica necessariamente total imersão (cp. Lc 11.38), nem existe qualquer indicação de que todos os batismos no NT tenham sido por este método. É questionável se todos os três mil convertidos no dia de Pentecostes foram totalmente imersos em água.

O problema acerca dos legítimos receptores do batismo é mais sério. Batistas, e outros que aceitam os princípios batistas, argumentam que o batismo de crentes é a única forma válida de batismo de acordo com o NT. Conseqüentemente, o batismo pode ser dado apenas a um candidato que já tenha ouvido o Evangelho pregado e tenha respondido a ele com arrependimento e fé (Atos 2.38; 8.36). Enquanto todos concordam que, no caso de um adulto, o batismo é um sinal visível e selo das bênçãos da aliança, a questão surge no que diz respeito a se deve, ou não, ser ministrado aos filhos dos que reivindicam pertencer ao povo de Deus. Pedobatistas (os que batizam crianças) argu-

mentam que os cristãos primitivos, sendo em sua maioria judeus e, portanto, acostumados à idéia da circuncisão infantil, necessitariam de instruções específicas do Senhor, caso os filhos dos crentes, sob a nova aliança, devessem ser excluídos do privilégio de receberem o sinal da aliança. Cita-se evidência do NT que sugere que filhos de crentes estão numa posição privilegiada. O apóstolo Paulo fala de crianças numa casa onde apenas um pai é crente como sendo "santas", e isto sugere a idéia de pertencerem ao povo da aliança. Também se faz referência ao fato de que há várias ocasiões onde famílias inteiras são batizadas (At 16.15; 1Co 1.16), e argumenta-se que isto seria uma suposição razoável para se crer que crianças teriam assim sido incluídas. Oscar Cullmann, escrevendo sobre este assunto, afirmou que não há exemplo, em todo o NT, de alguma pessoa, nascida numa família cristã, adiando seu batismo até que sua fé fosse declarada em pública profissão de fé.

2. *Ceia do Senhor.* Parece haver considerável evidência no NT no sentido de que o partir do pão era o propósito para o qual a Igreja local se reunia (Atos 2.42-47; 20.7-12; 1Co 11.17-20). Esta era, certamente, a prática da igreja do 2º séc. A eucaristia no NT diferia, entretanto, de sua contraparte moderna. Era mais que mera refeição sacramental e sempre incluía instrução. Tão logo a igreja foi constituída, no dia de Pentecostes, as duas ordenanças cristãs, do batismo e da Ceia do Senhor, passam a ser plenamente reconhecidas e praticadas. Ao escolher o pão e o vinho como símbolos do seu corpo e do seu sangue, o Senhor utilizou os elementos que já estavam presentes à mesa, como parte do ritual judaico da Páscoa, que ele estava, então, observando com seus discípulos. A nova ordenança foi enxertada na antiga (Mt 26.17; 1Co 5.8). Muitas partes da igreja cristã têm escolhido diferentes frases do NT ao se referirem a esta ordenança. Existem aqueles que falam da Ceia do Senhor (1Co 11.20) e da mesa do Senhor (1Co 10.21), enquanto outros preferem a designação de comunhão (1Co 10.16); outros ainda usam o termo eucaristia, que significa ação de graça. Embora haja consideráveis diferenças de ponto de vista quanto ao entendimento da natureza da ordenança, esta é, geralmente, reconhecida como uma festa de comemoração (Lc 22.19), sendo um memorial não apenas de tudo o que Cristo foi, disse e fez, mas também num peculiar sentido, uma comemoração de sua morte (1Co 11.26). A idéia de participação conjunta é também de vital importância. Há uma real participação em Cristo ao ser a Igreja reunida. Os crentes expressam de modo visível sua união com a Cabeça da Igreja, o próprio Cristo (1Co 10.16,17). A idéia de um relacionamento pactual claramente expressa nas palavras da instituição (Mt 26.28; 1Co 11.25). Uma aliança implica obrigação mútua e, quando cristãos se reúnem junto à mesa do Senhor, eles renovam seus votos de fidelidade. Considerando que alguém possa pensar que a Ceia do Senhor seja essencialmente uma lembrança do passado, ela é também uma festa de esperança (Mt 26.29; 1Co 11.26). A festa terrena aponta para uma festa pascoal mais gloriosa no reino do porvir, e os cristãos são relembrados da "esperança abençoada" do retorno de seu Senhor.

Considerando que cristãos concordam, em geral, que a Ceia do Senhor deve ser tida como o ato supremo de adoração cristã, existem diferenças consideráveis de opinião, quanto à freqüência com a qual ela deve ser observada. Pelas várias alusões em Atos dos Apóstolos, e também nas epístolas, costuma-se inferir que os cristãos primitivos "se reuniam para o partir do pão" regularmente no primeiro dia da semana (Atos 2.46,47; 20.7; 1Co 11.20). Em algumas áreas da igreja cristã, entretanto, os cultos de comunhão são feitos apenas uma ou duas vezes no ano, e é bastante enfatizada a necessidade de um auto-exame prévio e adequado (1Co 11.28).

É bem claro que, nos tempos apostólicos, a eucaristia fazia parte de uma refeição comunitária, ou *ágape*. É difícil saber se a frase "partir do pão" (Atos 2.42; 20.7-12) denota de fato esta refeição comum, ou se é usada apenas para se referir à Ceia do Senhor. Até que Paulo escrevesse à Igreja em Corinto, é evidente que a Igreja já havia formado o hábito de se encontrar para uma refeição antes de participar da Ceia do Senhor (1Co 11.17-34). O apóstolo lamenta o comportamento de alguns membros da igreja, que faziam de tal ocasião um pretexto para glutonaria. O *ágape* deve ter se desenvolvido a partir das refeições comuns judaicas, ou de um desejo de perpetuar a comunhão à mesa, a qual os apóstolos haviam desfrutado com seu Senhor durante seu ministério na terra. Com o passar do tempo, o *ágape* teve de ser separado da Ceia do Senhor, devido à falta de consideração mútua, que impedia a eucaristia de ser celebrada com um espírito apropriado.

VI. O MINISTÉRIO DA IGREJA

A. Apóstolos. Na igreja do NT, qualquer distinção radical entre "clérigos" e "leigos" era desconhecida. Cada membro da igreja era lembrado de

que, ele ou ela, possuía um ministério específico a ser cumprido. A igreja foi chamada como um todo para o trabalho do ministério. Havia, entretanto, um grupo de homens que pertencia a uma classe especial — os apóstolos. O termo significa, simplesmente, aqueles que são enviados. No uso secular era aplicado ao envio de um exército, ou de uma frota, para a guerra. Mais tarde, foi usado para significar todo tipo de pessoas enviadas com um propósito estabelecido e em missão especial. Esses enviados apenas cumpriam as ordens dos seus superiores. A ênfase está sobre quem envia, mais do que na pessoa enviada. As qualificações destes homens são descritas pelo apóstolo Pedro em Atos 1.21,22. Eles foram indicados por ordenação direta de Cristo (Marcos 3.14) e haviam sido testemunhas oculares de sua morte e ressurreição. O benefício de seu ministério apostólico especial tornou-se permanentemente disponível para toda a igreja, por seus escritos preservados no NT. Não pode haver sucessores dos apóstolos neste sentido. Em outras palavras, a verdadeira sucessão apostólica é a sucessão dos ensinos apostólicos, ao invés de uma forma específica de ministério. Em termos gerais, os apóstolos não parecem ter sido estabelecidos em lugares específicos, mas tinham uma comissão peregrina, viajando extensivamente. Em Jerusalém, onde a igreja cristã foi primeiramente estabelecida, os apóstolos eram os líderes inquestionáveis, com Pedro provavelmente ocupando a posição mais proeminente.

Não há evidência no NT que sugira que os apóstolos normalmente presidissem os cultos da santa comunhão, ou que ministrassem habitualmente o basitmo; também não se tem a impressão de que eles regularmente praticassem ordenação. É mais provável que a palavra "apóstolo" tenha sido usada num sentido duplo — para indicar um delegado especial enviado por uma igreja (2Co 8.23; Fp 2.25), mas principalmente para descrever aqueles que haviam tido a experiência única de conhecer o Senhor encarnado. Como A. F. Walls diz no NBD, "Pela natureza das coisas, o ofício não poderia ser repetido ou transmitido, assim como a essencial experiência histórica não poderia ser transmitida àqueles que nunca conheceram o Senhor encarnado, ou testemunhado uma manifestação do Senhor ressurreto". Seu testemunho de Cristo era direto e não derivado. Por essa razão os apóstolos são uma classe à parte.

B. Diáconos. Havia três ofícios na sinagoga deste período: ministro ou diácono, ancião ou presbítero, juntamente com o regente ou presidente dos anciãos. Logo no começo da história da igreja cristã, a necessidade de uma administração apropriada foi rapidamente reconhecida. Essa necessidade foi primeiramente suprida na situação local pela indicação dos Sete (Atos 6.1-6). Muitos vêem os sete como os "diáconos" originais. É digno de nota que eles tenham sido escolhidos pela igreja como homens espiritualmente capacitados para o serviço, além de serem bons administradores. Eles foram ordenados pelos apóstolos, ordenação essa acompanhada de oração e imposição de mãos. Em primeiro lugar, esses homens foram separados para cuidar do aspecto administrativo da vida da Igreja, a fim de dar liberdade àqueles com dons mais especificamente "espirituais", para o trabalho para o qual Deus os havia chamado. As qualificações para o ofício de diácono são descritas pelo apóstolo Paulo em 1 Timóteo 3.8-13. É claro, a partir desta passagem, assim como a partir de Atos 6 e Filipenses 1.1, que a posição de diácono era amplamente reconhecida na igreja primitiva. Provavelmente não havia similiaridade entre este ofício e o dos levitas ou atendentes da sinagoga, com os quais os judeus cristãos estariam familiarizados. É de se notar que a palavra "diácono" é aplicada ao próprio Jesus (Rm 15.8 e Gl 2.17, traduzida por *ministro* nas versões em português).

C. Presbíteros — Bispos. A primeira referência a anciãos ou presbíteros aparece em ligação com a igreja em Jerusalém (Atos 11.30). Não há referência a presbíteros em Antioquia (Atos 13.1), nem são mencionados nas cartas mais antigas dos apóstolos. Paulo e Barnabé, entretanto, em sua primeira viagem missionária, ordenaram presbíteros em todas as igrejas que eles fundaram (Atos 14.23). É claro que os presbíteros, aos quais Paulo se dirigiu em Éfeso (Atos 20.17ss.), e aqueles citados na primeira epístola de Pedro e na epístola a Tito, tiveram um papel importante a desempenhar na vida da igreja. Nesse estágio da história da igreja, os termos *presbyteros* e *episcopos* eram usados de forma permutável. Paulo, por exemplo, chama os presbíteros da Igreja de Éfeso (Atos 20.17) e então se dirige a eles como bispos ou guardiães (v.28). Semelhantemente, Pedro exorta os presbíteros das igrejas a cumprirem o seu ofício de bispos, ou superintendente, dignamente (1Pe 5.1,2). As qualificações para o presbiterato são descritas na primeira carta de Paulo a Timóteo (1Tm 3.1-7). Uma das funções principais dos presbíteros era a superintendência pastoral geral da igreja. Os presbíteros também possuíam certos poderes executivos (Hb 13.17) e

se afadigavam na palavra e no ensino (1Tm 5.17). Eles visitavam os doentes (Tg 5.14) e também tinham a responsabilidade de ordenar outros (Tt 1.5). Um fato interessante é que, assim como o termo "ancião" era familiar àqueles que haviam crescido num ambiente judaico, também o termo "bispo" ou "supervisor" era freqüentemente usado pelos gregos para descrever o supervisor de um clube religioso ou sociedade. Da mesma forma, deve-se notar que os presbíteros possuem as funções tanto de pastores (Atos 20.28; 1Pe 5.2) como de mestres (1Tm 3.2; Tt 1.9). As funções principais do presbítero eram as de pregar o Evangelho, fazer a superintendência pastoral e exercer liderança espiritual. Não há instruções claramente descritas acerca de quem tinha o poder de presidir a Ceia do Senhor ou de batizar. De fato, há uma notável ausência de instruções precisas no NT sobre tais assuntos. Parece que os vários ministérios cresceram conforme as situações demandavam e o Espírito de Deus dirigia. Uma coisa é certa — não há referência no NT a nenhum ministro cristão representando como um sacerdote que apresentasse oferta sacrifical. A igreja como um todo é considerada como um sacerdócio (1Pe 2.5,9) e o Senhor é citado como o grande Sumo Sacerdote. A função do sacerdote que oferecia sacrifícios no AT não era mais requerida, uma vez que o grande sacrifício do Calvário já havia acontecido. Ainda que o NT dê suporte à idéia de certos homens sendo separados para ministérios específicos, ele não encoraja o surgimento de uma casta clerical com funções sacerdotais. Ao mesmo tempo, o NT torna claro que alguma forma de ministério é essencial para a estabilidade e vida da igreja. Não existem regras rígidas e fixas. Há, ao contrário, uma constante espera em Deus e prontidão em ouvir a voz do Espírito Santo e obedecer ao que é ouvido. Nos primeiros dias do Cristianismo parece ter havido uma variedade considerável de ministérios na igreja.

D. Profetas. Os profetas são postos lado a lado com os apóstolos, no que se refere à liderança, na igreja primitiva (1Co 12.28; Ef 4.11). O profeta, assim como o apóstolo, era diretamente chamado por Deus e cumpria suas funções sem menção a ordenação ou autorização humana. Na igreja em Antioquia, os profetas estavam intimamente associados aos mestres (Atos 13.1). Sem dúvida eles combinavam proclamação com predição (11.28; 21.10,11). Eles incluíam, em seus ministérios, exortação (15.32), edificação e consolação (1Co 14.3). Assim como os apóstolos, os profetas eram dons especiais para a igreja primitiva — homens aos quais o Espírito concedera um discernimento excepcional acerca do "mistério de Cristo" (Ef 3.3-5).

E. Evangelistas. Filipe, escolhido como um dos sete, é também descrito como "o evangelista" (Atos 21.8). O ofício de "evangelista" é mencionado imediatamente depois de "apóstolo" e "profeta" (Ef 4.11). A alusão é a homens na igreja dotados de um dom particular para evangelismo. O equivalente moderno poderia ser "missionário pioneiro". Na igreja primitiva, o evangelista era aquele que primeiro trazia a mensagem do Evangelho e preparava o caminho para um trabalho mais sistemático de oficiais estabelecidos na igreja.

F. Pastores e Mestres. Pastores e mestres são dados à Iigreja, primariamente, "para o aperfeiçoamento dos santos, para o desempenho do seu serviço" (Ef 4.12). O trabalho deles é atuar como pastores e, assim, pastorear a igreja de Deus. Eles devem ser considerados dignos de duplicada honra (1Tm 5.17). A frase "pastores e mestres" provavelmente deve ser entendida como referência a dois tipos complementares de ministério, que os presbíteros na igreja local são chamados a exercer.

Há inúmeras referências no NT com respeito a dons espirituais (*charismata*), amplamente distribuídos na igreja cristã a fim de que homens e mulheres estejam preparados para seus ministérios particulares. Paulo fala que o Espírito "distribui, como lhe apraz, a cada um, individualmente" (1Co 12.11). A lição principal é a de que qualquer tipo de ministério requer dom espiritual, e aqueles, para tanto separados pela Igreja, devem ser reconhecidos como depositários dos necessários dons espirituais, que são o seu equipamento essencial.

VII. O GOVERNO DA IGREJA

O NT não descreve regras precisas quanto à forma de ministério ou de governo da igreja. Através dos séculos, várias teorias acerca do governo da igreja têm surgido, cada uma das quais reivindicando alguma base espiritual. Basicamente, estas ordens diferentes podem ser descritas como episcopal, presbiteriana e congregacional.

A. Episcopal. O sistema episcopal é o governo da igreja por bispos (*episcopoi*). Os episcopais reconhecem o triplo ministério de bispos, sacerdotes e diáconos, como básicos para a vida da igreja. O único ministro capacitado para ordenar é

o bispo, a quem foram passadas algumas funções originalmente associadas aos próprios apóstolos. Indo ainda mais longe, alguns argumentam que os apóstolos ordenavam seus sucessores e que estes, por sua vez, ordenaram seus sucessores, numa linha ininterrupta até ao dia de hoje. Essa teoria, entretanto, é passível de sério questionamento. O elaborado sistema episcopal, como é conhecido hoje, não é encontrado no NT, exceto possivelmente em estado embrionário. O moderno bispo anglicano, por exemplo, diferente do presbítero do NT, exerce a supervisão de um número grande de igrejas em sua "diocese" e tem autoridade sobre os clérigos dessa área. Os presbíteros, no NT, têm um chamado estritamente local e são subordinados apenas ao sumo Pastor. O moderno bispo monárquico considera-se mais próximo dos apóstolos e do ministério que eles exerciam, do que dos presbíteros-bispos, cujo ministério era em grande parte, se não inteiramente, confinado à igreja local. É verdade que, embora Timóteo e Tito parecessem ter tido autoridade significativa sobre diversas igrejas, eles estavam mais localizados do que os apóstolos, e isso não é um equivalente adequado do moderno bispo monárquico. Tiago, a quem Paulo descreve como apóstolo (Gl 1.19), ocupava uma posição proeminente na Igreja de Jerusalém e parece não ter viajado tanto quanto os outros apóstolos. Em certos aspectos, ele seria um protótipo mais acurado do hodierno bispo anglicano, embora sua autoridade não fosse de maneira nenhuma absoluta. O sistema episcopal é o resultado de um processo de desenvolvimento constante e a sua forma atual não se encontra no NT.

B. Presbiteriano. O sistema de governo da Igreja, através de presbíteros ou anciãos também reivindica precedência nas Escrituras. Os Reformadores viam os presbíteros do NT como oficiais que mantinham o governo nas igrejas. Em cada Igreja local havia um grupo de presbíteros que formavam um tipo de comitê responsável pelos assuntos da igreja. Em Atos 15, encontramos os presbíteros agindo em conjunto com os apóstolos num concílio solene. Quando, no decorrer do tempo, os apóstolos saíram de cena, os presbíteros permaneceram como os oficiais mais importantes da igreja. Muitos presbiterianos diriam que este sistema é mais fiel ao espírito e à letra do NT, do que qualquer outro sistema moderno. Tendo em mente passagens do NT, tais quais Atos 1.15ss. e Atos 13.1-3, os presbiterianos reconhecem que a congregação deve ter voz na seleção dos homens para o ministério. Uma distinção é feita entre presbíteros docentes e presbíteros regentes (1Tm 5.17). O presbítero docente é ordenado pela imposição de mãos de outros presbíteros, depois de receber o "chamado" de uma congregação local. Presbíteros regentes são escolhidos pela congregação e admitidos ao ofício por meio de ordenação. Eles podem não assumir o ministério da Palavra e dos sacramentos, mas assistem no governo da igreja e no exercício da disciplina. Possuem também responsabilidade na administração das finanças da igreja.

C. Congregacional. O sistema congregacional é a forma de governo da igreja adotada pelos cristãos que enfatizam a autonomia e independência da congregação local. Esses afirmam que ninguém está em posição de exercer autoridade sobre uma congregação local da igreja cristã. Nenhuma "ordem de ministério" é reconhecida, no sentido de classe de homens separados por algum dom especial da graça divina, que lhes seja conferido numa cerimônia de ordenação. Na verdade, homens ordenados são, estritamente falando, pessoas leigas que fazem o trabalho da igreja em tempo integral. Dá-se ênfase ao fato de que apenas Cristo é Cabeça de sua igreja (Cl 1.18, etc.). Quando dois ou três crentes se reúnem, o Senhor está com eles (Mt 18.20). Como os crentes em geral representam o sacerdócio, não há mais, sob a nova aliança, espaço para a interposição de uma classe especial de sacerdotes. A função sacerdotal é agora exercida por todos. Se o crente comum tem direito de acesso imediato a Deus (Hb 10.19-22), então é impossível vislumbrar um ministério que exerça qualquer função mediadora essencial. Freqüentemente se aponta que a ênfase do NT, em geral, está na congregação local. Há pouca evidência de qualquer controle episcopal ou presbiteriano sobre a igreja como um todo. Os presbíteros-bispos parecem ter exercido sua autoridade na esfera da congregação local, mas não além dela. O ministério cristão é simplesmente o ministério de Cristo através de homens chamados e comissionados por ele.

A evidência do NT é insuficiente para se saber precisamente qual era a posição da igreja primitiva nesse assunto. Sabe-se que havia alguns oficiais, tais como presbíteros-bispos e diáconos, mas não se sabe exatamente quais eram suas funções e posição. Nenhum dos sistemas atuais de governo da igreja pode reivindicar ser o único justificado nas Escrituras, embora existam elementos no NT que levaram ao surgimento de cada um deles. É significativo que, no correr da história, Deus tenha

se agradado de dar sua bênção a mais de uma forma de organização cristã.

VII. As prerrogativas da igreja

A. "As chaves do reino". À igreja foram dadas "as chaves do reino dos céus", o que é uma maneira figurada de dizer que lhe foi dado o privilégio de destrancar e abrir os portões da cidade de Deus, para aqueles que hão de entrar. Essas chaves foram usadas pelo apóstolo Pedro no dia de Pentecostes (Atos 2). Ele abriu os portões do reino para a vasta multidão que ouvia a sua pregação.

B. "Atando e desatando". Diz-se, acerca da igreja, que ela tem o poder de "atar e desatar". "Atar" e "desatar" eram termos rabínicos que se referiam a regras e regulamentos para a ordem da comunidade judaica. Quando o Senhor conferiu este poder a Pedro, e mais tarde aos doze, ele estava lhes dando o direito de tomar medidas apropriadas para a conduta dos assuntos da igreja e o exercício da disciplina. John R. W. Stott resume isso da seguinte maneira: "É através de atar e desatar certas práticas (declarando-as legais ou ilegais) que a igreja pode ir adiante para atar aqueles que desprezam seus ensinos e desatar aqueles que... tendo-o desprezado, se arrependem" (*Confess Your Sins*, pág. 45).

Em João 20.23 são usados os termos "perdoar" e "reter". Aparentemente o Senhor estaria dando à igreja a autoridade para declarar os termos do perdão, ou da condenação, por Deus. É tarefa da igreja declarar, no nome de Jesus, em qual base Deus perdoará e em qual condenará.

C. O exercício da disciplina. O exercício da disciplina é uma prerrogativa da igreja. O puritano John Owen definiu disciplina como "o devido exercício daquela autoridade e poder que Cristo, o Senhor, em Sua Palavra e através dela, garantiu à igreja, para sua continuidade, aumento e preservação na pureza, ordem e santidade, de acordo com Seu chamado (Mt 16.19; Rm 12.8; 2Co 10.4-6; Ap 2.2,20)". Existem várias passagens do NT que se referem, diretamente ao exercício de tal disciplina (e.g., 1Co 5.2,7,13; 2Co 2.5-7; 2Ts 3.14,15; 1Tm 1.20; Tito 3.10). No caso da Igreja em Corinto, a ofensa que estava causando escândalo público era de incesto, e a igreja foi admoestada pelo apóstolo Paulo por não ter ainda tomado as medidas necessárias. O propósito da disciplina na igreja é duplo: primeiramente, salvaguardar a pureza da igreja e, em segundo lugar, ser um meio para trazer a parte ofensora ao arrependimento. Parece que na igreja primitiva a excomunhão — a exclusão permanente ou temporária de um membro, da comunhão com a igreja — era exercida tanto com base moral quanto doutrinária. Enquanto o problema na igreja de Corinto era de natureza moral, Paulo, em sua primeira carta a Timóteo, refere-se ao fato de que havia excomungado Himeneu e Alexandre por causa de seus falsos ensinos. A frase "entregue a Satanás" é usada em duas ocasiões pelo apóstolo, e significa, sem dúvida, "colocar fora da comunhão cristã, dentro da província de Satanás, isto é, o mundo pagão".

O próprio Senhor deixou claro que é responsabilidade daquele que ofende a outro reconhecer sua falta (Mt 5.23,24), e que é incumbência do que foi ofendido perdoar o irmão penitente (Lc 17.4). Se, em particular, a admoestação não for bem sucedida, então deve ser feita na presença de mais duas ou três pessoas. Se estas admoestações falharem, o assunto deve ser levado diante da igreja. O NT responsabiliza a igreja toda pelo exercício da disciplina, ainda que ela possa delegar essa autoridade para seus oficiais.

Deve-se ter sempre em mente o fato de que a punição, assim como a forma pela qual é aplicada, não tem como objetivo retribuir a ofensa, mas corrigir o ofensor. Ainda mais, o ofensor, quando sob disciplina, não deve ser considerado como inimigo, mas como irmão em erro (2Ts 3.15).

IX. A missão e destino último da igreja

A tarefa primária, dada pelo Cristo ressurreto aos seus discípulos, foi a do evangelismo (Mc 16.15; Lc 24.45-47; At 1.8). O propósito de Deus é que a comunidade eleita aumente continuamente, tornando-se finalmente completa. No exercício dessa tarefa, a igreja é comissionada a "pregar o Evangelho". Ainda que essa comissão tenha sido dirigida, em primeira instância, aos onze, ela foi subseqüentemente dada ao grupo mais ampla dos discípulos. Na verdade, a igreja toda é chamada a compartilhar a tarefa divinamente outorgada de pregar o Evangelho a todo homem, em qualquer lugar. O Evangelho é de Deus, mas ele confiou ao homem tanto o ministério como a mensagem da reconciliação (2Co 5.18-20). Se a primeira obrigação do povo redimido de Deus é a de adorar, a segunda é a de testemunhar (1Pe 2.9). Nenhuma igreja pode fugir da responsabilidade que Deus lhe deu, como instrumento escolhido por Cristo para testemunhar o nome de Cristo e proclamar sua mensagem, em todo lugar onde a igreja se encontre.

Cristo retratou seus discípulos exercendo saudável influência na comunidade. Eles deveriam ter as qualidades anti-sépticas do "sal". Ao mesmo tempo, deveriam ser "luz" num mundo obscurecido e, por razão de seu chamado, perceberiam ser inevitavelmente tão visíveis quanto "uma cidade edificada sobre um monte" (Mt 5.13-16).

A igreja na presente dispensação pode ser adequadamente descrita como militante, uma vez que está engajada na guerra santa contra os poderes das trevas (Ef 6.10-17). Por outro lado, a igreja no céu pode ser descrita como triunfante, porque sua vitória já foi alcançada.

Em qualquer geração, a igreja que milita na terra representa apenas uma pequena porcentagem do povo redimido de Deus. A igreja desfrutará da completa consumação de seu destino apenas quando Cristo retornar, o número dos eleitos estiver completo e todos os crentes reunidos. Então, e somente então, a igreja será completamente pura, porque o mau será separado do bom, e o falso do verdadeiro (Mt 13.39,41,42,47-50; 24.31). Será então que os eleitos de Deus receberão seus corpos glorificados e compartilharão da glória de Cristo (1Co 15.20-23,51-54).

X. Assuntos relacionados à igreja.

A. A Igreja e o reino de Deus. Muita discussão tem surgido no que diz respeito à relação entre o reino de Deus e a igreja. Obviamente, há uma conexão íntima entre eles. Tanto a cidadania no reino de Deus, quanto a membresia da igreja, são determinados pela regeneração (Mt 18.3, Jo 3.3,5). Pode-se dizer que o reino é um conceito mais amplo do que a igreja, na medida que representa o reino de Deus em toda esfera da atividade humana. A igreja representa aqueles em cujas vidas o reino toma forma visível e vivem sob os mandamentos de seu Rei. A igreja é, de fato, o instrumento do reino, a comunidade daqueles que esperam pela vinda do reino em poder e grande glória.

O Reino é considerado tanto presente como futuro. Começou com a pessoa do Cristo encarnado, mas sua consumação ainda é futura. A igreja é o agente de Deus, pela qual seu reino é estendido nos corações e nas vidas de homens e mulheres. Aqueles que se tornam membros da igreja de Cristo também se tornam herdeiros de seu reino.

Tem havido uma tendência, por parte de alguns, de vir o reino como uma nova condição social alcançada pelo homem e marcada por padrões cristãos, enquanto outros o têm equiparado com um reino teocrático restaurado na terra. A idéia básica do reino de Deus nas Escrituras é a do reinado de Deus nos corações dos homens, um reinado que não alcançará seu ponto culminante até o retorno de Cristo. Teólogos católicos romanos têm, em geral, identificado o reino com a igreja visível, enquanto os Reformadores identificaram-na com a igreja invisível.

B. A igreja como "extensão da Encarnação". No movimento para "redescobrir a igreja", alguns têm extrapolado os limites que as Escrituras estabelecem e têm descrito a igreja como a "extensão da Encarnação". Aqueles que se pronunciam dessa forma exageram a metáfora bíblica que descreve a igreja como o "corpo de Cristo", mas deixam de levar em conta o fato de que, no NT, essa figura é rigidamente limitada em sua aplicação. Em nenhum lugar a igreja é igualada a Cristo. Forçar qualquer doutrina como essa leva inevitavelmente a reivindicações de infalibilidade da igreja e à noção errônea da participação da igreja, com Cristo, na oferta do sacrifício do Calvário, ao Pai, por meio da eucaristia.

C. A igreja e as igrejas. Sem dúvida, um dos assuntos mais fundamentais no presente debate teológico refere-se à verdadeira natureza da igreja. É necessário enfatizar que o NT jamais vislumbra a possibilidade de um crente viver a vida cristã à parte do contexto da igreja local. A igreja, no NT, começava a existir assim que um grupo de crentes se reunia para o culto regular, para a instrução na Palavra de Deus, para a comunhão, e para obediência às ordenanças do batismo e da Ceia do Senhor (At 2.41,42). A comunidade dos discípulos foi descrita como igreja mesmo antes que houvesse uma ordem estabelecida para a disciplina e a governo espiritual (At 5.11). Os oficiais da igreja não constituem a igreja, embora tenham um papel importante dado por Deus a desempenhar na igreja e em seu favor. A ênfase do NT é na igreja como um organismo vivo, ao invés de uma organização. É a presença do Senhor vivo que autentica a igreja local, a qual é, por sua vez, expressão da igreja universal. Deve-se notar que, em contraste com os meticulosos detalhes oferecidos a Israel quanto ao Tabernáculo e o sacerdócio, muito pouco é dito no NT acerca da organização e administração da igreja, ainda que as qualificações daqueles que possuem um ofício sejam claramente enunciadas. O quadro apresentado pelo NT parece sugerir que a verdadeira unidade da igreja é melhor expressa através de considerável variedade de formas externas. No NT são encontrados cristãos locais em

comunhão uns com os outros e ao mesmo tempo não vinculados de forma organizacional com cristãos de outras localidades.

Dr. Hort, em *The Christian Ecclesia* (pág. 168), referindo-se ao ensino da Epístola aos Efésios, escreve: "Nem uma palavra na epístola mostra a eclésia única como sendo constituída de muitas eclésias. Para cada eclésia local, Paulo atribuiu uma unidade correspondente própria; cada uma é corpo de Cristo e santuário de Deus, mas não há nenhum agrupamento delas em partes de um todo ou em um grande todo. Os membros que formam a eclésia única não são comunidades, mas homens individuais. A eclesia única inclui todos os membros de cada eclésia parcial, mas suas relações com elas todas são diretas e não, mediadas".

A conclusão do Dr. Newton Flew é a de que "A eclésia de Deus é o povo de Deus, com uma vida contínua que remonta à história de Israel, aos antigos profetas e mártires, até ao chamado de Deus a Abraão; remonta, ainda mais distante, ao propósito de Deus antes da fundação do mundo. A origem da eclesia reside na vontade de Deus" (*Jesus and His Church*, pág. 181). No que diz respeito ao ministério da igreja, muitos estão de acordo com os sentimentos expressos pelo Professor T. W. Manson: "Há apenas um ministério essencial na igreja, o ministério perpétuo do ressurreto e sempre presente Senhor. Todos os outros ministérios são derivativos, dependentes e funcionais. Todos os ministérios são funções exercidas pelo corpo de Cristo, através de órgãos que são órgãos do Corpo" (*The Church's Ministry*, pág. 100).

Assim como a igreja é criação de Deus, assim também é a sua unidade. A parte do homem não é criá-la, mas mantê-la e exprimi-la. O NT não necessariamente inclui a formação de uma elaborada organização entre igrejas. Na era apostólica, nenhuma igreja era superior à outra e nenhum centro no mundo era considerado sede da igreja na terra. Como Allan Stibbs apontou: "Quando o Novo Testamento se refere a congregações locais, elas não são chamadas coletivamente de 'a igreja'; isto é, elas não são tidas como partes constituintes de uma instituição terrena organizada. Antes, elas são explicita e surpreendentemente chamadas, no plural, de 'as igrejas'... cp. Ap. 2.7; 1Co 11.16" (*God's Church*, pág. 66).

BIBLIOGRAFIA. F. J. A. Hort, *The Christian Ecclesia* (1897); T. M. Lindsay, *The Church and the Ministry in the Early Centuries* (1907); R. N. Flew, *Jesus and His Church* (1943); T. W. Manson, *The Church's Ministry* (1948); H. Leitzmann, *The Beginnings of the Christian Church*, 3 ed. (1955); F. F. Bruce, *The Spreading Flame* (1958); A. M. Stibbs, *God's Church* (1959); R. A. Cole, *The Body of Christ* (1964); R. P. Martin, *Worship in the Early Church* (1964); L. Morris, *Ministers of God* (1964).

G. W. KIRBY

IGREJA, ADORAÇÃO DA. *Veja* ADORAÇÃO.

IIM (עיים). 1. Cidade "no extremo sul" da tribo de Judá (Js 15.29).

2. (עיי העברים). Forma abreviada de *Ijé-Abarim* (Nm 33.45; ARC, "Abarim"; NVI, "Ijim"; BJ, "Jeabarim"). Não se trata da mesma localidade mencionada em Josué 15.29.

IJÉ-ABARIM (עיי העברים). Um dos lugares onde os israelitas fizeram uma parada durante sua marcha pelo deserto; ficava entre Obote e o vale de Zerede ou Dibom-Gade (Nm 21.11,12; 33.44,45). Ficava ou em Moabe (33.44), ou em sua vizinhança (21.11). Pode ser que a sua localização seja a região de Mahaiy.

IJOM (עיון, *montão, amontoado* [?]). Cidade de Naftali no Vale Hulé, a c. 15 km ao norte de Abel-Bete-Maca, na estrada que vem de Hazor. O vale é limitado a oeste pelo rio Litani e a leste pelo Monte Hermom. Tanto Amenotepe II quanto Ramsés II tomaram essa rota nas campanhas que os levaram até o rio Orontes. Os invasores do norte usavam essa rota para entrar na Palestina, e.g., Ben-Hadade de Damasco (1Rs 15.20) durante o reinado de Baasa, e Tiglate-Pileser III da Assíria (2Rs 15.29) na deportação durante o reinado de Peca.

O nome aparece em vários textos: os Textos de Execração do séc. 19 a.C. listam *c'yn* (nº E. 18) como um dos sessenta e quatro nomes de lugares dados a essas estatuetas [Os Textos de Execração eram figuras de cerâmica que continham, cada uma, o nome de um inimigo do Egito. Essas figuras eram quebradas para invocar maldição. N. do T.]. Tutmés III dá a mesma pronúncia em sua lista das 119 cidades cananéias (nº 95). Tiglate-Pileser III não lista essa cidade, mas menciona que ela fica no sul, em uma passagem quebrada no Tablete de Ninrode.

O local deve ser identificado provavelmente com a moderna Tell Debbîn perto de Merj 'ayûn, a qual parece preservar o antigo nome. Há quem duvide dessa identificação, porque as explorações

arqueológicas de superfície não encontraram cerâmica da Idade do Ferro II (900-600 a.C.), conforme as narrativas dos livros dos Reis.

BIBLIOGRAFIA. G. Posener, *Princes et Pays d'Asie et de Nubie* (1940), 74; Y. Aharoni, *Land of the Bible* (1967), 151, 264, 328, 329.

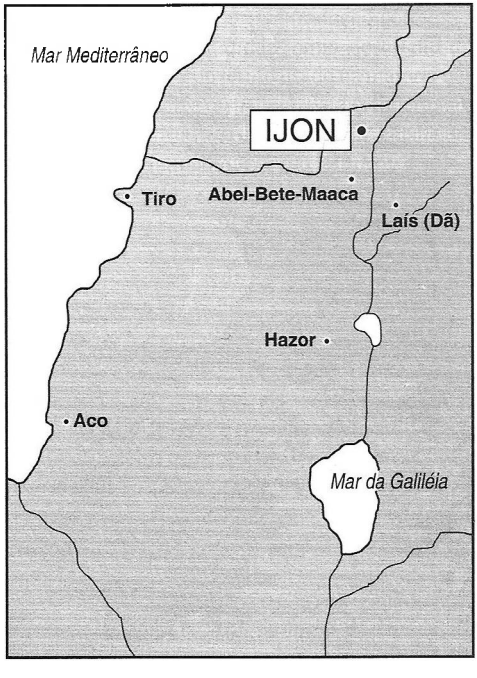
W. C. KAISER

ILAI (עילי). Um aoíta, um dos trinta valentes de Davi (1Cr 11.29). Em 2 Samuel 23.28 ele é chamado de ZALMOM.

ILHA, ILHAS DOS GENTIOS (אים אי). Derivado, aparentemente, do conceito raiz de "terra habitável", termo que abrange um amplo espectro de significados. Sem levar em consideração traduções erradas ocasionais da KJV, como, por exemplo, os que foram corrigidos para "hiena" (Is 13.22 ARA, ARC e NVI), as conotações se referem a ilhas verdadeiras em geral (Ez 26.18) e em particular (Ez 27.6), terras secas em oposição a terras molhadas (Is 42.15) e particularmente regiões costeiras. Algumas vezes, regiões litorâneas são distinguidas do interior (Et 10.1), o que abrange as regiões próximas ao litoral palestino (Is 20.6) e da Fenícia (23.2,6). Mas é mais comum que se refira a regiões distantes, especialmente tendo-se em vista "as regiões costeiras dos gentios", que se estendem para o Mediterrâneo ocidental (Gn 10.5; Sf 2.11).

Embora as referências sejam dispersas, uma notável concentração aparece (Is, Jr, e Ez), e parecem implicar um padrão definido de conhecimento geográfico dos israelitas (baseado em parte no contato com os filisteus e fenícios). Itens de comércio sugerem a existência de um contato com o leste da África, ou com a Índia através de Ácaba (1Rs 10.22; Ez 27.15), mas as áreas vizinhas do Mediterrâneo, especialmente Quitim (Chipre), Caftos (Creta?) e Dedã (Rodes?), parecem mais prováveis. Elisá (Ez 27.7) talvez fosse o Peloponeso ou o sul da Itália, e a fusão de metais de Társis pode ter sido Tarso na Cilícia, na Sardenha ou Tartessus na Espanha. As referências do NT, naturalmente mais explícitas, incluem Malta e determinadas ilhas do Egeu, ao passo que em Apocalipse 6.14 e 16.20 volta a aparecer como um lugar genérico.

C.R. LEWTHWAITE



ILIADUM (Ἐιλιαδούν [B], Ιλιαδούν [A]). Ancestral de alguns levitas que trabalharam na reconstrução do Templo (1Esd 5.58). Pode tratar-se do mesmo Henadade mencionado em Esdras 3.9.

ILÍRIA. *Veja* ILÍRICO.

ILÍRICO (Ἰλλυρικόν). Uma província romana na parte ocidental dos Bálcãs, ao Norte da Grécia.

Essa região é hoje ocupada principalmente pela Iugoslávia, Montenegro e Albânia, e na antigüidade chegava até o Adriático, os Alpes orientais, o Danúbio, o Shar-Dagh e os montes Ceraunianos. De acordo com Strabo (7.317), o litoral ostentava bons portos e as planícies costeiras eram ensolaradas e férteis, mas o interior era montanhoso e frio. Os gregos foram atraídos para a região por causa das minas que ali havia, mas a ferocidade e a prática de pirataria do povo impediu uma colonização extensiva.

No segundo milênio a.C. foi ocupada por povos de línguas indo-européias. Os gregos colonizaram o lugar pela primeira vez no 6º séc. a.C. Os reis macedônios guerrearam contra as tribos do Ilírico no 4º séc., mas foi apenas no 3º séc. que o reinado de Escodra foi estabelecido. Devido aos ataques contra as colônias gregas e os atos de pirataria

contra os navios gregos e romanos, os romanos travaram duas guerras (229-228 e 219 a.C.) contra o Ilírico, que foi liderada pela rainha teuta. Depois da derrota de Gentius em 167, a região foi dividida em três partes, que ficaram ligadas alternadamente à administração da Itália, da Macedônia e da Gália Cisalpina. César foi pró-cônsul ali em 59 a.C. Otaviano derrotou uma série de tribos em 35-33. Em 27 a.C., ele transformou a região em província senatorial. Ela tornou-se uma província do Império no ano 11 a.C. por causa das eclosões de violência entre os panônios. Naquela época, a província se estendia até o Danúbio. A última revolta foi debelada por Tibério, após três anos de luta, no ano 9 d.C., e a província se tornou colônia do Império.

Duas referências ao Ilírico aparecem no NT. Em uma declaração um tanto obscura, Paulo observa que "desde Jerusalém e circunvizinhanças até ao Ilírico, tenho divulgado o Evangelho de Cristo" (Rm 15.19). Não fica claro se Paulo quis dizer que Ilírico era a fronteira ocidental do Oriente e que ele pregou até lá, ou se na verdade pregou e estabeleceu igrejas ali. A frase "nestas regiões" (v. 23) referindo-se ao alcance da pregação de Paulo indicaria uma área maior que a Macedônia e provavelmente referia-se também ao Ilírico. Além do mais, a observação que se encontra em sua segunda epístola a Timóteo (4.10) sugere que o Evangelho estava sendo pregado ali. É bastante provável que Paulo tenha ido até lá. A Via Egnatia, que ia desde Helesponto até Dirráquio, um porto do Adriático, forneceu-lhe o acesso à parte sul do Ilírico em sua terceira viagem missionária.

BIBLIOGRAFIA. S. Casson, *Macedonia, Thrace and Illyria* (1926), passim, Vulié in *Pauly Wissowa* s.v. "Illyricum"; Fluss in *Pauly Wissowa* supl. V, s.v. "Illyrioi."

A. RUPPRECHT

ILUMINAR (אור; נגה; φωτίζω). As palavras hebraicas e gregas significam "trazer a luz,' ou "iluminar", são usadas em sentido literal pela KJV, ARA, ARC, NVI, BJ, no AT (1Sm 14.27,29; Jó 33.30; Sl 97.4).



Em todos os outros casos do uso da palavra na Bíblia, seu sentido é metafórico. O salmista diz que Deus derrama luz nas suas trevas (18.28), e que os mandamentos de Deus são puros, iluminando os olhos (19.8). Ponderando sobre a onisciência de Deus, o profeta Isaías pergunta, "A quem o Senhor consultou que pudesse esclarecê-lo?" (Is 40.14 NVI).

Paulo orou para que Deus desse aos efésios o espírito de sabedoria e de revelação no conhecimento dele, tendo os olhos dos seus corações iluminados, pois somente assim poderiam conhecer a extensão de sua herança em Cristo (Ef 1.17,18). O apóstolo também diz que o deus deste mundo, Satanás, cegou as mentes dos descrentes (2Co 4.4). João Batista proclamou que o Messias é a verdadeira luz que ilumina a todo homem (Jo 1.9) e o próprio Jesus mais de uma vez declarou ser a luz do mundo (8.12; 9.5). Paulo disse, acerca dos judeus do seu tempo, que eles tinham zelo de Deus, mas que não era um zelo esclarecido (Rm 10.2, BJ). Em uma das passagens mais difíceis no NT, o autor de Hebreus diz, "É impossível, pois, que aqueles que uma vez foram iluminados e provaram o dom celestial e se tornaram participantes do Espírito Santo, e provaram a boa palavra de Deus e os poderes do mundo vindouro, e caíram, sim, é impossível outra vez renová-los para arrependimento, visto que de novo estão crucificando para si mesmos o Filho de Deus, e expondo-o à ignomínia" (6.4-6).

É evidente, por estas passagens, que iluminação é o efeito intelectual e moral produzido sobre uma pessoa pelo recebimento da revelação cristã. Não é somente mera iluminação intelectual ou entendimento da verdade divina, pois este entendimento espiritual se manifesta em ação ética. Os cristãos são "filhos da luz", como Paulo coloca (1Ts 5.5).

J. C. Connell

IMACULADA CONCEIÇÃO (*Veja também* Maria, Mãe de Jesus.). Na doutrina Católica Romana, a crença de que "a mais Abençoada Virgem Maria, no primeiro instante em que concebeu, por uma graça singular e por um privilégio concedido pelo Deus todo-poderoso, em vista dos méritos de Jesus Cristo, o Salvador da raça humana, foi mantida livre de toda mancha, ou mácula, do pecado original" (Pio IX, *Ineffabilis Deus*, 8.12.1854).

1. Significado da doutrina. Embora uma explicação completa da teologia da Imaculada Conceição tenha lugar em obras específicas (*veja* Bibliografia), segue-se uma breve discussão sobre o significado da doutrina. Karl Rahner tipifica a tendência mais recente da Igreja Católica, de colocar essa doutrina no contexto mais amplo da graça de Deus em Cristo: (a) o dogma da Imaculada Conceição demonstra o interesse de Deus com o início da vida de cada pessoa; (b) manifesta o amor de Deus que abarca toda a vida ("Pois se é verdadeiro para um, é verdadeiro para todos"); (c) é também uma valiosa promessa de que Deus será fiel desde o começo da vida; (d) significa que, de uma maneira única, Maria recebeu a graça santificadora, ou seja, "o dom que é o próprio Deus", desde o começo da vida dela; (e) mostra que Deus chama os indivíduos e não apenas a humanidade em geral para cumprir tarefas especiais e os prepara de antemão para tornarem-se o que são em Cristo. Rahner vê a Imaculada Conceição como uma faceta da predestinação única de Maria e como "o modo mais radical e mais abençoado de redenção" (211).

2. Enganos comuns. Os teólogos católicos freqüentemente mencionam que muitos leigos, mesmo católicos, distorcem seriamente os aspectos dessa doutrina: (a) não deve ser confundida com a concepção virginal de Jesus no ventre de Maria (embora se saiba que grande parte da Mariologia esteja estreitamente relacionada com muito da Cristologia); os teólogos católicos afirmam que Maria foi concebida de forma comum (diferente de Jesus), mas sem contrair o pecado original; (b) isso não implica que o nascimento de Maria foi, de algum modo, diferente fisicamente do nascimento dos outros seres humanos; portanto a Imaculada Conceição de Maria não indica de maneira alguma a preservação de qualquer mácula adquirida por meio da relação marital de seus pais; (c) não se baseia em nenhum mérito futuro de Maria, mas apenas na morte redentora de Cristo; (d) não se baseia apenas na graça santificadora, mas sobretudo na predestinação única de Maria para ser a mãe do Salvador.

3. Supostos respaldos bíblicos. Os estudiosos católicos admitem de boa vontade que não existe referência direta em parte alguma do NT quanto à concepção de Maria. O'Meara está mesmo disposta a afirmar que "Se as Escrituras contivessem explicitamente toda a revelação, então o dogma de 1854 (de Pio IX) seria uma inovação absurda" (65), e citar a doutrina como "a primeira das crenças marianas que parecem tão estranhas ao Evangelho e parece estar faltando

inclusive nos Pais" (60). Isso não significa, é claro, que a maioria dos estudiosos católicos esteja disposta hoje a concluir que a doutrina seja uma inovação ou de algum modo contrária ao kerigma primitivo. Segundo as idéias do Papa Pio IX em *Ineffabilis Deus*, eles vêem referências implícitas, e não desenvolvidas, a essa crença em pelo menos três passagens das Escrituras: (a) Gênesis 3.15, o famoso Proto-Evangelho, é visto como uma referência a Maria, que, por intermédio do nascimento de seu filho, aniquila o poder que Satanás exercia sobre a natureza humana de pecado, desde a queda de Adão. Como o próprio O'Connor admite, contudo, "esse texto, por si só, dificilmente bastaria para fazer com que a doutrina fosse reconhecida" (378). Baseia-se na segunda metade do versículo da tradução latina da Vulgata: "*ela* te ferirá a cabeça". Por essa razão, os católicos concordam que o versículo não pode mais ser citado como respaldo para a doutrina; (b) Lucas 1.28 é utilizado para argumentar que se Maria estava realmente "cheia de graça", deve ter nascido com essa graça. Os exegetas católicos admitem, contudo, que o termo grego κεχαριτωμένη indica apenas que Maria foi altamente favorecida por Deus, sem indicar a extensão desse favor; (c) Mateus 1, e Lucas 1 e 2, enfatizam a santidade excepcional de Maria. "Está claro que apenas uma santidade sem mácula seria, de alguma forma, proporcional à sacralidade de seu ofício" (O'Connor, 379). Mas mesmo esse argumento dedutivo é resultado de muitos séculos de desenvolvimento. Alguns teólogos têm, portanto, jogado com a idéia de que a doutrina deve ter pertencido à tradição oral não-registrada dos apóstolos, mas a maioria dos católicos hoje em dia concorda que as provas históricas não parecem sustentar tal conclusão.

4. Material patrístico. Falta uma prova explícita dos Pais da Igreja Primitiva, e reconhece-se que a Imaculada Conceição de Maria não era parte explícita da fé até algum ponto entre os sécs. 7 e 12 na melhor das hipóteses, embora uma data precisa e confiável de quando a crença realmente passou a vigorar como matéria de fé seja impossível de ser determinada. Historicamente, a crença desenvolveu-se a partir de "um obscuro embora vigoroso impulso dos corações cristãos em atribuir [a Maria] a grande santidade e glória compatíveis com sua posição enquanto criatura" (O'Connor, 379). Entre os Pais mencionados em relação ao dogma, encontram-se os seguintes: (a) Orígenes, que ataca com veemência aqueles que sustentam que Maria não tinha pecado. Em sua Homilia XVII sobre Lucas, Orígenes afirma que Maria deve ter cometido pelo menos um pecado por ter sido ela redimida por Cristo; (b) Ambrósio, que é mencionado como um dos sustentadores da crença de que Maria estava livre da mácula do pecado; (c) Agostinho, que em uma passagem bastante conhecida, embora ambígua, em *De Natura et gratia* (*A natureza e a graça*) diz: "A respeito da Virgem, não desejo levantar nenhuma questão quanto ao assunto do pecado, sem honrar o Senhor, pois a partir dele sabemos que abundância de graça para vencer o pecado em todas as suas formas foi conferida a ela, que sem dúvida não tinha pecado" (citado por O'Meara, 62). Outras referências sugerem que Agostinho estava pensando apenas sobre o pecado presente, não o pecado original. Alguns acreditam que, numa época em que o pelagianismo negava a plena realidade do pecado original, Agostinho foi relutante em apoiar a posição deles, mesmo implicitamente, afirmando que Maria foi preservada do pecado original; (d) Nestório, que é lembrado por sugerir indiretamente que Maria estava livre do pecado; (e) André de Creta e João de Damasco, no 7º séc. e no começo do 8º, mencionam que a perfeita impecabilidade de Maria está implícita no termo "Theotokos".

5. Alguns desdobramentos posteriores: (a) uma festa em honra à concepção de Maria começou a partir do 7º séc. e se espalhou nos séculos seguintes; (b) Anselmo, em 1009, disse: "Era adequado afirmar que ela estivesse revestida com uma pureza tão esplêndida que nada maior poderia ser concebido, abaixo de Deus" (*De conceptu virginali* 18); (c) no Oriente, a crença, na verdade, desapareceu depois de um declínio, de forma que em 1854 a Igreja Ortodoxa acusou a Igreja Católica Romana de inovação doutrinária; (d) na Inglaterra, no séc. 12, o monge Eadmer era a favor da festa e da concepção sem pecado de Maria; (e) no Ocidente, foi objetada por alguns dos maiores teólogos da Idade Média, inclusive Bernardo de Clairvaux, Alberto Magno, Boaventura e Tomás de Aquino; (f) os franciscanos apoiavam a doutrina, e sua posição exerceu influência cada vez maior, até sua definição oficial em 1854; (g) o ponto de vista de Lutero parece ter vacilado. Até 1527 ele aceitava que Maria fosse completamente livre de pecado. Em um sermão que ele pregou em 1527, contudo, primeiro ele afirmou que o corpo de Maria tinha o pecado original como qualquer outro, mas que a alma dela foi infundida no corpo sem contrair o pecado original; nos anos seguintes ele afirmou explicitamente a crença de que Maria

tinha pecado. Contudo, em 1544 ele parece ter voltado à sua opinião anterior: "Deus formou o corpo e a alma da Virgem Maria cheios do Espírito Santo, de forma que ela não tinha pecado" (cp. O'Meara, 117).

6. Avaliação. Os protestantes de forma alguma negam o favor de Deus a Maria. Nem necessariamente negam que Deus a tenha favorecido de modo único. Mas de fato eles insistem que a doutrina não pode ser aceita como fato histórico, simplesmente com base em séculos de reflexões piedosas e na ausência de quaisquer dados históricos. Tudo o que pode ser legitimamente afirmado é que a "imaculada concepção" de Maria expressa de modo simbólico e kerigmático a convicção de que a vida de Maria foi santa de uma maneira incomum, como resultado de sua intimidade com Jesus Cristo. A partir de uma perspectiva puramente histórica, os protestantes percebem a importância de um saudável agnosticismo quanto à natureza da concepção de Maria. Alguns católicos também afirmam não terem a menor idéia do que o dogma significa (McKenzie, 1).

Certamente, de uma perspectiva puramente bíblica, protestantes e católicos estão de acordo quanto à conclusão de que não existem referências explícitas, nem tangencialmente implícitas, à Imaculada Conceição na Bíblia. A doutrina, eles concordam, está mais relacionada à piedade cristã do que à Escritura ou à história. Os cristãos protestantes concordam inteiramente que "católicos e protestantes devem aprender a ouvir o que a Bíblia diz sobre Maria. Se isso for feito, suas teologias terão uma proximidade maior no que diz respeito à Maria e em suas considerações teológicas como um todo" (O'Meara, 347).

BIBLIOGRAFIA. "Immaculate Conception", *SHERK* 5 (1909), 455-457; J. Turmel, "Immaculate Conception", *HERE*, 7 (1912?), 165-167; W. H. C. Frend, "Immaculate Conception", *Modern Churchman*, 44 (1954), 107-119; D. Moody, "Miraculous Conception", *Review and Expositor*, 51 (1954), 495-507; C. Joumet, "Scripture and the Immaculate Conception: A Problem in the Evolution of Dogma", em E. D. O'Connor (org.), *The Dogma of the Immaculate Conception* (1958); M. M. Bourke, "The Literary Genus of Mt 1-2", *CBQ*, 22 (1960), 160 175; K. Rahner, *Theological Investigations*, 1 (1961), 201-213; H. S. Box, The Immaculate Conception", em E. L. Maccall e H. S. Box, *The Blessed Virgin Mary* (1963), esp. 77; *Encyclopedic Dictionary of the Bible* (1963), 1463-1472; K. Rahner, *Mary, Mother of the Lord* (1963); B. F. Meyer, "But Mary Kept All These Things", *CBQ*, 26 (1964), 31-49; T. O'Meara, *Mary in Protestant and Catholic Theology* (1966); E D. O'Connor, "Immaculate Conception", *New Catholic Encyclopedia*, 7 (1967), 378-382: J. L. McKenzie, "Hans Küng on Infallibility: "This Tiger is not Discreet", *National Catholic Reporter*, 7:21 (26, Março, 1971), 1, como citado em Calvin J. Eichhorst, "Demythologizing the Papacy: A Prophetic Inquiry", *Dialog*, 10 (Outono, 1971), 273.

L. R. Keylock

IMAGEM DE DEUS. O significado da "imagem de Deus" é fundamental para o entendimento cristão da doutrina do homem.

1. Pano de fundo do AT
2. A abordagem do NT
3. Questões persistentes
4. A discussão moderna

1. Pano de fundo do AT. A principal evidência a respeito da "imagem de Deus" aparece em Gênesis, respaldada pelo Salmo 8 de maneira poética. A descrição básica da criação do homem é esta: "Também disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; (...) Criou Deus, pois, o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou" (Gn 1.26,27). Outras passagens utilizam "semelhança" e "imagem", onde a semelhança do homem com Deus, e de Adão com Sete, são equiparados (5.1-3); e enfatizam o valor e a dignidade especiais do homem, uma vez que ele é a imagem de Deus (9.6). O salmista escreve de forma poética: "Fizeste-o, no entanto, por um pouco, menor do que Deus, e de glória e de honra o coroaste" (Sl 8.5). Estudos lingüísticos não revelam uma distinção muito clara entre os substantivos "imagem" e "semelhança". O termo hebraico para "imagem" é צלם que significa literalmente "sombra". O termo hebraico geralmente traduzido por "semelhança" é דמות. Sem dúvida, o escritor pretendeu fazer uma distinção, ou aumentar o impacto do termo "imagem" de alguma forma, ao usar a palavra "semelhança". A primeira palavra, צלם, ocorre dezessete vezes no AT; além das cinco vezes em que aparece em Gênesis, em dez das vezes restantes o termo aparece utilizado de forma concreta e pode ser traduzido por "estátua", "modelo" ou "figura". As duas passagens restantes (Sl 39.6; 73.20) parecem exigir o significado da raiz de צלם, a saber, "sombra". O uso geral do termo, portanto, parece demandar a idéia de "imagem" num sentido

concreto, e a maioria dos estudiosos acredita ser essa a primeira interpretação.

O segundo termo, דמות, que é traduzido por "semelhança", parece indicar uma noção mais abstrata de "imagem". Parece que o autor procura expressar uma idéia muito difícil, com a qual quer deixar claro que o homem é, de alguma maneira, o reflexo concreto de Deus, mas, ao mesmo tempo, o autor procura espiritualizar isto por meio da abstração.

Devemos ter em mente que os escritores do AT, sendo semitas, inclinavam-se fortemente para termos concretos e falavam sobre Deus de uma forma antropomórfica para tornarem-se claros a todas as pessoas que não tinham treinamento em abstrações filosóficas. O uso de "semelhança" além de "imagem" é uma solução do Heb. à medida que um hebreu era capaz de lidar com abstrações. Não podemos nos esquecer também de que, no pensamento hebraico, a personalidade como um todo não é vista como uma oposição entre corpo e espírito, mas como algo "inspirado pelo sopro de Deus" em um corpo. Não se trata de uma dicotomia entre carne e espírito, mas da personalidade como um todo, a qual é tratada nos tempos modernos como um gestaltismo (Teoria da forma). A representação de que o homem foi feito "segundo a imagem de Deus" pode significar superficialmente para os ingênuos que o homem se parece com Deus, mas para o escritor isso significava muito mais. Significava semelhança interna do homem, na medida que essa semelhança está incorporada em uma manifestação física: o poder de pensar, de se comunicar, de transcender, a criatividade, o senso de humor (que é uma espécie de transcendência), o poder da abstração e os outros atributos da personalidade, ou seja, consciência de si mesmo e autodeterminação. Assim como arte, arquitetura, poesia e música podem mostrar a pessoa do artista, assim o corpo humano pode mostrar, até certo ponto, a natureza do Criador.

Portanto, as interpretações da imagem de Deus podem oscilar entre dois extremos: semelhança absoluta, literal, física, o que parece ser respaldado por Gênesis 5.1-3, onde a expressão "imagem de Deus" é claramente paralela a Sete como a imagem de seu pai, Adão; em oposição a isso, a interpretação necessariamente espiritual que se apoia na clássica definição que Jesus nos dá de Deus, ou seja, de que "Deus é espírito" (Jo 4.24). Além disso, o AT parece sustentar a idéia de que ninguém de fato se parece com Deus. É necessária uma interpretação sacramental, em que um sacramento é melhor definido como "o sinal físico de uma realidade espiritual".

2. A abordagem do NT. O ponto de vista do AT sobre a imagem de Deus é transposto para o NT com grande parte do mesmo vocabulário, com os mesmos problemas de interpretação, mas com o que parece ser uma mudança muito radical na ênfase. Manifesta-se novamente a idéia da "imagem de Deus" (1Co 11.7, "imagem e glória de Deus"), e o termo normalmente utilizado é εἰκών (a tradução da LXX de צלם). Também aparece o termo "semelhança" (Tg 3.9), ὁμοίωσις, aqui e em outras passagens, de maneira uniforme (a tradução da LXX para דמרת).

Não há dúvida de que εἰκών (Heb. צלם) refere-se, no NT, a um reflexo perfeito. No NT, contudo, não há homem que reflita a imagem de Deus a não ser Cristo, que é o seu reflexo perfeito ou a sua perfeita correspondência; Cristo é o protótipo do homem essencial, refletindo perfeitamente Deus. "Ele, que é o resplendor da glória e a expressão exata do seu Ser" (Hb 1.3). Qualquer que seja o grau em que imagem, no AT, tenha, assim como sua raiz, o significado de "sombra", não há dúvida de que a realidade agora toma o lugar da sombra. Em Cristo existe o homem verdadeiro, e não existe mais a questão do homem em essência, ou do homem caído. "E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós" (Jo 1.14), ver Cristo é ver o Pai ("quem me vê a mim, vê aquele que me enviou." 12.45; 14.9), e o que o NT ressalta é que o homem, não importa qual seja sua condição depois da queda, pode se tornar agora uma "nova criação em Cristo", um novo homem; "seremos semelhantes a ele" (1Jo 3.2). A oração intercessória de Jesus contém a extraordinária possibilidade de união com Cristo de tal maneira que o homem é alcançado pela própria vida e natureza de Deus. "A fim de que todos sejam um; e como és tu, ó Pai, em mim e eu em ti, também sejam eles em nós; para que o mundo creia que tu me enviaste" (Jo 17.21). Os homens foram predestinados "para serem conformes à imagem de seu Filho" (do filho de Deus) (Rm 8.29). Os seguidores de Cristo são dirigidos a que: "vos revistais do novo homem, criado segundo Deus, em justiça e retidão procedentes da verdade" (Ef 4.24). Paulo parece deixar de lado toda a série de problemas que se desenvolve na criação do homem à imagem de Deus, para enfatizar Cristo como a verdadeira "imagem do Deus invisível" (Cl 1.15). Ele pensa no primeiro Adão como um ser de natureza física. Era "um ser vivo"; mas o último Adão (Cristo) é um "espírito vivificante". "O primeiro homem, Adão, foi feito alma vivente. O último Adão, porém, é espírito vivificante. Mas não é primeiro o espiritual, e, sim, o natural; de-

pois o espiritual. (...) E, assim como trouxemos a imagem do que é terreno, devemos trazer também a imagem do celestial" (1Co 15.45-49).

3. Questões persistentes. O estudo a respeito da imagem de Deus continua suscitando as mesmas questões, para as quais até hoje não há resposta. A primeira delas é sobre a própria natureza da imagem; a segunda questão refere-se ao entendimento do que foi a perda da imagem de Deus com a queda do homem; e a terceira tem a ver com o que é restaurado ou recriado quando o homem é salvo.

Tanto a teologia católica romana, quanto a protestante, com poucas exceções, sustentam que a idéia de imagem no primeiro Adão está relacionada com as qualidades e os poderes espirituais. Os católicos romanos sustentam que o homem tinha uma *similtudo Dei*, a qual foi destruída pelo pecado original e que pode ser restaurada apenas por meio do batismo. As outras qualidades no homem foram obscurecidas, mas não perdidas, com a queda.

Os protestantes praticamente concordam com isso, com algumas diferenças de vocabulário. Adão era por natureza dotado de retidão original. Tinha semelhança moral com Deus; possuía santidade, embora não fosse em nenhum sentido igual a Deus, a despeito de ter alcançado a plenitude de suas potencialidades. Pelo menos, a inclinação e a direção de sua vida se davam em direção a Deus. O que ele perdeu na queda foi a sua retidão original e desde então a inclinação de sua vida foi afetada pelo pecado, ou seja, pelo pecado na origem de cada ato. Mas existem elementos no homem que ele não perdeu — elementos que têm a ver com sua imagem de Deus como pessoa ou personalidade — traços como autoconsciência, autodeterminação, superioridade em relação à natureza, criatividade e etc. É preciso destacar, contudo, que depois da queda esses poderes foram prejudicados e não puderam ser utilizados juntos de maneira harmoniosa. A restauração (um processo) desses poderes humanos, mais a retidão original, esperam a nova criação, o novo nascimento, a habitação de Cristo, de forma que um cristão possa dizer, como Paulo: "já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim" (Gl 2.20). A esperança da fé cristã é a realização completa deste homem "que se refaz para o pleno conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou" (Cl 3.10).

4. A discussão moderna. Na teologia protestante, sobretudo na tradição barthiana, a "imagem de Deus" tem sido tema de muitas e acaloradas discussões. Existe um claro reconhecimento generalizado do efeito terrível e extremamente desintegrador da queda. Brunner argumenta, seguindo de certa forma a doutrina católico romana, que havia uma imagem "formal", que constituia o homem como tal e que não poderia ser destruída sem destruir a humanidade. Os vestígios dessa imagem "formal" são necessários para algum ponto de contato com a graça de Deus. Somente aquilo que Brunner chama de imagem "material" foi perdida.

Barth rejeitou essa imagem "formal", sustentando que o homem foi completamente corrompido pelo pecado — que o homem era totalmente incapaz de descobrir qualquer espécie de verdade sobre Deus ou sobre sua própria condição — e Barth constantemente fala da necessidade do irromper do próprio Deus, de um novo modo criativo. Tanto Barth quanto Brunner sustentaram, durante muitos anos, uma luta a favor da teologia natural, da revelação natural e a salvabilidade do homem. No entanto, os protestantes de maneira geral ainda sustentam o ponto de vista de Calvino, de que existe uma revelação natural, ou uma teologia natural; mas também que, se não fosse pela obra eficaz do Espírito Santo através da revelação especial da Escritura, o homem não poderia ver e alcançar, de modo salvador, esse conhecimento.

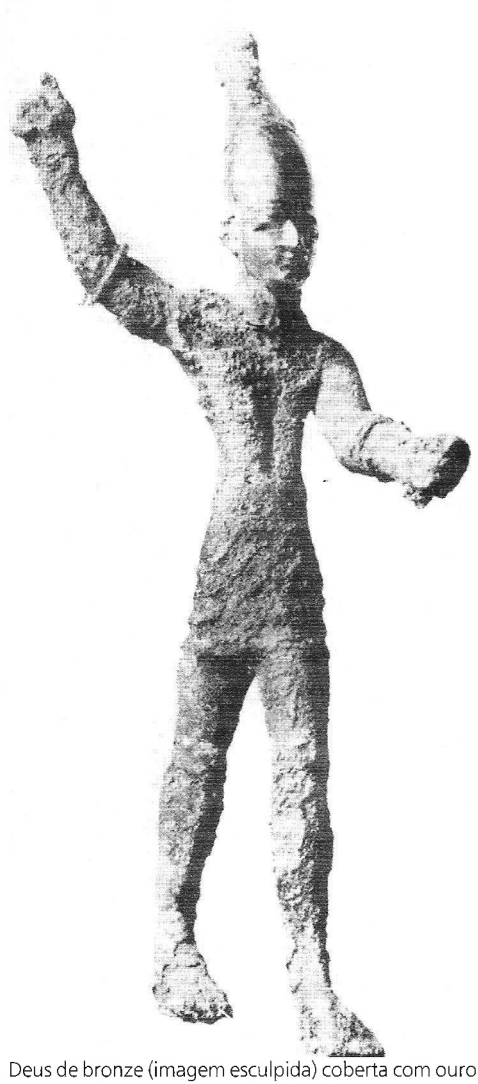
Uma outra reviravolta na discussão moderna sobre a imagem de Deus está geralmente relacionada aos escritos de Emil Brunner. Em resumo, trata-se de uma mudança de ênfase no uso do termo, pela qual não se deve pensar em "imagem de Deus" como um substantivo. Dessa forma, o homem não *tem* a "imagem" de Deus, mas o homem "reflete a imagem" de Deus.

Esse tipo de consideração é caracteristicamente cristã, embora não encontre fundamento no uso preciso dos substantivos no AT. É mais útil como interpretação ou ilustração do que como exegese. A ênfase é colocada, desde o início, na perfeita obediência de Jesus. "A minha comida consiste em fazer a vontade daquele que me enviou, e realizar a sua obra" (Jo 4.34). Enquanto o primeiro Adão caiu em desobediência, Jesus trouxe de volta o *Paradise Regained* [N.T. poema de John Milton sobre a reconquista do paraíso] quando ele, sob a terrível pressão da tentação, continuou a obedecer incondicionalmente. Os seguidores de Cristo, contudo, não estão tão preocupados com a "imagem" de Deus, quanto estão em "refletir a imagem" de Deus, pela obediência a ele. Fica claro o quanto esse tipo de pensamento presta-se a uma decisão existencial, por ressaltar a ação em lugar do ser.

BIBLIOGRAFIA. F. Turretin, *Opera: de Hominus Creatione* (1847); A. M. Fairbairn, *The Philosophy of the Christian Religion* (1902); A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament* (1904); Strong, *Systematic Theology* (1907), 514-532; H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man* (1911), 4-150; W. P. Paterson, *The Rule of Faith* (1913); E. Brunner, *Der Mittler*, (1927); *The Mediator* (1934); *Natur und Gnade* (1934); K. Barth, *Nein!* (1934); L. Berkhof, *Systematic Theology* (1941), 202-208; "The Biblical Doctrine of the Image of God", *INT*, IV (1950), nº 3, 259-270;

Veja também: Hodge, *Systematic Theology*, II, 42-116; Shedd, *Dogmatic Theology*, II, 4-114; *IB*, vol. I, 482-485; *IDB*, vol. II, 682-685.

A. H. Leitch



Deus de bronze (imagem esculpida) coberta com ouro e prata; de Minet el-Beida, 1500-1300 a.C. © *Louvre*

IMAGEM DE ESCULTURA (פסל, da raiz significando "talhar"). Uma imagem talhada em madeira, pedra ou metal. A diferença entre a imagem esculpida e a fundida era que a primeira era talhada e a segunda moldada em metal fundido.

Os israelitas eram expressamente proibidos de fazer representações idólatras da divindade, seja esculpida (Êx 20.4,5; Dt 5.8) seja fundida (Êx 32.4; 34.17). O segundo mandamento do Decálogo proíbe a fabricação de tais imagens, na forma de qualquer coisa vista nos céus, na terra ou no mar. Todos os povos antigos, exceto os israelitas, faziam imagens esculpidas para representar os vários deuses. Os israelitas receberam ordem, de Moisés, de destruir todas as formas cananitas de idolatria, incluindo imagens esculpidas (Dt 7.5; 12.3). Apesar disso, através de toda a história deles (Jz 17.3,4; 2Rs 21.7; Is 42.17), até o retorno do cativeiro babilônico, eles freqüentemente sucumbiam aos costumes idólatras dos seus vizinhos.

Tem sido consideravelmente discutido se toda arte imitativa está ou não proibida pelo segundo mandamento. Ao se resolver essa questão, deve-se ter em mente que algumas figuras de fato foram feitas pela própria ordem de Deus. Tanto o Tabernáculo quanto o Templo continham muitos objetos que requeriam a arte do entalhe e gravação, por exemplo, os dois querubins no Santo dos Santos (Êx 25.18,20); a ornamentação floral do candelabro de ouro (25.24); as cortinas enfeitadas do santuário (cap. 26); e a serpente de metal (Nm 21.8,9). Além disso, no Templo havia várias figuras sobre os muros e o mar fundido estava posto sobre doze bois de metal.

BIBLIOGRAFIA. J. Pedersen, Israel: *Its Life and Culture*, III, IV (1947); W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, I (1961), 115-119.

S. Barabas

IMAGEM DE FUNDIÇÃO (מסכה, de נסך, *despejar*, *derramar*). Por mandamento divino os israelitas eram expressamente proibidos de fabricarem imagens de escultura (Êx 20.4; Dt 5.8). Este mandamento também era pertinente às imagens fundidas, sendo que as palavras "escultura" e "fundição" se referiam à maneira pela qual as imagens proibidas eram fabricadas. *Veja* Idolatria, Imagens de escultura.

A palavra פסל refere-se, enquanto terminologia, antes de mais nada, a uma imagem de um deus esculpida em pedra, moldada com argila, ou talhada na madeira, mas inclui também imagens de metal

fundido (Lv 19.4; Dt 27.15). Tal imagem era feita despejando-se metal, ouro, prata, ferro, ou bronze fundido sobre uma fôrma preparada ou um molde (Is 40.18-20)}.

O bezerro de ouro feito por Arão é chamado de *'egel massekā* (Êx 32.4). A mesma palavra, mas no plural, é usada para os dois bezerros colocados em Dã e Betel por Jeroboão (1 Re 14.9). A fabricação de tais ídolos era estritamente proibida em toda a lei mosaica, mantendo-se a harmonia com o Decálogo (Êx 34.17; Lv 19.4). Os profetas também a condenavam de maneira irrestrita (Is 30.22; Os 13.2; Hc 2.18; cp. também Sl 106.19). *Veja* BEZERRO DE OURO.

O mandamento de não produzir imagens de escultura ou de fundição não proíbe a prática da arte da escultura, pintura e coisas do gênero. A proibição refere-se apenas à fabricação de imagens com o propósito de trazer a deidade ao alcance do homem. Trabalhos de arte como de Miguelangelo não são condenados.

BIBLIOGRAFIA. G. E. Wright, *Biblical Archaeology* (1957), 106-119; A. C. Kruyswyk, *Geen Gesneden Beeld* (1962).

S. WOUDSTRA

IMAGEM DE NABUCODONOSOR. "O rei Nabucodonosor fez uma imagem de ouro que tinha sessenta côvados de alto e seis de largo; levantou-a no campo de Dura, na província de Babilônia" (Dn 3.1). A imagem em si, citada como sendo "de ouro", certamente não era de ouro maciço, mas banhada ou folheada a ouro. Existem precedentes disso na prática religiosa da Bíblia, no mobiliário "de ouro usado no Tabernáculo (Êx 38.30; 39.3ss., cp. Is 40.19ss.; 41.7; Jr 10.3ss.), assim como nos escritos clássicos (Heródoto, *Histories* I, 183; Plínio, *Letters* 33.34, 34.9ss.), e também na Apócrifa (*Epist. op Jer* 7, 54-56; *Bel and the Dragon* 7). A enorme dimensão (c. 2,30 x 0,23 metros), na proporção de 10 x 1, sugere uma imagem colocada num pedestal. Quanto à localização de Dura, os estudiosos apontam três localidades com este nome (= *Duru*, muralha), uma das quais se encontrava nas imediações da Babilônia (viz. Keil, Young e Montgomery). É mais provável que Nabucodonosor tenha dedicado a imagem a alguma divindade babilônica, embora alguns acreditem que os versículos 12, 14 e 18 contradigam essa idéia. Montgomery e Keil argumentam que se tratava de um símbolo do império de Nabucodonozor, e o fato de se acusar de traição àquele que se recusasse a adorar a imagem (v. 12) dá algum apoio a esse ponto de vista. J. A. Seiss (*Voices from Babylon*) argumenta ardorosamente que ela pode ter sido dedicada a Yahweh, o Deus judeu, indicando que Nabucodonosor já havia reconhecido a sua supremacia (2.47,48). O bezerro de ouro (Êx 32) e os "bezerros" de Jeroboão em Betel e Dã (1Rs 12.25-33, cp. At 17.23) representam falsos empenhos para adorar o Deus verdadeiro por meio de imagens. Se Seiss estiver correto, a tentação aos três hebreus foi, por meio disso, incomensuravelmente intensificada. Haveria então um sincretismo da religião bíblica com o paganismo: a mais persistente das tentações para abandonar a fé, não pela negação mas pela perversão.

R. D. CULVER

IMAGENS (משכית, *imagens*, *ídolos* [Lv 26.1], *figura* [Nm 33.52]). Em Ezequiel 8.12, a expressão "câmaras pintadas de imagens" foi usada pelo profeta para descrever o Templo vislumbrado por ele em uma visão. Ao abrir um buraco na parede do Templo, o profeta adentrou uma porta e se deparou com figuras de todos os tipos de animais representados nas paredes das câmaras nas quais ele entrava. Os setenta anciãos de Israel estavam defronte dessas figuras, queimando incenso e adorando as imagens. O significado da visão do profeta encontra-se nas práticas do povo de sua época e nas condições religiosas de Israel. A câmara secreta na qual ela entrara representava a idolatria secreta do povo. Os setenta anciãos representavam a nação inteira, revelando o quanto se havia alastrado a infecção da idolatria. As figuras nas paredes representavam algumas formas de adoração de animais, o que revelava quão degradado estava o culto em Israel. Acredita-se que as figuras representavam répteis, o que sugeriria uma origem babilônica ou egípcia do culto, embora outros intérpretes tenham proposto que representavam resquícios de uma religião animista nativa da área — uma religião totêmica que de alguma maneira teria conseguido sobreviver por séculos. Com toda probabilidade era uma referência geral às formas de adoração idólatra mais baixas que existiam, destinadas a revelar o tão baixo nível a que o povo tinha descido, sem qualquer referência específica a um culto em particular.

H. L. DRUMWRIGHT JR.

IMAGENS DO SOL. A adoração ao sol, como parte do culto geral aos corpos celestes, aparece

freqüentemente no AT (Êx 23.24; Lv 26.30; 2Cr 14.5; 34.4,7; Is 17.8; 27.9; Ez 6.4,6). Um dos objetos de culto era a "imagem", que poderia ser quebrada a golpes de machado e incinerada (2Cr 34.4,7). Na mesma categoria estavam "os cavalos que os reis de Judá tinham dedicado ao sol" (2Rs 23.11). Apenas nessa passagem, em todo o AT, é que aparece uma ligação entre cavalo e sol. Contudo, em outras partes do mundo antigo, isso não era novidade. Inscrições aramaicas de Zinjirli, do 8º séc. a.C., referem-se a uma divindade denominada Rekub'el, associada ao deus-sol Shamash, que talvez fosse seu cocheiro. As mesmas inscrições mostram que a adoração do sol pelos assírios coexistiu com a adoração pelos cananeus, como em Judá, pois o sol era adorado nesse reino, lado a lado com Baal-Hadade (*q.v.*). Os assírios chamavam ao deus sol *rākib narkabāti* (o condutor da carruagem). O termo sumério para cavalo era *anše-kur-ra*: "asno da montanha" ou "terra estrangeira". Alguns interpretam o termo como "asno do leste", talvez porque os condutores de carro e os cavaleiros arianos parecessem ter vindo do leste por volta de 1800 a.C. Nas primeiras etapas do Império Romano, em Rodes, costumava-se lançar quatro cavalos ao mar durante as festividades do sol, que ocorriam anualmente.

BIBLIOGRAFIA. J. Gray, *I and II Kings* (1964), 670.

J. Arthur Thompson

IMAGINAR. Verbo usado para traduzir quatro termos hebraicos e um grego nas VSS da Bíblia. Em todos os casos, a antiga definição em inglês do termo, significando "conspirar" ou "tramar" com um desígnio maligno contra Deus ou seus servos ungidos, está implícita. Essa noção aparece várias vezes no AT. Os termos hebraicos são traduzidos desta maneira: 1. זמם, "radiar", "ponderar" e secundariamente "pensar" (Gn 11.6); em todas as outras passagens traduzidas pela KJV por "pensamento" (Dt 19.19, et al.);

2. חרש, "arar", "gravar" e secundariamente "tramar" (Pv 12.20); em todas as outras passagens traduzidas pela KJV por "lavrar" (Dt 22.10, et al.);

3. הגה, "murmurar", "recitar" (Sl 2.1; 38.12); em todas as outras passagens traduzidas pela KJV por "falar" (Sl 35.28, et al.);

4. חשב, "pensar", o verbo mais comum desse tipo e traduzido por "imaginar", nove vezes na KJV, mas mais freqüentemente por "pensamento" (Gn 38.15, et al.). A JPS e todas as outras modernas versões inglesas prescindem do antigo significado do verbo "imaginar".

No NT somente uma ocorrência da palavra é observada na KJV (At 4.25), onde é usado para traduzir o verbo grego μελέταω, "praticar", "meditar" e apenas secundariamente "conspirar em vão". O contexto é uma citação direta do Salmo 2.1, indicado no 3, acima. Todas as principais VSS em inglês seguiram a tradução do AT e traduzem por "imaginam coisas vãs" nesta passagem. A tradução é arcaica, mas devido à sua conexão com o majestoso salmo segundo, tornou-se um dos clássicos da língua.

W. White Jr.

IMER (אמר, *cordeiro*). 1. Sacerdote, da época de Davi, a quem foi concedido o décimo sexto turno, na organização dos sacerdotes em 24 turnos. Ele, então, tornou-se o principal ancestral daquele turno e deu seu nome a uma grande família de descendentes (1Cr 24.14; 9.12). Nas crônicas do retorno do Exílio, em Esdras e Neemias, os turnos em que são registrados os sacerdotes citam o clã de Imer como o segundo maior (Ed 2.37; Ne 7.40).

Hanani e Zebadias, da família de Imer, foram culpados de terem esposas estrangeiras. A reforma iniciada por Esdras nessa época exigiu que eles se divorciassem das esposas estrangeiras e oferecessem um sacrifício por seus erros (Ed 10.19,20).

Pasur, um sacerdote da época de Jeremias, era descendente de Imer (Jr 20. 1). Ele é chamado de filho de Imer. A relação de Imer com Pasur é a de um ancestral e não de pai, contudo, e identifica Pasur com a décimo sexto turno sacerdotal. Sua associação com Imer também serve para distinguilo de outro Pasur (21.1), que era do quinto turno, do qual Malquias foi o ancestral mais importante (1Cr 24.9).

2. Uma cidade babilônica desconhecida, da qual certos judeus exilados retornaram (Ed 2.59; Ne 7.61).

T. E. McComiskey

IMERSÃO TRINA (TRIUNA). *Veja* Adoração, Batismo.

IMNA. 1. (ימנע). Líder aserita (1Cr 7.35).

2. (ימנה, *sorte*). Um dos filhos de Aser (Gn 46.17, BJ "Jamne"; Nm 26.44, BJ "Jemna"). A tribo dos imnitas é mencionada em Números 26.44.

3. Levita, pai de Core, que viveu na época de Ezequias (2Cr 31.14).

IMORTALIDADE (ἀθανασία, ἀφθαρσία, *incorruptibilidade*). Nas Escrituras, a imortalidade é atribuída a Deus e ao homem e significa estar livre da decadência, dissolução e morte.

I. A imortalidade de Deus. Primeira a Timóteo 6.16 fornece a verdade fundamental de que apenas Deus está intrinsecamente isento da sujeição à morte; ele não cessa de existir, nem de agir como Deus. Essa mesma verdade é enunciada por Cristo em João 5.26, "o pai tem vida em si mesmo".

A imortalidade de Deus contrasta agudamente com a mortalidade do homem e de outros seres vivos (Rm 1.23). A mortalidade se expressa vividamente na decadência e na dissolução do corpo. Por contraste, o termo usado para Deus em Romanos 1.23 e em 1Timóteo 1.17 é *aphthartós* ("incorruptível"). A incorruptibilidade de Deus não reside no fato de ele ser espírito sem corpo, mas em sua imortalidade essencial como o Deus vivo e verdadeiro (1Ts 1.9). Uma vez que apenas Deus é imortal, qualquer imortalidade relacionada com o homem pode apenas ser derivada: o dom da graça.

As Escrituras declaram repetidamente que Deus é, de modo único, eterno e característico o Deus vivo (Sl 18.46; 90.2; 115.3-8; Jr 10.11). Esta vida não é uma existência ou um estado que nada significa. Deus criou e sustenta todas as coisas por meio de seu poder (Gn 1. 1; Hb 1.3). Ele sabe o que se passa na terra; ele pune os maus, mas intervém para salvar o seu povo.

II. A imortalidade do homem. 1. *No AT.* Deus fez do homem uma criatura viva (Gn 2.7) e colocou-o no Jardim do Éden. A obediência amorosa exigida dele concentrou-se na ordem de não comer de uma determinada árvore, e a ameaça ligada à desobediência dessa ordem era a morte (2.17). Isso implica que o homem não era uma criatura mortal. Ao dizer para Adão que este havia sido formado do pó e ao pó tornaria (3.19), Deus estava impondo como castigo uma forma de dissolução física, e não simplesmente mostrando, como normalmente se subentende, o fim de um processo natural.

Por outro lado, o homem enquanto criatura não era verdadeira e propriamente imortal. Havia a possibilidade de falha e, conseqüentemente, de sujeição à morte. A obediência receberia, como recompensa de graça (não de mérito), confirmação em vida correspondente à imortalidade do NT.

Ao pecar, Adão morreu espiritualmente, sendo despojado da fonte da vida. Fisicamente, ele foi expulso da esfera original da vida no Jardim e lhe foi negado o acesso à árvore da vida. A mortalidade do corpo veio depois, mas não antes que Adão recebesse a promessa da vida através da semente da mulher (3.15,20).

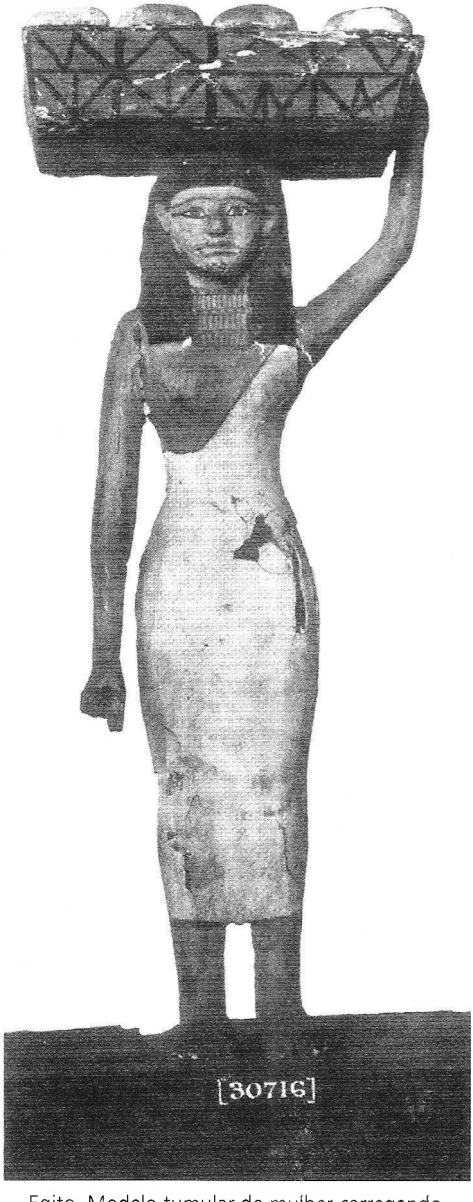
O princípio básico estabelecido desde o começo é a correlação inviolável entre o pecado e a morte por um lado, e entre a retidão e a vida por outro (cp. Dt 30. 15-20; Ez 33. 10-20; Rm 2.7s.). A confirmação na retidão traz consigo a confirmação na vida, ou imortalidade. Deus, que é não criado e perfeitamente santo, é o único imortal.

O desdobramento do princípio do pecado e da morte pode ser encontrado no refrão que aparece ao longo de Gênesis 5, "... e morreu;" mas de modo preeminente é a destruição quase total da espécie pelo dilúvio (Gn 6.5-7). A correlação entre retidão e vida é manifesta na translação de Enoque, o homem que andou com Deus (5.24), e na experiência dos patriarcas.

A duração da vida e a manutenção da comunhão com o Deus da aliança e a comunidade dos salvos é a esperança normal dos justos. "Expirou Abraão: morreu em ditosa velhice, avançado em anos." Sua morte representou uma transição para uma renovada comunhão com seu povo (25.8). Circunstâncias semelhantes são registradas acerca de outros grandes homens de fé (e.g. Isaque, Jacó, José Moisés, Josué e Davi). O fato da morte em si não é negado, mas até mesmo o lugar do sepultamento se torna um símbolo de esperança (50.13). A morte é uma transição de vida para vida. O Deus dos pais é o Deus dos vivos (Mt 22.32) e a morte resulta em um aprofundamento da comunhão com ele (Sl 16.11; 17.15; 73.24).

Os maus, contudo, são prematuramente eliminados da terra dos vivos (Êx 14.28 Sl 52.5; Ez 32). O pagão, que vive sem Deus naturalmente entra nessa categoria, como também os desobedientes que fazem parte do povo da aliança (Lv 19.8; Nm 16.31-33). A morte para os maus não é aniquilação, mas a descida ao Sheol ou inferno. É uma experiência consciente de separação de Deus, de destruição e conseqüentemente de castigo (Sl 49.11,14,19; 88.10-12; Is 14.9-11). A tese comumente aceita de que o Seol é indiferentemente o receptáculo dos justos assim como dos maus, necessita ser mais esclarecida e refinada. A descida hipotética de José e Jacó ao Seol resultaria de

morte prematura e não, natural (Gn 37.35; 44.31). A morte prematura é experimentada como julgamento, quer merecida ou não (cp. Is 38.10,17s.). Jó erroneamente imagina que o suposto descanso e a paz no Seol seriam preferíveis à continuidade da vida terrena (Jó 3.11-26). Trata-se de uma expressão da mesma fraqueza de fé que fez com que ele amaldiçoasse o dia do seu nascimento. No final, Jó morrerá na companhia de sua família, gozando de riqueza e em idade avançada (42.10-17).



Egito. Modelo tumular de mulher carregando uma cesta de comida como provisão para os mortos (2000 a.C.), em madeira pintada. Cerca de 38 cm. de altura. © *B.M.*

O principal problema para a religiosidade do AT surge quando o justo morre prematuramente e a prosperidade dos maus é prolongada na terra. A solução reside no entendimento de que os maus serão finalmente destruídos (Sl 37.10; 73.16ss.); mas, por misericórdia, Deus poupa o justo da destruição total (Sl 30.3; 116; e freqüentemente ao longo do Saltério). A salvação do justo está fundamentada na morte substitutiva e na ressurreição do Servo do Senhor (Is 53.8,10). A realidade da ressurreição incluindo o corpo torna-se uma expressão explícita no AT (Jó 19.25-27; Is 25.8; 26.19; Dn 12.2).

2. *No NT.* Durante o período intertestamentário há um crescente entendimento, mais ou menos adequado, da doutrina da ressurreição, embora isso seja negado por alguns. Paulo é até mesmo capaz de se alinhar com os fariseus, no tocante à ressurreição, para combater os saduceus (At 23.6; 24.14).

Contudo foi "pelo [seu] aparecimento... [que] nosso Salvador Cristo Jesus,... não só destruiu a morte, como trouxe à luz a vida e a imortalidade, mediante o evangelho" (2Tm 1.10). A palavra traduzida neste versículo por "imortalidade" é *aphtharsía* ("incorrupção"), indicando que a vida através de Jesus Cristo não está dissociada da ressurreição do corpo.

Jesus tomou sobre si os pecados de seu povo e conseqüentemente sofreu a total penalidade desses pecados. Ele foi cortado da terra dos viventes em sua juventude, mas sua morte fez expiação pelo pecado. Quando a penalidade foi completamente cumprida, ele foi ressuscitado do túmulo com uma novidade de vida correspondente à perfeita e divina justiça que Cristo incorpora (Sl 16.9s.; Is 53.8ss.; At 2.27s.; 13.35). Portanto, ele é aquele que vive; esteve morto, mas agora vive para todo o sempre (Ap 1.18).

Pela pregação do Evangelho, os que pertencem a Cristo são regenerados e pela fé são unidos ao seu Salvador. Dele, eles recebem a vida eterna. A imortalidade é, no padrão bíblico de pensamento, não um bem natural universal, mas o dom da graça redentora.

Pelo fato de o Salvador conceder a vida em cada ponto sobre o qual a morte se extendeu, o corpo também participa da imortalidade (1Co 15.54, *athanasía*). Os corpos dos que estiverem vivos serão tansformados por ocasião da consumação

dos séculos, enquanto os corpos dos crentes mortos serão transformados por ocasião da ressurreição; todos tornar-se-ão incorruptíveis (15.51-55).

A correlação necessária entre retidão e vida realiza-se na imputação da retidão de Cristo aos crentes. Mesmo no AT não é a retidão humana que é coroada com a vida. Pela fé, Enoque agradou a Deus e não viu a morte (Hb 11.5s.). A fé justificadora de Abraão está em Deus que vivifica os mortos (Rm 4.17). O Evangelho de ambos os Testamentos é que o justo viverá pela fé (Hc 2.4; Rm 1.17).

O NT aprofunda a antiga verdade de que os crentes que passam pelas conseqüências lentas e anormais do pecado na morte do corpo, antes da ressurreição são mais do que recompensados por uma contínua e plena comunhão com Deus (2Co 5.1-5; Fp 1.23). Seus corpos também continuam unidos a Cristo à espera da ressurreição (Rm 8.23). O estado intermediário, seja do justo seja do injusto, é de experiência consciente, em vez de aniquilação. Os maus começam a sofrer os tormentos da destruição (Lc 16.23), mas apenas no juízo final, na união do corpo com o espírito, são lançados no inferno para sempre (Ap 20.13ss.). A ressurreição dos injustos (Jo 5.29; At 24.15) revela que a morte como penalidade não atinge sua expressão exclusivamente, ou mesmo primariamente, na dissolução do corpo.

3. Na filosofia e na teologia recentes. O ensinamento bíblico sobre a imortalidade deve ser radicalmente separado da noção encontrada no grego (cp. At 17.32), e também na filosofia idealista mais recente, de que a alma é naturalmente imortal, enquanto que o corpo, sendo mortal, está sujeito à morte e à decadência. A idéia grega foi incorporada pela teologia católico-romana e predomina em algumas formas de protestantismo. Esse conceito pressupõe um fundamental, mas antropologicamente anti-bíblico, dualismo do corpo e da alma. Embora a Bíblia reconheça uma dualidade, Deus lida com o homem na integralidade da sua criação. A imortalidade, entendida como uma existência simplesmente pessoal, consciente e incorpórea, continuada além do túmulo, não alcança a altura da riqueza da benção compreendida pelo termo no NT.

Kant rejeitou todas as tentativas de demonstrar o fato da imortalidade a partir da substancialidade da alma, mas a manteve como um postulado da razão prática. Ela não é a realidade redentora revelada e operada, final e plenamente, só através de Jesus Cristo.

A filosofia da Idéia Cosmonômica (Vollenhoven, Dooyeweerd) expôs o caráter não bíblico de muito da especulação filosófica, mas teve pouco sucesso em estabelecer um conceito positivo de imortalidade.

A teologia recente tem-se oposto com vigor à acomodação cristã ao conceito grego, enfatizando a unidade do homem. Existe um reconhecimento correspondente de que a esperança bíblica da vida se dá em termos da ressurreição do corpo (Cullmann). Contudo, o ensinamento bíblico com efeito fica dissipado, quando a ressurreição é entendida como um evento (neo-ortodoxia) supra-histórico (*geschichtlich*), ou como um mito apontando simultaneamente para a existência do homem e para a transcendência do mundo (teologias de orientação existencialista). *Veja* MORTE.

BIBLIOGRAFIA. S. D. F. Salmond, *The Christian Doctrine of Immortality* (1907); L. Boettner, *Immortality* (1956); O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* (1958); C. R. Smith, *The Bible Doctrine of the Hereafter* (1958); E. Brunner, *Dogmatics*, Part 4, III (1962), 339-444; G. C. Berkouwer, "Immortality", *Man: The Image of God* (1962), 234-278; R. A. Finlayson, *God's Light on Man's Destiny* (n.d.); "Life After Death", *ExpT*, LXXVI (1964-1965), 76-79, 107-109, 140-143, 217-220, 236-239, 273-276, 332-337, 364-367, uma série composta por vários autores que trabalharam com fontes bíblicas extra-canônicas, religiões não-cristãs e fontes filosóficas; C. K. Barrett, "Immortality and Resurrection", *London Quarterly and Holborn Review* CXC., sexta série, XXXIV (1965), 91-102; R. Bultmann: "θάνατος, etc.," *TDNT*, III (1965), 7-25; K. Stendahl, org., *Immortality and Resurrection* (1965), contém quatro conferências de Ingersoll, por O. Cullmann, H. A. Wolfson, W. Jaeger e H. J. Cadbury.

N. SHEPHERD

IMORTALIDADE CONDICIONAL. *Veja* IMORTALIDADE.

IMPECÍLHO. *Veja* VÍNCULO.

IMPERADOR (*veja* também CÉSAR). De acordo com o uso moderno, um imperador governa uma área mais ampla do que um rei. Na lei e nos costume romanos, duas idéias significativas são encontradas. Primeiro, apesar de quão ditador tenha sido, o imperador era tido como exercendo o *imperium* (Lat.: propriamente a autoridade delegada para

comandar em a favor do estado). Em contraste, os reis governavam em virtude de legitimidade ou autoridade pessoal. Segundo, o imperador era declarado governador ou *imperador* pelo exército romano (este costume contradiz claramente o espírito da primeira idéia). A maioria dos "imperadores" históricos europeus traçou a origem legal de seu título a partir dos imperadores romanos.

Nenhuma destas distinções são relevantes para o uso bíblico. Ciro, Nabucodonosor e César são citados como "rei" (Ed 1.1; Dn 3.9 e Jo 19.15, respectivamente). Além disso, em contraste com as ricas conotações teológicas de "rei" (q.v.), nas Escrituras nenhum conceito teológico está ligado ao ofício de imperador. Cristo como Senhor é "Rei dos reis" (Ap 19.16), mais do que "Imperador".

A. C. Bowling

IMPÉRIO ROMANO

A. O termo
   1. O sentido geográfico
   2. O sentido político
B. A transição
C. Augusto
D. Tibério
E. Calígula
F. Cláudio
G. Nero
H. O ano dos quatro imperadores
I. Vespasiano
J. Tito
K. Domiciano
L. Cinco bons imperadores

A. O termo. A palavra "império" necessita de definição, pois é usada em dois sentidos distintos, geográfico e político, e ambos são aplicáveis ao Império Romano.

1. *O sentido geográfico.* Um império é uma agregação de territórios sob um comando único e absoluto. Até tempos relativamente recentes, a Grã-Bretanha manteve um império mundial, e um dos dramáticos golpes políticos de Disraeli foi o de dar o título de Imperatriz da Índia à Rainha Vitória. No mesmo contexto, Roma dominava um anel de regiões ao redor do Mediterrâneo, uma área de comando e autoridade em expansão, conquistada pela longa evolução histórica que se iniciou quando as tribos latinas próximas ao rio Tibre romperam o cerco das tribos das colinas do interior e continuaram a se expandir, até que as fronteiras de Roma se estabeleceram nos muros de Adriano, na distante Nortúmbria, na longa linha costeira do Reno e do Danúbio, na Costa do Mar Negro da Ásia Menor, no Saara e em linhas não determinadas a leste e nordeste, que oscilavam com a política de Roma em relação à Partia, e que, exceto pelo deserto árabe, não teve um contorno nítido definido ao sul, na costa do Mar Vermelho e no vale do Nilo.

Toda esta área havia caído nas mãos do *imperium* ou comando romano, no longo processo pelo qual, primeiro a República, e depois o Império, buscaram uma fronteira estável, uma busca que nunca chegou ao fim, e que se deteve somente quando o poder em expansão chegou ao seu limite. Este limite estava na linha ribeirinha mais distante na Europa, e estavam sem finalidade aguda e segura em volta de todo o arco das províncias orientais. O Império era um território difícil de ser conquistado, e não facilmente defensável, destinado a se dividir na sua linha mediana e a sucumbir, primeiro no oeste, e depois no leste, à pressão engendrada nas massas de terra mais distantes da Europa e Ásia, de cujas incursões tribais Roma havia procurado, por longos e significantes séculos, proteger a cultura e a civilização do Mediterrâneo. Com o Império Romano foi a paz romana, contígua e de extensão igual. Dentro destas fronteiras, a igreja primeiro fundou raízes e progresso e, quando a vasta massa desintegrou, provou ser a liga histórica que uniu um mundo caindo aos pedaços ao seu sucessor, a nova Europa que se elevou quando a insensibilidade e a confusão da Idade Média passaram.

2. *O sentido político.* O termo "império" é usado mais comumente para distinguir a república do principado, o governo do senado do governo dos autocratas constitucionais chamados, a partir de seus exercícios de comando militar supremo, *imperators*, de onde veio a palavra "imperador". O Império Romano, neste sentido da palavra, é o período da história romana que começa com a vitória final de Otaviano na última guerra civil da república e vai até o colapso de toda a autoridade romana, primeiro no oeste e depois no leste, que testemunhou o término do grande movimento histórico que se iniciou com a adesão das tribos do enclave latino ao redor das colinas fortificadas do vale do Baixo Tibre. O termo *imperator* não era originalmente proeminente entre os vários títulos disponíveis a um governante. Augusto, como o senado, conferindo um título honorífico, chamou o vitorioso Otaviano, preferiu ser

chamado de *princeps*, o primeiro cidadão; daí o termo principado ser preferível para o Império politicamente considerado.

B. A transição. Não se deve sugerir que o povo romano em geral via, na época da Batalha de Actium, em 31 a.C., este decisivo divisor de águas em sua história que os historiadores acham conveniente registrar hoje. O acúmulo de poder nas mãos de um só homem, poder constitucionalmente conferido, não era nenhum fenômeno novo durante o meio século de política tensa e perturbada que precedeu a emergência de Augusto como aquele que proporcionou a paz e a ordem. Os esforços e tensões, que a posse de responsabilidade provincial e a extensão inexorável de território que era considerado necessário para a segurança que caiu sobre a classe governante de Roma, eram causas parciais por detrás das facções, divisões e disputas civis. Alguma menção a isso foi feita em outro lugar (*veja* Roma). Freqüentemente, perturbada e confusa por dentro, sob a ameaça contínua de revolta e golpe militar, a oligarquia dominante recorria à autocracia em seu empenho de reter o controle da cidade, Itália, e as províncias ameaçadas.

O grande Pompeu, por exemplo, desfrutou de dois períodos de comando extraordinário nos anos 60 do primeiro século a.C. Durante o primeiro, ele limpou o Mediterrâneo Oriental das frotas piratas cilicianas que, no meio dos problemas civis de Roma, havia conseguido o controle das rotas marítimas e havia interrompido o fornecimento de comida do qual o proletariado urbano, uma força sinistra na confusa situação política de Roma, dependia. Durante o segundo, Pompeu pacificou e organizou o complexo provincial do Oriente em sua íntegra, uma contribuição à futura paz romana que seria difícil superestimar. Ambas as ordens de Pompeu envolveram o cancelamento da autoridade e uma adaptação de formas republicanas ao governo monárquico que era o próprio modelo da autocracia vindoura, a solução engenhosa de Augusto ao problema da anarquia de Roma.

Se Pompeu não fosse um servo leal e responsável do senado, ele poderia ter facilmente retido o poder que lhe foi conferido constitucionalmente, e, utilizando um exército dedicado, apoiado e financiado com os imensos recursos do leste que ele havia organizado, poderia ter ditado seus próprios termos ao senado indefeso. Ele poderia assim organizar sua própria sucessão e poderia ser marcado pelos historiadores como o primeiro "Imperador". Mas ocorreu que Pompeu, como devia fazer, entregou seu poder militar e legislativo e o senado, agora visivelmente incapaz de lidar com os recentes problemas de poder, descambou para a guerra civil.

Júlio César não foi um homem tão honrado quanto Pompeu. Sua ascensão ao poder seguiu-se exatamente a de Pompeu. Doze anos depois de 62 a.C., quando Pompeu respeitosamente renunciou seu grande poder, Júlio César havia se tornado o problema para o senado que eles há muito tempo haviam impotentemente previsto. Ele havia submetido a Gália, demonstrado o poder de Roma através do Canal, e apresentado um desafio à oligarquia dividida que eles apenas poderiam alcançar em sua falência política recorrendo ao seu velho defensor Pompeu, o único homem em torno de quem se poderia reviver alguma manifestação de poder, o único soldado capaz de se opôr à genialidade militar de César; conseqüentemente a guerra civil, descrita num livro que o próprio César escreveu a fim de se justificar. A década é, graças aos discursos de Cícero, cartas, e uma abundância de outros materiais de valor histórico, um período bem documentado, e é possível acompanhar semana após semana os eventos de portento e importância que testemunharam os espasmos da morte da Roma Republicana.

A guerra civil, com César e Pompeu como grandes oponentes, foi a última tentativa do senado para controlar o comando militar. Da batalha dos dois soberanos, César emergiu como vencedor. A batalha decisiva aconteceu em Farsália na planície de Tessália no dia 9 de agosto de 48 a.C. Pompeu foi assassinado no Egito antes que o ano acabasse. Em março, 45 a.C., a força rápida e decisiva de César havia quebrado e subjugado as porções restantes da resistência do senado. No Egito, a Rainha Cleópatra, última da grande linhagem de Ptolomeu, assegurou suas fortunas pessoais enganando Júlio César, o conquistador.

César então dirigiu sua genialidade inegável à restauração da lei e da ordem em Roma, e paz em todo o mundo romano. Seu poder era absoluto e incontestado, e ele o exerceu com firmeza, clemência e desprezo pela oposição, qualidades que poderiam tê-lo marcado como o primeiro "imperador", se ele tivesse um pouco de sutileza política, alguma medida de paciência, e até uma demonstração simulada de respeito pelo desacreditado regime Republicano. É tolice desprezar um inimigo, por mais que seja desacreditado, e o famoso 15 de março em 44 a.C. testemunhou a queda de César sob os punhais de um obstinado grupo de conspiradores senatoriais que não tinha



O monumento da Décima Legião Romana na antiga cidade de Jerusalém.

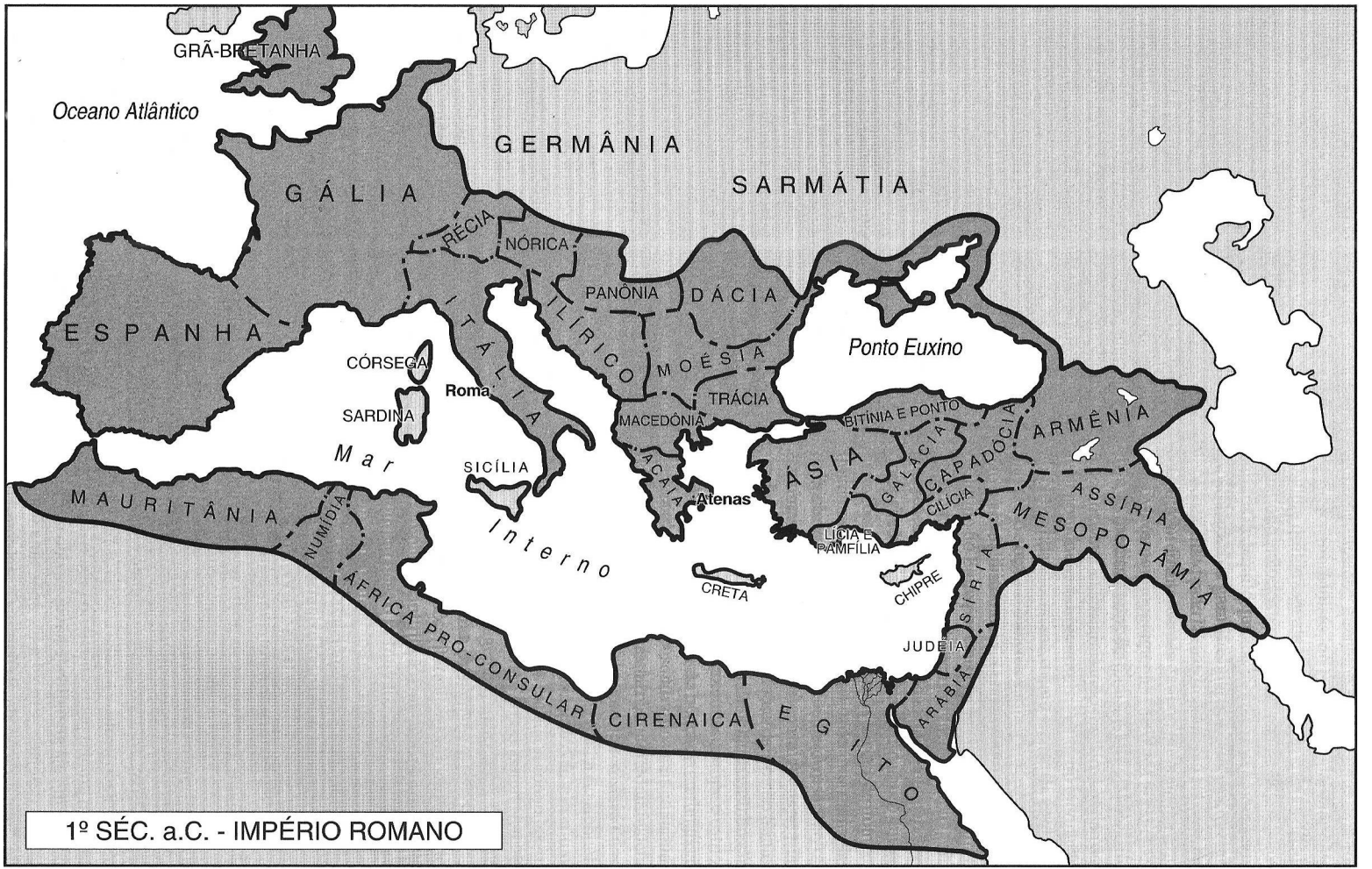
nenhum programa de ação ou orientação política alternativa para substituir sua firme e eficiente ditadura. A República estava morta, e nenhuma ação de violência poderia trazer seu cadáver à vida, apesar de toda a magnificência da eloqüência com que Cícero, o grande orador e arcaísta político, procurou estimulá-la e ativá-la.

Também ninguém se lembrou do filho adotivo e herdeiro de César, um membro do *gens Octavia*, chamado de Otaviano César após a adoção de César, um garoto de 19 anos que estava estudando na Grécia. Com audácia sublime, o jovem Otaviano chegou à Itália e reivindicou sua herança. O jovem tinha uma propensão para a diplomacia, um gênio para selecionar e escolher homens para lhe ajudar, e um senso de percepção do tempo oportuno, em assuntos políticos que combinava com ambas as qualidades. Otaviano, porém, por todas essas vantagens pessoais que estavam claramente faltando no grande e independente Júlio, dificilmente poderia ter conseguido o sucesso aterrador que coroou sua aventura audaciosa, não fossem as vastas forças morais que estavam esperando pela sua manipulação inteligente. Uma segunda guerra civil foi inevitável, e Filipos, 42 a.C., seguiu Farsália de seis anos antes como um outro lugar e data decisivos na história romanas. Aliado com Antônio, antes o primeiro-tenente de César, Otaviano quebrou as restantes forças de reação.

O mundo mediterrâneo, não obstante, no meio da preocupação de Roma com sua luta civil, chegou perto do desastre. Os partos, cuja presença hostil contínua causava o problema na fronteira leste de Roma, estavam ameaçando a Palestina e o Egito. Antônio avançou a leste a fim de conseguir controle das províncias ameaçadas, mas provou não ser um César. O leste estava em desordem quando Cleópatra, uma das mulheres mais dinâmicas daquela época, conseguiu controlar Antônio, e com seus planos para um império romano oriental quase antecipou a história por quatro séculos.

Otaviano havia escolhido com sua deliberação infalível permanecer na Itália. Ali ele assegurava a verdadeira força de Roma, e o desafio da Alexandria era um que Roma não podia ignorar. Novamente veio a guerra, mas terminou em Actium em 31 a.C. quando Otaviano e seus hábeis comandantes quebraram o poder daqueles que desafiavam a paz. A paz era tudo que um mundo tristemente atormentado pedia, e a Itália e todas as províncias estavam prontas para conferir honras divinas sobre o homem cuja genialidade havia trazido o benefício tão desejado. Em 27 a.C., após uma imagem de "restauração da República", celebrada em moedas e inscrições, Otaviano recebeu o título de Augusto. Ele teve sucesso onde Júlio havia falhado porque ele defendeu de boca para fora as formas de governo constitucional e Republicano. Ele se autodenominou *princeps*, ou "primeiro cidadão", um título que parecia popular e que reivindicava pouco. Ele era *imperator*, porque, como o presidente dos Estados Unidos, ele estava no comando supremo de todas as tropas. Era um título usado somente em raros contextos militares. Concentrado nas mãos de Augusto estavam também os poderes antigos da República. Ainda havia cônsules, mas ele era um dos dois. Ele também manteve o "poder tribuniciano", isto é, todos os direitos, privilégios, e funções dos antigos magistrados pertencentes à plebe, os "tribunos", que havia sido uma vez o baluarte dos despojados, mas que fora fortemente mal empregado nos séculos de luta constitucional que havia destruído a República. Quando desejava, ele também assumia o poder dos censores, aqueles antigos curadores de honra e piedade. Mas Augusto manteve todos esses poderes da mesma forma que outros em outros tempo por concessão do senado ou do povo. Havia um tipo de eleição. O senado ainda funcionava, e a administração das províncias era compartilhada pelo príncipe (i.e. *princeps*) e pelo senado, o primeiro retendo o comando de todas as regiões fronteiriças que exigiam a presença de um exército. Augusto conhecia história bem demais para não haver notado o papel que comandantes haviam desempenhado na revolução romana, valendo-se de forças militares que haviam atraído por vantagens concedidas ou por seu magnetismo pessoal.

C. Augusto. Foi assim que o primeiro imperador romano que deu a ordem "para que todo o mundo se alistasse" (Lc 2.1) entrou na História. Aqueles que abençoavam a paz que ele ofereceu a um mundo enfadado não perceberam que uma mudança aguda havia acontecido. Um líder, certamente, havia aparecido e ele era de fato um dos maiores homens de todos os tempos, mas seus poderes, aristocráticos em soma e qualidade, acarretavam nomes antigos e familiares. Apenas os de visão mais distante sabiam que o velho regime havia morrido, e, se sabiam, lamentavam pouco por causa dele. O novo regime procurou revitalizar as virtudes do antigo, da mesma forma que havia remediado seus defeitos. Augusto promovia renovação religiosa. Até onde a legislação podia afetar este fim, ele procurou restaurar os antigos padrões e as antigas moralidades. A grande explosão de atividades literárias, algumas delas promovidas


GRÃ-BRETANHA
Oceano Atlântico
GERMÂNIA
SARMÁTIA
GÁLIA
RÉCIA
NÓRICA
PANÔNIA
DÁCIA
ESPANHA
ITÁLIA
ILÍRICO
MOÉSIA
Ponto Euxino
CÓRSEGA
Roma
SARDINA
TRÁCIA
MACEDÔNIA
BITÍNIA E PONTO
ARMÊNIA
Mar
SICÍLIA
ÁSIA
GALÁCIA
CAPADÓCIA
ACAIA
Atenas
CILÍCIA
ASSÍRIA
MAURITÂNIA
NUMÍDIA
LÍCIA E PAMFÍLIA
MESOPOTÂMIA
Interno
CRETA
CHIPRE
SÍRIA
ÁFRICA PRO-CONSULAR
JUDÉIA
CIRENAICA
EGITO
ARÁBIA
1º SÉC. a.C. - IMPÉRIO ROMANO

efetivamente pelos Mecenas de Augusto, "Ministros sem pasta", proporcionou às letras latinas sua era dourada. Augusto sabia como utilizar a habilidade de grandes poetas para estabelecer sua paz e acrescentar poder e persuasão à sua reabilitação da lei e da ordem. O mundo todo, mal acreditando que uma era má de colapso e guerra estava chegando ao fim, estava disposto a trocar a liberdade pela paz. Não é estranho que um espírito altamente sensível como o de Virgílio o poeta, olhando para a história de Roma, enxergou um destino poderoso trabalhando para um fim beneficente que encontrou expressão final na obra e na pessoa de um só homem. Ele teceu este pensamento no seu poema épico, o *Eneida*.

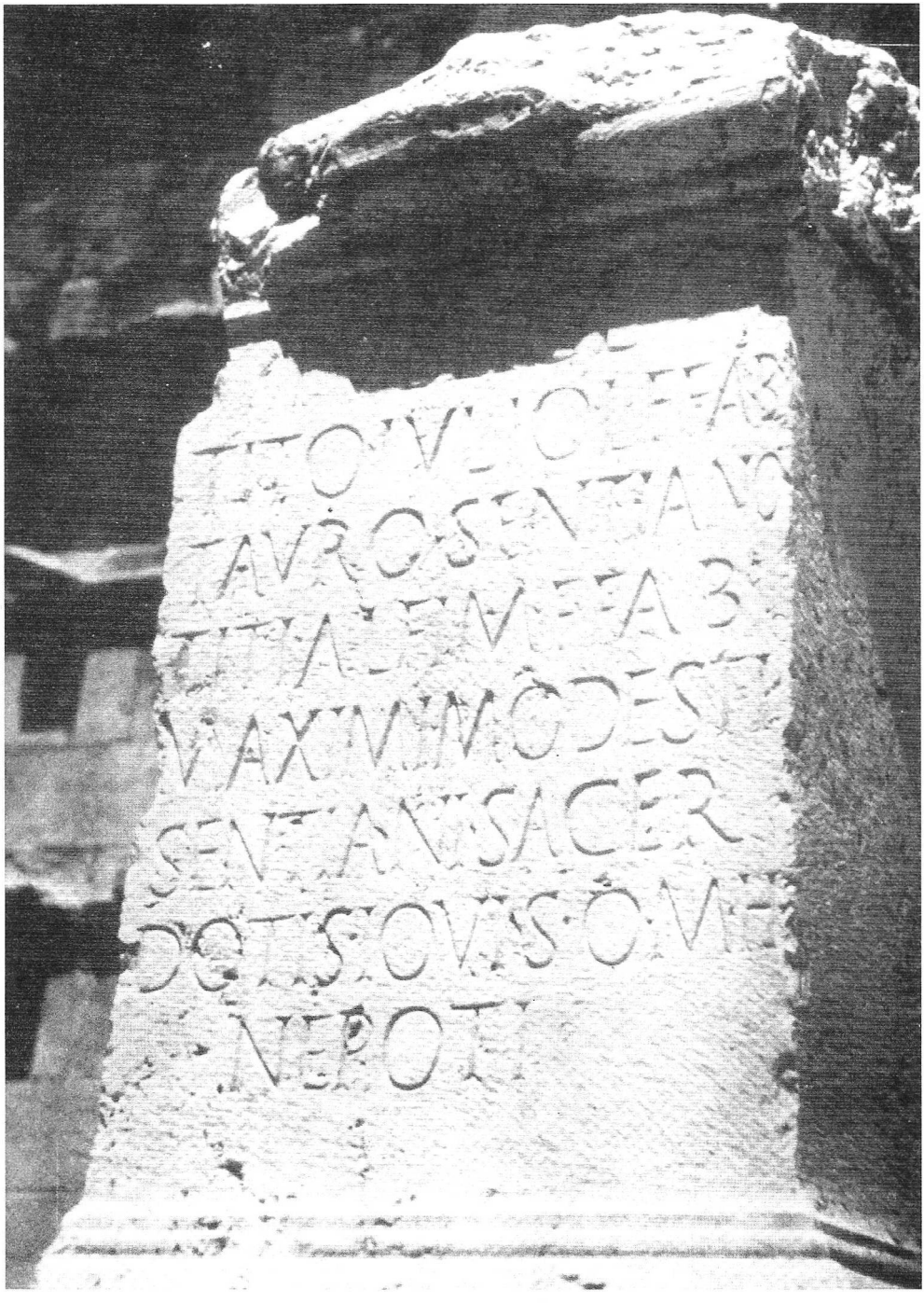
Augusto fez muito para estabelecer as fronteiras geográficas do império. Sua obra não é bem documentada, mas vinte anos de planejamento e conflitos insignificantes foram dedicados à segurança das fronteiras. Ele não tinha nenhum gosto pela conquista. Sua meta era a consolidação. Planos ambiciosos para a subjugação da Partia, o projeto incompleto de Júlio, foram abandonados, e até a era de Trajano, que efetuou breve conquista, a diplomacia era a tentativa romana para a solução dos problemas intratáveis daquela fronteira. Galácia foi feita em província em 25 a.C., Judéia em 6 d.C.. A Espanha estava em paz, A Gália foi reorganizada. As tribos das montanhas dos Alpes do norte, como aquelas da Ásia Menor, trabalhosamente sujeitadas. Récia, Nórica, Panônia, e Mísia foram estabelecidos ao longo das fronteiras do Danúbio e Bálcãs, pára-choques essenciais contra as tribos do interior da Europa. Derrota desastrosa e a perda de três legiões de Varus em 9 d.C. fez com que Augusto abandonasse o que poderia ser o estabelecimento benéfico de uma fronteira em Elba, e não ao longo da linha mais próxima e mais comprida do Rino. Tudo era uma vasta contribuição à paz no Mediterrâneo. Não era de se estranhar que, nas novas províncias prósperas, o culto do império crescia rápido. (*Veja* ADORAÇÃO AO IMPERADOR).

D. Tibério (14-37 d.C.). Por sorte, pela escolha prudente de homens leais, e talvez pelo peso imenso do desejo popular pela paz, Augusto não teve perturbações de nenhum dos dois problemas não resolvidos ou insolúveis de Roma: o controle efetivo e permanente dos comandantes do exército, homens cujas habilidades e eminência eram necessárias para a defesa de fronteiras extensas e ameaçadas, mas cujas ambições e independência eram destinadas a desempenhar uma participação desastrosa em quatro séculos de história.

O outro problema era a sucessão. Augusto é um exemplo principal do papel decisivo da personalidade no processo da História, e à medida que a pessoa reverenciada como o homem que fundou a paz romana aproximava da velhice e da morte, as pessoas queriam saber quem iria lhe suceder. Tácito captou bem o ambiente da ocasião nos capítulos de abertura dos seus *Annais*. Ninguém estava mais ciente da situação do que o próprio Augusto, que, por má sorte, não tinha filho. Seus esforços para manter a sucessão na linha direta da casa de Júlio foram cruelmente frustrados pela morte prematura de jovens promissores nos quais ele tinha esperança motriz: Marcelo, seu sobrinho, sujeito ao tributo de Virgilio (*Eneida* 6. 882-886); Gaio e Lúcio, seus netos; e Druso, seu enteado preferido. Tibério, seu outro enteado, finalmente ficou como seu único sucessor, mas não até que ele se tornasse um homem amargurado por assistir as tentativas visíveis de Augusto a fim de encontrar uma alternativa. Tibério tinha 56 anos de idade quando Augusto morreu em 14 d.C.. Ele era um comandante experimentado e capaz, mas, um *claudiano* pelo seu lado materno, de Lívia, possuído por todos os orgulhos notórios daquela antiga e distinta família, e mais amargo ainda pela rejeição que ele havia sofrido. Talvez Augusto, capaz de uma avaliação de natureza humana, marcou sua amargura e desconfiança inatas e previu aqueles defeitos que trouxeram tanta impopularidade a Tibério durante e depois dos 23 anos do seu principado.

Foi sem dúvida os defeitos de caráter de Tibério que o levaram a confiar erradamente em Aelio Seiano, o chefe da guarda pretoriana, o corpo militar da casa do imperador, e a cuja influência e ascendência durante o tempo que Tibério esteve ausente de Roma, alguns dos atos tirânicos do reino podem ser atribuídos. Foi a natureza desconfiada de Tibério que o induziu a dois usos comuns de "delação" — julgamento de traição, remanescente daqueles de algumas autocracias modernas, e com base na evidência de informantes comuns (*delatores*). Isto se tornou uma prática detestada pelas suas vítimas permanentes, a velha aristocracia do senado, e posteriormente usado por todo imperador fraco ou desconfiado, notavelmente Domiciano. Foi o infortúnio de Tibério de Tácito, um dos escritores mais poderosos de Roma, que era um cronista para seu reino. Historiadores modernos, se emancipando da influência longa do mordente Tácito, têm feito mais justiça às habilidades verdadeiras de Tibério.

Tácito escreveu em Roma como um senador romano, e é um pouco difícil quando se lê sua obra



Inscrição em latim, de Baalbeque, mostrando a extensão do governo romano.

lembrar que, durante o reinado considerável de Tibério, as fronteiras ainda permaneceram como foram deixadas por Augusto, e que até mesmo os partos eram mantidos sob controle. A organização da Capadócia em uma província foi a única inovação que Tibério realizou no sistema de Augusto. Presságios, todavia, estavam se amadurecendo. A administração do senado estava claramente mais sujeitas aos *princeps*; Seiano mostrou o que um comandante militar local poderia fazer, e as possibilidades de tirania pessoal eram óbvias.

E. Calígula (37-41 d.C.). O jovem louco que sucedeu Tibério, assassinado por misericórdia antes de provocar uma revolta judaica, sublinhou a última lição. Sucessão hereditária invariavelmente produz mais cedo ou tarde o incompetente, o tolo, ou o mal. Ela produz todas essas qualidades na pessoa de Gaio, apelidado Calígula, ou "Pequenas Botas", pelas tropas de Roma no Rino que haviam lhe conhecido como o filho do popular Germânico.

F. Cláudio (41-54 d.C.). Foi um fato sinistro que, quando Gaio caiu sob a espada do oficial da guarda pretoriana, o mesmo grupo militar tirou da obscuridade o tio de Gaio, Cláudio, um homem de 50 anos, que, como Tibério, havia sofrido uma vida inteira de rejeição e humilhação. Ele sofria de alguma forma de paralisia cerebral, que naquela época lhe tornou fisicamente repulsivo, mas como muitas vítimas de uma condição espasmódica, ele era, não obstante, um homem capaz, certamente o homem mais instruído a manter o principado. Uma retirada forçada da sociedade havia levado Cláudio a companheiros pobres e aos estudos. As influências destas duas coisas eram aparentes no seu reinado. Cláudio sensatamente desenvolveu o serviço civil imperial, utilizando a habilidade da classe dos libertos. Palas e Narciso, e o irmão de Palas, Felix, foram nomeados por ele, e as falhas e vícios pessoais destes homens não eram uma acusação do bom senso fundamental das inovações governamentais de Cláudio. Ele também procurou expandir, de modo salutar, a franquia romana. Ele embarcou num vigoroso policiamento de fronteira, e as duas Mauretanias em 42 d.C., Bretanha e Lícia em d.C. 43, e Trácia em 46 d.C., foram acrescentados ao império. Cláudio morreu envenenado, no início de uma demência prematura, nas mãos da sua cruel esposa Agripina, que ansiava assegurar a sucessão para Nero, seu filho de um casamento anterior. A morte de Cláudio foi escondida até que a guarda pretoriana, firme nas mãos de Afrânio Burrus, pessoa nomeada por Agrippina, e conciliada pela doação agora habitual, trouxe Nero ao poder na idade imatura de 17 anos.

G. Nero (54-68 d.C.). Foram a juventude e as preocupações artísticas e hedonistas de Nero que deixaram franco Burrus e o famoso filósofo Sêneca, o tutor de Nero, livres para administrarem questões mundiais por cinco anos que, como o *quinquennium Neronis*, se tornou um provérbio para condições agradáveis nas províncias. O jovem príncipe não merecia nenhum crédito. Agripina havia aberto o caminho para Nero com assassinato e intriga. Sua conspiração continuou. Vítimas desamparadas eram Palas e Narciso, mas Sêneca e Burrus ficaram com medo quando as ambições de Agripina se ampliaram. Nunca pode ser desvendado até onde eles sancionaram a dependência de Nero da mulher que havia lhe ajudado ao poder, mas o fim foi matricida. Nero estava nitidamente fora de controle, e era o instrumento do inescrupuloso. Burrus morreu, e Sêneca finalmente foi levado ao suicídio, mas os detalhes do reinado lamentável, que incluem a primeira perseguição aos cristãos, não precisam ser relatados. Havia deterioração ao redor das fronteiras. Somente o capacitado Córbulo manteve a segurança da fronteira parta, enquanto o igualmente capacitado Suetônio subjugou a Bretanha em chamas com a revolta de Boudicca, na qual Londres e Colchester foram queimadas e a nova província foi perdida. Em 66 d.C., a ameaça prolongada da rebelião judaica se tornou uma realidade. Vindex rebelou na Gália, e Galba na Espanha, previsões horríveis do ano trágico de 69. O ódio universal cercou Nero em Roma. A casa Júlio-Cláudio, em resumo, chegou ao fim no meio do tumulto nas fronteiras, desafeto nas forças armadas, e a primeira grande ameaça à paz romana. A maravilha é que muito do trabalho de Augusto e as inovações sábias de Cláudio sobreviveram.

H. O ano dos quatro imperadores (69 d.C.).Os cristãos que haviam sobrevivido ao expurgo de Nero e que agora avançavam com dificuldade sob proscrição legítima poderiam ter visto nos horrores deste ano de anarquia um julgamento divino. A maravilha foi que novamente Roma sobreviveu. A Besta foi ferida à morte e sua "ferida mortal foi curada", e "toda a terra se maravilhou, seguindo a besta" (Ap 13.3, KJV/ARA). Vindex havia demonstrado, a deslealdade em Gália, e quando Galba, o governador aristocrático da Espanha, uniu-se em causa comum com a



Busto do imperador Adriano

rebelião gaulesa, as legiões do Rino se conscientizaram da sua insegurança, esmagaram Vindex e tentaram estabelecer seu comandante Vergínio Rufus como imperador. O "segredo do império", como colocado por Tácito, foi revelado. Era que "um imperador poderia ser estabelecido em outro lugar fora de Roma". Era para ser lembrado para sempre. A guarda pretoriana se declarou a favor de Galba, Nero fugiu, e morreu em suicídio num subúrbio romano.

Um ano de guerra civil complicada se seguiu. Em 15 de janeiro, Galba morreu, assassinado pelos pretorianos que haviam se declarado a seu favor. Otho, outro governador espanhol, e primeiro esposo de Popéa, a esposa de Nero, sabia como agradar as tropas domésticas e foi estabelecido como imperador. As legiões do Rino estabeleceram Vitélio e marcharam sobre a Itália. Era a oportunidade das tribos germânicas, mas nunca foi aproveitada. A "besta" tinha de sobreviver. Em 17 de abril, Otho morreu e Vitélio se tornou supremo, mas as províncias do leste proclamaram Vespasiano, o hábil general que estava no meio do combate da espantosa e cara rebelião judaica. Vespasiano enviou seu competente deputado, Muciano, à Itália liderando a força legionária, conservando força suficiente na Palestina para segurar as forças turbulentas soltas por lá. Numa batalha perto de Cremona, onde Otho fora derrotado por Vitélio e impelido ao refúgio do suicídio de Nero, as legiões sírias triunfaram. Antes do fim do ano, Vitélio fora destruído e, por direito de sobrevivência, Vespasiano se tornou soberano de Roma. A dinastia de Flávio havia nascido, e durou por uma geração. A força prevalescente ou prosperidade de Roma foi demonstrada pelo fato que, através de tais tumultos civis, as fronteiras foram mantidas e a guerra civil judaica continuou. O Apocalipse citava o espanto popular. As pessoas diziam: "Quem é semelhante à besta? Quem pode pelejar contra ela?" (Ap 13.4).

I. Vespasiano (69-79 d.C.). Vespasiano era um soldado severo e competente. Foi a realização da década do seu governo que a paz e a prosperidade foram restauradas às problemáticas fronteiras, as finanças do reino organizadas, e o caráter essencial do principado mantido. Como muitos soldados, Vespasiano era um organizador nato, e sua restauração cuidadosa das fronteiras, especialmente na Grã-Bretanha, deixou Roma em boas condições por muitos anos. É creditado a Vespasiano e, posteriormente, a Trajano o adiamento por um século do primeiro sério desafio bárbaro. Quando Vespasiano morreu, Agrícola estava procurando seu caminho em direção à fronteira no Tyne, Pártia estava fechada com novas defesas, e a Palestina deixada devastada por guerra abominável. Em Roma, havia algo de semelhante à Era Augustiana em novas construções. A década de Vespasiano não é uma era bem documentada.

J. Tito. O filho popular de Vespasiano, o capacitado jovem soldado que acabou com a guerra judaica, quando seu pai foi chamado aos deveres do principado em Roma, reinou por menos de três anos após a morte de Vespasiano (79-81 d.C.), e deixou o ofício supremo por causa da sua morte prematura na idade de 40 anos, para o execrável Domiciano, seu irmão mais novo. Pompei, enterrado por Vesúviu em agosto de 79, é um documento formidável da Itália de Tito.

K. Domiciano (81-96 d.C.). Domiciano tinha 30 anos de idade quando ele, sem esperar, assumiu o principado. Sua história pessoal é um pouco parecida com a de Tibério, um fato que ele reconheceu, pois as memórias de Tibério eram sua leitura favorita. Vespasiano e Tito, ambos soldados capazes, desprezaram o irmão mais jovem da casa deles. A sua consciência deste fato não melhorou sua personalidade, nem aumentou sua aptidão para governar. Domiciano, desconfiado, cruel, e por natureza tirânico, encheu seu reinado com julgamentos de traição, assassinato político e perseguição. Senadores sofreram juntos com os cristãos. Tácito, furioso e amargurado pela dizimação da sua classe nestes 15 anos infelizes, virou com ódio para Tibério, cujo conceito de poder principesco forneceu o odioso Domiciano com muitos precedentes. O gentil Plínio, como também o amargo Juvenal, concordaram com Tácito em sua avaliação do mau principado de Domiciano e do Reinado do Terror que finalmente o derrubou. Com a morte de Domiciano em 96 d.C., que quase deve ter coincidido com a de João, o Último sobrevivente dos apóstolos, o século do NT, que iniciou com o recenseamento de Augusto (talvez 5 a.C.), terminou. Este artigo não precisa seguir com sua história.

L. Cinco bons imperadores. Nerva (96-98 d.C.), Trajano (98-117 d.C.), Adriano (117-138 d.C.), Antônio Pio (138-161 d.C.), e Marco Aurélio (161-180 d.C.) cobriram quase um século, o "Verão Indiano", como foi chamado por Toynbee, a grandeza romana. Gibbon considerou esta era como a mais feliz conhecida pelo homem. A famosa passagem no seu *Decline and Fall of the*

Roman Empire (V. I, cap.1, par. 1) afirma: "No segundo século da era cristã, o império romano compreendeu a melhor parte da terra e a mais civilizada porção da humanidade. As fronteiras daquela extensa monarquia foram guardadas pelo antigo valor reconhecido e disciplinado. A branda mas poderosa influência das leis e costumes havia gradualmente consolidado a união das províncias... A imagem da livre constituição era preservada com decente reverência... Durante um período feliz de mais de 80 anos, a administração pública foi conduzida pelas virtudes e habilidades de Nerva, Trajano, Adriano e os dois Antoninos. É o projeto deste e dos dois outros capítulos seguintes descrever a condição próspera do império deles; e, depois da morte de Marco Antônio, deduzir as circunstâncias mais importantes do seu declínio e queda, uma revolução que sempre será lembrada e ainda é sentida pelas nações da terra".

Durante este período, a urbanização procedeu rapidamente; o guerreiro príncipe Trajano estendeu ainda mais as fronteiras; Adriano, o mais viajado de todos os imperadores, as consolidou. O grande muro que atravessa a Grã-Bretanha é o monumento duradouro das suas obras. Todavia, as previsões apareceram, e o líder filósofo Marco Aurélio foi duramente pressionado para combater a incursão teutônica nas províncias do Danúbio.

O principado de Adriano testemunhou a segunda rebelião dos judeus e a destruição virtual dos judeus como nação. Aqueles que procuram por informação sobre o colapso e a recuperação do poder romano, que cobriu os anos entre 180-330, o eclipse final do oeste, a transferência do poder a Bizâncio e Constantinopla, e os mil anos do Império Oriental devem procurar a informação das obras compreensivas listadas abaixo.

BIBLIOGRAFIA. J. B. Bury, *A History of the Roman Empire from its Foundation to the Death of Marcus Aurelius* (1896); S. Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius* (1905); H. S. Jones, *Companion to Roman History* (1912); CAH, X-XII (1923-1939); CAH, I, II (1924, 1926): A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces* (1937), G. H. Stevenson, *Roman Provincial Administration to the Age of the Antonines* (Blackwell, 1939); M. Cary, *A History of Rome Down to the Reign of Constantine* (1954); E. Gibbon, org. por J. B. Bury, *The Decline and Fall of the Roman Empire* (1958); J. B. Bury, *The History of the Later Roman Empire* (1958); J. Wells e R. H. Barrow, *A short History of the Roman Empire to the Death of Marcus Aurelius* (1958), E. M. Blaiklock, *The Century of the New Testament* (1962).

E. M. BLAIKLOCK

IMPONDO AS MÃOS. *Veja* MÃOS, IMPOSIÇÃO DAS.

IMPOSTO DE MOISÉS. *Veja* CONTRIBUIÇÃO.

IMPOSTO, TAXA, TRIBUTO, TRIBUTAÇÃO (מדה), tributo (imposto, taxa), pago sob a forma de prisioneiros, escravos, dinheiro, produtos que uma nação dominante exigia de outra; בלו, tributo coletadoa em mercadorias importadas, direitos aduaneiros; הלו, tarifa ou pedágio (de *halak*, caminhar) (Ed 4.13,20; 7.24); מס, não é tributo (KJV), mas trabalho forçado pelos prisioneiros, conforme Israel fez com as cidades conquistadas de Canaã — uma das formas mais primitivas de taxação (Dt 20.11); מכס, tributo arrecadado de um governo por outro, muitas vezes por meio de tratado (Nm 31.37); ענש, multa ou punição na forma de tributo, como recompensa de guerra (2Rs 23.33); משא, tributo cobrado de um poder estrangeiro (2Cr 17.11); ערך, a taxação ou avaliação da terra, através de tributo, como Jeoaquim avaliou sua terra para pagar impostos a Neco do Egito (2Rs 23.35); κῆνσος, imposto *per capita*, ou imposto de habitação, a moeda com a qual o imposto era pago (Mt 22.17,19; Mc 12.14); τέλος, imposto ou taxa aduaneira (Mt 17.25; Rm 13.7); φόρος, tributação em espécie, sob a forma de produtos agrícolas destinados ao pagamento de impostos (Lc 20.22,23; Rm 13.7); δίδραχμον, uma moeda grega de duas drácmas que era do mesmo valor do meio siclo judaico e foi chamada de "imposto do templo" entre os judeus (Mt 17.24-27); ἀπογποφη, registro ou inventário dos bens de alguém, usado para taxação; também censo ou registro de pessoas com o propósito de tributá-las. Em Lucas 2.2, José e Maria foram "taxados" (KJV); mais precisamente, "ser registrado ou inscrito" na lista de tributação. (cp 2Rs 15.20; 2Cr 8.8; Ed 6.8; Ne 5.4; Lc 23.2) Dinheiro, bens, prisioneiros, produtos, gado ou posses similares exigidos por um governo para seu sustento, ou para serviços e propósitos específicos, ou tributo arrecadado de outros governos e seus cidadãos, geralmente uma proporção de um valor estimado, ou quantia de dinheiro, ou propriedade. Na antigüidade, havia um tipo especial de tributo, o qual um governo ou soberano exigia de outro após derrota em guerra ou para certos privilégios. Da mesma forma, organizações eclesiásticas, como na religião judaica, também vieram a coletar taxas para sustentar a igreja.

Os governos e as pessoas de todas as civilizações, antigas e modernas, conheceram a tributação

e o poder governamental de tributar. Em geral, métodos, tipos de taxação e atitudes para com os impostos não mudaram. Da extensa lista de palavras usadas para tributos na Bíblia, pode-se observar que o povo de Deus também era familiarizado com tributação. Na Bíblia, uma das mais antigas referências à tributação é a do Egito, durante os sete anos de prosperidade quando José foi autorizado pelo faraó a juntar uma grande proporção de grãos e estocá-los para os anos vindouros de escassez (Gn 41.25-57). A porcentagem de tributação deve ter sido muito alta porque "Assim ajuntou José muitíssimo cereal, como a areia do mar, até perder a conta, porque ia além das medidas" (v. 49). Isso pôde ser feito no Egito porque o faraó era governador absoluto e proprietário da terra (v. 44). O rei Davi impôs outro tipo de tributação às nações e governadores que ele derrotou na guerra, tais como os filisteus, moabitas e edomitas. "...feriu Davi os filisteus, e os sujeitou... Tomou-lhe Davi mil e setecentos cavaleiros e vinte mil homens de pé... Jorão trouxe consigo objetos de prata, de ouro e de bronze..." (2Sm 8.1-10).

O trabalho forçado dos prisioneiros, ou "grupo em cadeias", foi outro tipo de tributação, tal como Salomão usou na construção do Templo: "A razão por que Salomão impôs o trabalho forçado, é esta: edificar a Casa do Senhor e a sua própria casa, e Milo, e o muro de Jerusalém... Porém dos filhos de Israel não fez Salomão escravo algum" (1Rs 9.15-22). Salomão deve ter introduzido um sistema de tributos em seu próprio país, conforme 1 Reis 4.7: "Tinha Salomão doze intendentes sobre todo o Israel, que forneciam mantimento ao rei e à sua casa; cada um tinha de fornecer durante um mês do ano". Até onde se conhece , essa foi uma das primeiras vezes em que o povo de Israel esteve sujeito a tributos — antes disso, o sustento do governo vinha de despojos e prisioneiros de guerra. Salomão também obtinha renda dos comerciantes e caravanas (1Rs 10.14).

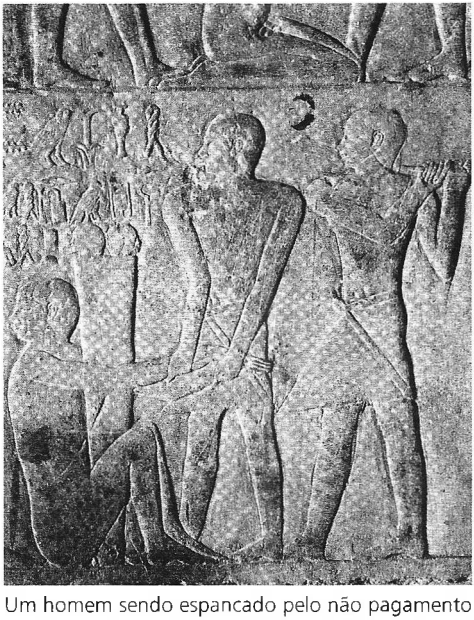
Israel e Judá muitas vezes foram forçadas a pagar impostos ou tributos aos países inimigos circunvizinhos, que os conquistavam — assírios, egípcios, babilônicos e persas (2Rs 18.13ss.). O faraó do Egito impôs a Judá tributo severo e Jeoaquim taxou opressivamente para Judá pagar esse tributo (23.33). Antigamente, muitos governos obrigavam seu povo a pagar tributo ao poder estrangeiro. Os persas introduziram um método de taxação que se tornou muito usado na história posterior: o governador provincial de uma região conquistada era forçado a pagar uma quantia determinada de tributos a cada ano para o poder dominante e ele, por sua vez, coletava essas contribuições do povo da província de várias formas (cp. Ed 4.13). Talvez o início da isenção do imposto para propósitos religiosos tenha começado no período de Esdras: "Também vos fazemos saber acerca de todos os sacerdotes e levitas, cantores, porteiros, de todos os que servem nesta casa de Deus, que não será lícito impor-lhes nem direitos, nem impostos, nem pedágios" (Ed 7.24). Também houve taxação severa sob a Pérsia, no período de Neemias. Ele se queixa que os primeiros governadores antes dele "...tomaram pão e vinho, além de quarenta siclos de prata" (Ne 5.1-15). Essa tributação era normalmente conhecida como "pão para o governador".

Nos tempos helênicos era usado o sistema comum de "arrendamento [da arrecadação] de impostos" ao arrematador, que tinha o poder do exército por trás dele para coletar todos os tipos de tributos. Durante a dominação grega, diz-se que ricos e poderosos homens de negócios encontravam-se em Alexandria todo ano para oferecer um preço pelo direito de coletar tributo de seu próprio povo. Lucros exorbitantes eram conseguidos por meio desse sistema, porque o cobrador de impostos podia embolsar tudo o que pudesse coletar além da quantia estabelecida pelo governo. Algumas vezes o valor da tributação era inacreditável. Sob o comando dos selêucidas, o governo exigiu um terço dos grãos, metade do fruto produzido e uma porção do próprio tributo do Templo. Pompeu de Roma arrecadava impostos muito severos na província judaica; de igual forma fez Júlio César, embora ele concedesse isenção nos anos sabáticos.

No período do NT sob Herodes o Grande, eram cobrados tributos, na Palestina, sobre quase tudo, especialmente nos campos (Jos. *Ant.* 15.0). Nos dias dos procuradores de Roma na Palestina, a arrecadação de tributos também eram arrendada ao arrematador, o sistema finalmente adotado por todo o império. Os tipos de tributos cresceram em tal quantidade que tanto o rico quanto o pobre sentiam o peso do ônus. Havia impostos territoriais ou do estado real, uma taxa *per capita* (Mt 22.17), taxas de exportação e importação coletadas em portos e nos portões das cidades ou região, taxa sobre a colheita (um décimo da colheita do grão e um quinto da vinha, fruto e óleo), taxa sobre a renda no valor de um por cento da receita anual de um homem, taxas para usar estrada, para entrar em determinadas cidades, taxas sobre animais e veículos, imposto do sal, taxa de consumo, taxa sobre a venda de escravos e transferência da propriedade e taxas de emergência!

É verdade que, sob o domínio dos romanos, o povo teve lei e ordem sobre terra e mar, boas estradas, construções públicas, mercados, estádios, casas de banho e teatros, mas as províncias sangraram quase até morrer nesse processo. Juntamente com todas essas contribuições, foi pedido aos judeus que pagassem anualmente o imposto do Templo — metade de um siclo, chamado de didracma (Mt 17.24). Cada judeu de vinte anos de idade, de toda parte do mundo, pagava essa taxa para o funcionamento do Templo santo (cp. Êx 30.11-16). Após Vespasiano, entretanto, mesmo com o Templo destruído em 70 d.C., continuou a ser requerido aos judeus que pagassem o imposto do Templo.

Posteriormente Roma introduziu a tributação através de um censo regular (Lc 2.2). Havia um alto oficial romano chamado de censor. Ele tentava coletar tributo da forma mais barata possível, vendia direito de arrecadação de tributo de várias áreas ou distritos aos arrematadores, estabelecia a cota para o governo e dava aos publicanos o direito de coletar com uma comissão determinada. Eram estabelecidos contratos por períodos de cinco anos. Este era o mundo do tributo opressivo e sórdido, no qual homens como Mateus o Publicano e Zaqueu agiam. Eles eram conhecidos por enganar tanto o governo quanto o contribuinte; recebiam subornos dos ricos e permitiam que eles pagassem menos impostos (cp. a parábola de Jesus sobre o administrador infiel "escreve cinqüenta!" [Lc 16.1-9]). Havia exércitos inteiros de arrecadadores de impostos na Palestina. Muitas vezes era uma profissão da família, em que os filhos sucediam os pais formando uma casta de cobradores de impostos. Sob o domínio de Judas o Galileu, os judeus rebelaram-se contra o extremo peso da tributação, mas a revolta foi oprimida pelo pesado tacão de Roma (At 5.37). Não é surpresa que os judeus odiassem tributos; eles tinham muitas razões: 1) Publicanos roubavam fortunas tanto de pobres como de ricos. 2) O método do censo e censor sob Roma, exigindo que pessoas como José e Maria fossem a outra cidade, com grande incômodo, e fossem numeradas como animais, apenas para serem tributadas. 3) Grande parte do rendimento dos pobres ia para a opulenta Roma, para ser repartido entre uma população ociosa, nos dias em que trabalhar, para o cidadão romano, era considerado falta de dignidade. 4) No topo desse ônus existia a taxa anual do Templo. Os coletores iam de cidade em cidade, uma vez por ano, às dúzias, coletando essa taxa e, nos países estrangeiros, eram designados lugares determinados para o pagamento.



Um homem sendo espancado pelo não pagamento de impostos. Detalhe da Tumba de Merekuka, Saqqara, 6ª dinastia. © *O.I.U.C.*

Sem dúvida os antigos conheciam tudo sobre tributos. O abuso e as indignidades que se acumulavam sobre o povo, especialmente sobre nações conquistadas, era incrível. Referências a taxas, impostos, tributos, publicanos, etc., nas Escrituras, adquirem nova luz contra esse pano de fundo. Alguns se surpreenderam quando Jesus, confrontado pelo dilema dos fariseus sobre tributação, pronunciou o conhecido dito, "Daí, pois, a César, o que é de César, e a Deus o que é de Deus" (Mt 22.15-22), e que Paulo, que também viveu no mundo romano, tivesse formulado o princípio permanente (Rm 13.6,7): "Por esse motivo também pagais tributos: porque são ministros de Deus, atendendo constantemente a este serviço. Pagai a todos o que lhes é devido. A quem tributo, tributo; a quem imposto, imposto; a quem respeito, respeito; a quem honra, honra". Jesus e Paulo não estavam falando contra a tributação, mas sobre honestidade, justiça e boa ordem, em submissão a Deus no mundo. *Veja* TRIBUTO.

BIBLIOGRAFIA. A. Edersheim, *Sketches of Jewish Social Life in the Days of Christ* (1908), 45, 52-56; A. Bailey, *Daily Life In Bible Times* (1943), 204-208, 264-271, 275; A. C. Bonquet, *Everyday Life in New Testament Times* (1954), 15; J. D. Pritchard, org., *Ancient Near Eastern Texts* (1955), 321, 322; S. W. Baron, *A Social*

and Religious History of the Jews (1960), oito volumes; H. Daniel-Rops, *Daily Life in Palestine at the Time of Christ* (1962), 75, 161-165, 193.

L. M. PETERSEN

IMPRESSÃO. A impressão de tipos móveis era, é claro, desconhecida até Gutenberg inventá-la, em 1450. Na KJV, Levítico 19.28 diz que os israelitas não deveriam "imprimir" qualquer marca sobre eles. A RSV usa mais a palavra "tatuagem". A KJV, em Jó 13.27, traz "tu puseste uma marca nos meus calcanhares". As VSS revisadas traduzem "tu puseste limites na sola dos meus pés", significando que Deus estabeleceu limites além dos quais os pés de Jó não deveriam ir. ("...traças limites à planta dos meus pés" — ARA). Em Jó 19.23, a KJV traduz: "Oh! que minhas palavras fossem agora escritas! oh! que elas fossem gravadas em um livro!" A palavra hebraica não quer dizer palavra impressa, mas inscrita, gravada ou recortada. Nas VSS revisadas consta "inscrita". Os livros com páginas, ou códices, não foram conhecidos até o 2º séc. d.C.

S. BARABAS

IMPUDICÍCIA OU INCASTIDADE. *Veja* CRIMES E PUNIÇÕES; CASAMENTO.

IMPUREZA (טמא, טמאה, LXX, NT ἀκάθαρτος, ἀκαθαρσία, *ser impuro*, *impuro*, *impureza*). Além desses, o hebraico usa vários termos análogos. Visto que o plano de fundo é sempre religioso, o NT usa κοινόω, *tornar comum*, no sentido de ter o poder de destruir a santidade e, assim, tornar impuro, ou ser contado como impuro.

1. O significado do conceito. Pessoas, comidas, lugares e objetos podiam ser impuros. A impureza poderia ser inerente ou adquirida por contaminação. "Nas mentes dos anciãos havia uma íntima relação entre a noção de pureza ou limpeza e a noção de ser consagrado a Deus. Havia uma força misteriosa e amedrontadora inerente às coisas impuras e nas coisas sagradas, e estas duas forças agiam em tudo com que tinham contato, colocando os objetos ou pessoas que os tocavam sob um tipo de interdição. Tanto o impuro como o consagrado eram semelhantemente 'intocáveis'" (R. de Vaux). Nós estamos lidando com conceitos que remontam aos primórdios da humanidade e que foram modificados no AT, onde há uma grande distância entre o santo e o impuro. No NT isto foi mudado. Não é o que entra no homem, mas o que sai dele, que o contamina (Mc 7.18-20). Semelhantemente, nada do que Deus fez é essencialmente impuro (At 10.13-15; 1Tm 4.4,5).

2. Coisas que se tornam impuras.

(a) Animais podem ser puros ou impuros, sendo que a impureza é comunicada pelo ato de comê-los ou tocar nos seus corpos mortos (Lv 11; Dt 14.3-20). Quaisquer que sejam as motivações dadas pelos leitores à distinção, para a Bíblia ela jaz essencialmente no decreto de Deus.

(b) Todos os corpos mortos por causas naturais produzem impureza, quer seja o corpo de um homem (Nm 19.11), de um animal impuro (Lv 11.4-8,24-28), ou de um animal puro (11.39,40). Matar um animal puro para alimento não o tornava impuro, e por analogia, presumivelmente, um homem que participasse de uma guerra santa pelo Deus de Israel não se tornaria impuro por aqueles que matasse. A razão por traz disto é que a morte, o resultado do pecado humano, é por sua própria natureza uma negação da santidade de Deus.

(c) Todas as uniões sexuais proibidas tornavam impuros os participantes (Lv 18). Quaisquer perversões sexuais como estas (cp. Rm 1.26,27), são uma rebelião contra a ordem da natureza criada por Deus e, portanto, uma saída da esfera da santidade.

(d) Praticamente tudo ligado a sexo poderia causar impureza. Passagens como Êxodo 19.15 e 1 Samuel 21.5 mostram que as relações sexuais eram consideradas incompatíveis com a adoração divina. O ato sexual era visto como algo que comunicava impureza (Lv 15.16-18), embora a tradição judaica, baseada no v. 31, faça referência basicamente àqueles que entram em contato com qualquer coisa pertencente ao santuário. A menstruação (15.19-24), o parto (12.1-5) e vários fluxos de órgãos sexuais (15.1-12,25-27) geravam impureza.

(e) A "lepra" (Lv 13), que a NEB traduz como "uma doença maligna de pele", pois ela não é a doença de Hansen ou a lepra verdadeira, tornava a pessoa seriamente impura. Claramente, e em especial se tomado com o ensino de Ageu 2.11-14, ela mostra que a impureza é sempre mais forte que a santidade, e ilustra uma ordem divina cuja intenção é convencer as pessoas de quão séria é a impureza. Nenhum homem consegue escapar dela.

3. Purificação da impureza. As formas mais simples de impureza eram tratadas por meio de lavagem, por exemplo, no caso das impurezas

sexuais mais simples (Lv 15.5-12,16-18,21-24, 27), daquelas causadas por uma carcaça de animal (11.24-28,39,40). Aquele que tocava num cadáver humano, porém, devia valer-se do sacrifício do novilho vermelho (Nm 19.2,11-19). Para o leproso curado, para a mãe depois do parto e no caso de certos fluxos sexuais, um sacrifício tinha de ser feito (Lv 12.6-8; 14.1-20; 15.13-15,29,30). O ritual do Dia da Expiação tinha a intenção de purificar a profanação que o santuário pudesse ter sofrido, no período intertestamentário, estendendo-se a todas as impurezas não intencionais do povo. A impureza deliberadamente contraída ou a recusa em buscar a purificação (Nm 19.20-22) resultava no "ser eliminado" do povo. Em essência, não havia praticamente nenhuma diferença entre a impureza e o pecado considerado como uma pequena queda não intencional. Uma ligação pode ser observada no que pode ser chamado de "impureza ritual" contraída pelo homem que queimava as carcaças das ofertas pelo pecado, no Dia da Expiação (Lv 16.28), e aqueles envolvidos na queima do novilho vermelho e na coleta de suas cinzas (Nm 19.8,10).

4. A espiritualização do conceito. Nos profetas há uma intensificação do conceito. É expresso especialmente no lamento de Isaías, "porque sou homem de lábios impuros" (Is 6.5), e sua confissão, "Mas todos nós somos como o imundo, e todas as nossas justiças como trapo da imundícia" (64.6). Semelhantemente em sua descrição sobre a restauração feita por Deus, em 35.8, "o imundo não passará por ele", há obviamente uma implicação moral ao invés de ritual. Infelizmente durante o período pós-exílico ênfase crescente recaiu sobre evitar a impureza formal. Foi uma obsessão tanto entre os pactuantes de Qumran quanto entre os fariseus. No desenvolvimento posterior do Talmude, as questões de pureza e impureza fornecem algumas das seções mais complexas da legislação rabínica. Na Igreja, porém, foi dada continuidade ao ensino de Cristo. As decisões da assembléia apostólica em Jerusalém foram baseadas em considerações para os judeus que estavam presos à lei (At 15.19-21). Romanos 14.14 é a expressão de Paulo, sobre o fato de que a impureza é algo essencialmente espiritual em sua natureza (cp. Hb 12.15). O ritual da purificação torna-se puramente pictórico, e a água se torna um símbolo da palavra (Ef 5.26). *Veja* LIMPO.

BIBLIOGRAFIA. J. Pedersen, *Israel III-IV* (1940); R. De Vaux. *Antient Israel* (1958-1960, trad. inglesa 1961).

H. L. ELLISON

IMPUTAR, IMPUTAÇÃO. O termo "imputar", o mais importante significado teológico do verbo hebraico חשב, e do verbo grego λογίζομαι, significa atribuir a alguém a culpa ou responsabilidade de um ato. Os termos têm este segundo significado na RSV. Está escrito em Gênesis 15.6 que Deus imputou justiça ao crente Abraão; ou seja, Deus o considerou como justo, atribuindo a ele ou — como a NEB traduz a citação feita no NT dessa passagem — "adicionando-lhe" aquilo que ele não tinha nele mesmo. Em Gálatas 3.6 e em Romanos 4.3, o apóstolo Paulo cita essa passagem ao sustentar a justificação do homem somente pela graça de Deus. Se Abraão fosse capaz de justificar-se por obras ele poderia orgulhar-se, mas o homem é incapaz de se salvar desse modo. Se ele tivesse obrigação de insistir nesse caminho, Paulo argumenta, "ao que trabalha, o salário não é considerado como favor, e, sim, como dívida" (Rm 4.4), ou seja, receberia aquilo que lhe fosse devido por mérito. Se, contudo, ele não busca alcançar sua própria justificação, "porém crê naquele que justifica o ímpio, a sua fé lhe é atribuída como justiça" (4.3-5). O significado não é que Deus aceitou a fé de Abraão em lugar de perfeita retidão como mérito para a sua justificação. O significado é que Deus aceitou Abraão porque ele confiou em Deus, e não em qualquer coisa que pudesse fazer. O primeiro significado é excluído pelo que segue: (1) O argumento do apóstolo é o de que Abraão foi justificado sem necessidade de mérito algum. A justificação é "por sua graça, mediante a redenção que há em Cristo Jesus," (Rm 3.24). O quarto capítulo utiliza Abraão e Davi como exemplos de salvação por livre e imerecida graça. (2) A concepção de fé de Paulo é a simples confiança na graça de Deus manifesta em Cristo, sem nenhuma necessidade de mérito.

Após mencionar Abraão como exemplo de salvação simplesmente pela graça, o apóstolo se refere a Davi, que proferiu uma bênção sobre o homem ao qual Deus imputa justiça sem levar em consideração as obras desse homem: "Bem-aventurado aquele cuja iniqüidade é perdoada, cujo pecado é coberto. Bem-aventurado o homem a quem o SENHOR não atribui iniqüidade e em cujo espírito não há dolo."

O salmo do qual essas linhas foram transcritas (32.1s.), assim como os escritos de Paulo, ressaltam que o homem não tem esperança, a não ser em Deus e na graça soberana. Com absoluta fraqueza, o salmista confessa sua iniqüidade. Ele sabe que apenas Deus pode perdoar os pecados. O homem que é perdoado não é considerado como

ímpio, pois o Senhor não imputa a ele iniqüidade, e é contado como um filho de Deus. Seu pecado é encoberto, ele é tido como justo.

Para ressaltar, aos seus leitores a relevância desses ensinamentos a respeito da graciosa imputação de justiça a Abraão, o apóstolo inclui todos aqueles das últimas gerações que foram até Deus como Abraão e tiveram a fé imputada a eles. As palavras "isso lhe foi imputado para justiça" (Gn 15.6), "não somente por causa dele está isso 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" (Rm 4.23s.; cp. v. 11b).

Há outros textos nas Escrituras que corroboram o entendimento de que esse reconhecimento, ou imputação, de justiça aos crentes reside no coração da doutrina bíblica da salvação. O apóstolo Paulo utiliza a frase "justiça de Deus" nove vezes (Rm 1.17; 3.5,21ss.; 10.3; 2Co 5.21), e na maioria desses exemplos ele o faz com o fim de ensinar que Deus concede ao pecador uma nova situação legal, ou seja, que ele é contado como justo mesmo sendo pecador. A justiça de Deus "sem lei" manifestou-se, diz Paulo, embora testemunhada pela lei e pelos profetas. É a justiça de Deus "eficaz através da fé em Cristo para todos os que têm tal fé" (NEB, Rm 3.22; ARA, "justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo, para todos [e sobre todos] os que crêem; porque não há distinção"). Essa justiça é vista em Cristo que trouxe a redenção. Nele Deus prova que é justo quando justifica o pecador crente (3.25s.). A lei não é anulada pela fé, mas confirmada na redenção do homem perdido (v. 31).

Mais adiante, na mesma epístola, o autor afirma que o grande erro de sua própria nação foi ignorar a justiça de Deus e a tentativa de estabelecer sua própria justiça. "Porquanto, desconhecendo a justiça de Deus, e procurando estabelecer a sua própria justiça, não se sujeitaram à que vem de Deus" (10.3s.).

Os homens não são inerentemente justos: "pois todos pecaram e carecem da glória de Deus" (3.23). Eles precisam da justiça de Deus, a qual foi manifestada em Cristo. Acima de tudo, Paulo deseja ser encontrado em Cristo. Sobre esse fato e a relação dele com a justiça, ele escreve: "não tendo justiça própria, que procede de lei, senão a que é mediante a fé em Cristo, a justiça que procede de Deus, baseada na fé" (Fp 3.9).

Essa justiça é imputada, ou atribuída, a ele de forma que, falando estritamente, embora a justiça não seja dele próprio, Deus a atribui a ele, de modo que ele é *simul justus ac peccator*: ao mesmo tempo, justo e pecador, para usar a frase de Lutero.

A imputação de justiça de Cristo ao pecador reside no cerne da doutrina da salvação. É estranho então que ela seja negada, como, por exemplo, pelo Prof. Vincent Taylor: "A imputação... não pode ser mais que uma ficção ética... a justiça não pode ser transferida de uma pessoa para outra. A justiça não pode ser imputada a um pecador da mesma forma que a bravura não pode ser imputada a um covarde, ou a sabedoria a um tolo. Se por meio da fé, um homem é considerado justo, isso deve ser porque, num sentido honroso do termo, ele é justo, e não porque um outro seja justo em seu lugar" (*Forgiveness e Reconciliation* [1948], pág. 57). Com esta negação de um ensinamento tão primordial, não nos surpreende o conceito de justificação apresentado mais adiante: "É a atividade divina na qual Deus leva a efeito sua obra redentora em Cristo tornando possível aquele espírito justo necessário para a comunhão com o próprio Deus" (*Ibid.* pág. 66). Taylor nega aqui um ensinamento bíblico claro e põe em perigo a doutrina cristã da salvação.

Um segundo sentido no qual o termo imputação tem sido usado na doutrina cristã é a atribuição do pecado do homem a Jesus Cristo. "Àquele que não conheceu pecado", Deus "o fez pecado por nós; para que nele fôssemos feitos justiça de Deus" (2Co 5.21). Nesse texto clássico, o apóstolo junta as duas verdades da doutrina da salvação: o fardo do pecado do homem se tornou o fardo de Cristo, e a justiça de Deus ou de Cristo, tornou-se nossa. O significado *não* é, obviamente, o de que Cristo realmente se tornou um pecador, pois todo o Evangelho contradiz essa posição. Significa, em vez disso, que em virtude de sua identificação com a raça humana, o pecado é *atribuído* a ele. Embora não seja dito explicitamente nas Escrituras que o pecado foi atribuído, ou imputado, a Cristo, o significado está claro. Está escrito "carregando ele mesmo em seu corpo, sobre o madeiro, os nossos pecados" (1Pe 2.24); que "o SENHOR fez cair sobre ele a iniqüidade de nós todos" (Is 53.6b; cp. Atos 8.35); que ele "levou sobre si" as iniqüidades de seu povo (Is 53.11; Hb 9.28). Cada uma dessas passagens das Escrituras, a de Hebreus sobretudo, tem em mente a instituição do sacrifício no AT, em que a culpa era simbolica e cerimonialmente transferida para um animal com a imposição das mãos sobre a cabeça da vítima. Aplicado a Cristo, para quem os sacrifícios do AT apontavam, o ensino é que "ele suporta a punição pelo nosso pecado

vicariamente, com a culpa desse pecado sendo imputada a ele. O conceito da profecia, como afirma Delitzsch, é o da punição vicária, o que implica a idéia da imputação da culpa dos nossos pecados a Cristo" (*ISBE*, III, pág. 1464).

A mesma doutrina é vividamente demonstrada por Paulo em Gálatas 3.13, onde se afirma que Cristo se fez "maldição em nosso lugar". O significado disso é que ele suportou a penalidade pelo pecado dos homens; como Lutero afirmou, Deus o tratou como se ele, Jesus, fosse o maior dos pecadores (Comm. *in loco*). O pecado foi imputado, atribuído, a ele; por causa disso, o homem pode ser perdoado. A imputação está, dessa maneira, vinculada à doutrina da salvação de forma vicária.

Além das duas doutrinas de imputação tratadas acima, uma terceira trata da imputação do pecado de Adão à raça humana, baseada na narrativa da queda (Gn 3; Rm 5.12-21; 1Co 15.21s.). De acordo com uma interpretação desses textos das Escrituras, o pecado de Adão foi imputado à sua posteridade pelo fato de ele ter sido o representante federal da raça humana. Entre aqueles que sustentam esse ponto de vista, há uma diferença quanto a se este pecado foi imputado "imediatamente" ou "mediatamente". De acordo com uma outra interpretação da queda, o pecado de Adão não foi simplesmente imputado a seus descendentes, mas na medida que eles estavam genericamente "nele", seu pecado foi verdadeiramente deles. Esta teoria "realista" da imputação do pecado de Adão foi sustentada por W. G. T. Shedd e A. H. Strong, enquanto que a teoria da imputação "imediata" foi defendida por C. Hodge e B. B. Warfield; a da imputação "mediata" foi ensinada por Placeus.

BIBLIOGRAFIA. C. Hodge, *Comm. on Romans* (1864), 221-299; *Systematic Theology* (1871), II, 192-227; A. H. Strong, *Systematic Theology* (1912), 597-637; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, II (1888, 1952), 148-257; ISBE (1929), III, 1462ss.; III, 249-377; SHERK (1950), V, 465-467; TDNT (1967), V, 284ss.

M. E. Osterhaven

IMUNDÍCIE, a tradução nas versões de vários termos, geralmente referentes a impureza cerimonial ou depravação moral, e secundariamente à imundície, de fato. O termo mais comum no AT é o Heb. תמאה "imundícia" (Ez 22.15 et al.). A palavra está relacionada a várias outras, todas significando "corromper" ou "corrupção". A menos comum, mas a mais vívida, é o Heb. צאה, "excremento", possivelmente cognata a termos semelhantes, em outras línguas, a evacuação corpórea. O termo é usado para roupas e mobília (Is 4.4; 28.8; e outros), mas especificamente no sentido de cerimonial de impureza. O termo אלה aparece apenas nos Salmos 14.3; 53.3 e em Jó 15.16. Seu significado e etmologia são obscuros, mas não há dúvida, conforme os termos paralelos, que ele significa "corrupção". O único cognato conhecido é um termo árabe que se refere à fermentação ou contaminação do leite. A passagem familiar em Isaías 64.6 e possivelmente em Ezequiel 16.6 refere-se à menstruação feminina. A dificuldade dessas expressões é indicada pela confusão do uso entre as várias versões. No NT o conceito de purificação cerimonial não está em primeiro lugar, como no uso do AT de tais termos. A palavra grega mais comum para imundo é ῥυπόω, "tornar-se sujo", "corromper" (Ap 22.11), o vocábulo ῥύπος, "sujeira", "imundície", geralmente pensava-se ser a secreção gordurosa de uma planta como o hissopo (1Pe 3.21), e o conceito abstrato ῥυπαρία "sujeira", "imundície" freqüentemente usado para depravação moral ou ética (Tg 1.21). O outro termo mais comum é αἰσχρός "feio", "vergonhoso" e outros mais (1Co 11.6 et al). Os compostos desta palavra são excessivamente descritivos da iniqüidade do homem; e.g., αἰσχρολόγος, "torpe" (Cl 3.8) e αἰσχροκαρδής, "cobiçosos de sórdida ganância" (1Tm 3.8). As Escrituras continuamente usam estes termos para tornar conhecida a depravação total do pecado e seus efeitos irremediáveis. Esta compreensão prepara o homem para a mensagem da expiação e os antônimos desses termos são usados para descrever o estado do redimido. *Veja* Limpo.

W. White Jr.

IMUTABILIDADE. A imutabilidade (ἀμετάθετος) de Deus é sua constância e estabilidade, o fato de ele não mudar. Na teologia isso significa o atributo, ou a perfeição, de Deus segundo a qual ele permanece o mesmo em sua natureza divina e em seu propósito. Os céus e a terra, obra das mãos de Deus, perecerão, diz o salmista, mas ele permanecerá; eles mudarão, mas ele será o mesmo e seus anos nunca terão fim. Conseqüentemente, os crentes e seus filhos podem habitar em segurança (Sl 102.26ss.; Hb 1.10-12). Apenas ele é o Deus eterno, nenhum deus houve antes dele, e nem depois dele haverá (Is 43.10; Dt 32.39). Ele é o primeiro e o último (Is 41.4; 48.2), o único imortal (Rm 1.23; 1Tm 1.17; 6.16). Porque o Senhor nunca muda, os filhos de Jacó não são consumidos

(Ml 3.6). Jesus Cristo, filho de Deus e Filho do homem, é o mesmo ontem e hoje e o será para sempre (Hb 13.8).

Deus é imutável também em seu propósito de salvação. Ele "aperfeiçoará o que me concerne" pois a sua benignidade "é para sempre" (Sl 138.8 ARC). A "a Glória de Israel não mente nem se arrepende, porquanto não é homem, para que se arrependa" (1Sm 15.29). Seus "dons e a vocação... são sem arrependimento" (Rm 11.29); ele não rejeita seu povo (11.1). Antes, ele completa o que ele começou (Fp 1.6).

Existem passagens na Bíblia que parecem contradizer o que foi exposto acima. Em termos antropomórficos Deus é representado como mudando de opinião, ou se arrependendo (Gn 6.6; 1Sm 15:11; Jr 18.8,10; 26.3; Jl 2.13; Am 7.3; Jn 3.9; 4.2); mudando seus propósitos (Êx 32.10-14); ou se tornando irado e aplacando a sua ira (Êx 32.10-14; Nm 11.1,10; Dt 13.17; 2Cr 12.12; 30.8; Sl 106.40; Zc 10.3). Em uma ocasião Israel experimenta o amor de Deus; em outra, sua ira. Deus se torna homem na pessoa de Jesus Cristo e se torna sujeito às vicissitudes da experiência humana. O Cristo elevado pode simpatizar-se com nossas fraquezas (Hb 4.15) e o Espírito Santo pode se entristecer (Ef 4.30). Não obstante, as Escrituras permanecem firmes em sua insistência de que em todas essas relações com seu povo, nas quais Deus é apresentado quase como um deles, ele permanece Deus; e que seu propósito nunca falha. Ele ajusta-se a seu povo em sua revelação e presença entre ele; mas Deus permanece sempre o mesmo. Por causa disso ele é chamado tantas vezes de a Rocha (Dt 32.4,15,18,30s., 37; 1Sm 2.2; 2Sm 22.3,32; Sl 19.14; 31.2; 62.2,6, et. al.). Ele não modifica sua natureza ou propósito. Seu povo pode confiar nele.

Isso não significa, contudo, que Deus seja inerte ou inativo. Ele está dentro, assim como do lado de fora, de sua criação e sempre trabalhando (Jo 5.17). Imutabilidade não significa imobilidade, mas a constância soberana de Deus diante de um universo de mudança.

BIBLIOGRAFIA. S. Charnock, *Discourses Upon the Existence and Attributes of God* (1849), 195-230; L. Berkhof, *Reformed Dogmatics* (1941), 58s.; H. Bavinck, *The Doctrine of God* (1951), 145-152.

M. E. Osterhaven

INÁCIO, CARTAS DE. Cartas de um bispo, escritas no período da igreja primitiva.

1. Número e integridade. Inácio, bispo de Antioquia, foi preso pelas autoridades romanas no começo do 2º séc. e levado da Síria para Roma por uma guarda militar para servir de pasto para as feras do circo por causa de seu testemunho a Cristo (Eusébio, Hist. III, xxxvi, 3). Seus únicos escritos preservados são sete cartas escritas nessa viagem, de dois lugares onde ele parou. Quatro cartas foram escritas de Esmirna. Três foram enviadas às igrejas de Trales, de Magnésia, às margens do Meandro, e de Éfeso, que ficava na rota alternativa de Antioquia para Esmirna, que Inácio e seus guardas não seguiram. As cartas substituíram as visitas pessoais que ele esperava fazer. A quarta carta de Esmirna foi escrita para chegar antes de Inácio à Igreja de Roma, que era seu destino. Pouco depois, Inácio escreveu outras três cartas de Trôade. Uma delas foi destinada a Filadélfia, cidade pela qual passou a caminho de Esmirna; uma para os esmirnenses, onde tinha parado pouco antes; e uma para Policarpo, bispo de Esmirna.

Esses são os únicos escritos genuínos de Inácio que sobreviveram. Existem, contudo, dez cartas espúrias que foram creditadas a ele. Elas apareceram por volta do 6º séc., e podem ter sido compostas no início do 4º séc. As cartas originais receberam interpolações tanto nos textos gregos quanto nos latinos. Há, além do mais, uma versão condensada em siríaco das cartas aos efésios, a Roma e a Policarpo. O estudo desse quadro textual confuso finalmente foi esclarecido nos últimos trinta anos do séc. 19, quando T. Zahn, F. X. Funk, J. B. Lightfoot e outros estabeleceram a verdadeira situação delas.

2. Data. Eusébio em sua *Crônicas* situa a morte de Inácio no ano 10 de Trajano (107-108 d.C.), mas as datas de Eusébio não são confiáveis. É impossível ser dogmático em relação ao ano exato da composição das cartas. A Carta aos Romanos é datada de 24 de agosto, de acordo com o sistema atual de contagem, mas o ano não é mencionado. Inácio foi chamado de o segundo bispo de Antioquia por Orígenes (Hom. VI em Lucas §1) e Eusébio (Hist. III, xxii), seja lá o que isso signifique. Existe uma tendência em se aceitar a sugestão de Lightfoot de que Inácio tenha morrido aproximadamente em 110 d.C., ou seja, durante o reinado de Trajano, em vez de um pouco mais tarde sob Adriano, como sugere Adolf von Harnack. Theodor Zahn também é a favor do reinado de Trajano. A melhor sugestão para a data da morte de Inácio é 115 d.C.

3. Ocasião e propósito. As três cartas às igrejas que ele não pôde visitar (aos Tralianos,

aos Magnésios e aos Efésios) foram escritas para encorajá-las a se manterem no caminho cristão, a reconhecerem a autoridade de seus oficiais e a se manterem distantes das heresias. O objetivo era "chegar até Deus". A morte de Jesus é o caminho para Deus. Inácio ficou agradecido pelos representantes que foram até Esmirna levar-lhe a saudações destas igrejas e assisti-lo. De Trales, veio o bispo; de Magnésia, dois presbíteros, o bispo e um diácono; de Éfeso vieram o bispo, um diácono e outros representantes.

A Carta aos Romanos, escrita também de Esmirna, tinha o objetivo de preparar os romanos para sua chegada e encorajá-los a não fazerem nada para evitar seu martírio, mas, em vez disso, a se regozijarem com o martírio por ser o fim desejado com devoção por um cristão. Uma frase na Carta aos Romanos parece sugerir que Inácio fora outrora um escravo (IV, 3), mas ela pode significar outras coisas.

De Esmirna Inácio prosseguiu para Trôade, um percurso de mais de 160 km em direção ao norte, em linha reta por terra ou por mar. Ali ele escreveu seu segundo e, até onde se sabe, último grupo de cartas. Escreveu com a ajuda de Burros, o diácono efésio que o ajudou em Esmirna e prosseguiu com ele até Trôade. É provável que Burros fizesse o papel de secretário de Inácio. A Carta aos Filadélfios, enviada de Esmirna, foi escrita para uma igreja que ele visitara pouco tempo antes dessa viagem, e não há dúvidas de que a visita fora breve. Aparentemente a Igreja de Filadélfia estava passando por um problema com uma doutrina estranha ou divisionista. Inácio sugeriu que os membros da Igreja de Filadélfia se dirigisse à Igreja de Antioquia enviando um diácono para levar suas congratulações. Existe uma referência peculiar ao fato de que algumas pessoas em Filadélfia não trataram os companheiros de Inácio com respeito (XI, 1).

Há mais duas cartas de Trôade, uma para a Igreja de Esmirna, a qual ele tinha acabado de deixar, e uma carta pessoal para seu bispo, Policarpo. Inácio tinha um elevado conceito a respeito da Igreja de Esmirna. Ele incitou os membros desta igreja para que aceitassem a liderança do seu bispo em todas as coisas. A influência do docetismo estava se tornando perigosa. A sugestão feita à Igreja de Filadélfia, que enviasse um representante para a Igreja de Antioquia na Síria, foi feita também para a de Esmirna. O grande amor e admiração que Inácio tinha por Policarpo transparece em sua carta a Policarpo. Inácio ressalta a importância da unidade da igreja e que ela deveria perseverar pacientemente no serviço de Cristo. O cuidado individual era extremamente importante. É melhor para os escravos aceitarem sua sorte do que buscarem a liberdade às custas da tesouraria da igreja. Todos os cristãos deveriam sofrer de alguma maneira. O significado da liberdade era simplesmente libertá-los da ocasião do pecado. E, além disso, Inácio dava grande valor à abstinência sexual, embora não a exigisse.

4. Caráter geral. Inácio escreveu usando um estilo vivo e conciso. Ele confiava em Deus com entusiasmo. Usou metáforas com freqüência e gostava de contrabalançar uma sentença com aquilo de recíproco que encontrava em outra. Ternura, amor e preocupação saíam de suas palavras. J. A. Kleist relata que Eduard Norden considerava essas cartas como "o que há de mais extraordinário entre os vestígios literários da época" (pág. 118).

Inácio estava bastante empenhado em divulgar a mensagem de que Jesus Cristo é Deus, Deus que se tornara homem. Ele se referiu a Jesus como Deus pelo menos doze vezes. Jesus nasceu de uma virgem, foi batizado, sofreu e ressuscitou. Jesus era o filho de Davi e o Filho de Deus. A razão do sofrimento de Jesus era "para que nós pudéssemos ser salvos" (Smyr. II, 1). O resultado é a potencialidade da união com Cristo. Os profetas do AT estavam ansiosos pela chegada de Cristo. Agora, deve-se ansiar pelo "chegar a" Cristo. Os crentes são membros de Jesus e formam o corpo de sua igreja. A igreja é como uma noiva, a noiva de Cristo. Os membros que têm fé não pecam (Eph. XIV, 2). Quando isso não acontece, o arrependimento é possível (Phil. VIII, 1).

Dois erros que preocupavam muito a Inácio eram a heresia judaizante e o docetismo. Ele alertou os magnésios sobre viver de acordo com o Judaísmo e disse: "é monstruoso falar de Jesus Cristo e praticar o Judaísmo" (VIII, 3). Os filadélfios também foram previnidos a respeito do Judaísmo. Aos membros da Igreja em Trales e em Esmirna pediu que considerassem os resultados maléficos do docetismo. Cristo veio verdadeiramente em carne. Ele ressuscitou em carne. Rejeitar isso é negá-lo totalmente (Smyr. V, 2).

Uma das mais fortes ênfases em Inácio é sobre o governo da igreja. Ele foi o primeiro escritor a refletir sobre a existência do episcopado monárquico. Ele não se limitou a refletir, mas insistiu na importância de uma organização como esta. O bispo é como Deus ou como Cristo, e os anciãos são comparados aos apóstolos. Os diáconos são servos da igreja, diáconos dos mistérios de Jesus Cristo. Os anciãos estavam afinados com o bispo como as cordas a

uma harpa. Inácio fala como se houvesse um único bispo em cada igreja e advoga que este deveria ser um procedimento eclesiástico universal.

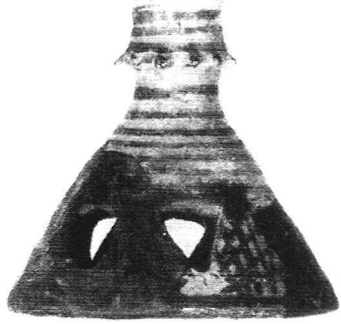
BIBLIOGRAFIA. T. Zahn, *Ignatius von Antiochien* (1873); J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, Parte II *S. Ignatius, S. Polycarp*, vols. 1-3 (1889²); C. C. Richardson, *The Christianity of Ignatius of Antioch* (1935); J. A. Kleist, *The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch* (*Ancient Christian Writers*, 1) (1946): V. Corwin, *St. Ignatius and Christianity in Antioch* (1960); R. M. Gram, *The Apostolic Fathers*, vol. 1 *An Introduction* (1964), vol. 4 *Ignatius of Antioch* (1966). *Veja também* Pais Apostólicos, para textos e traduções.

P. Woolley

INCENSÁRIO (מחתה ou מקטרת, i.e. *incensário, queimador* ou *cinzeiro*. NT: λιβανωτος [incenso]; LXX: πυρεῖν ou θυμιατήριον, *incensário*).

O problema aparece principalmente no AT. Um *maḥtah* (da raiz cujo significado é *remover*) consistia, aparentemente, de uma taça rasa ou panela com alças curtas ou longas, usada para remover as cinzas (quentes ou frias) de um altar. Também era usada para recolher as partes queimadas dos pavios das lâmpadas ou para queimar incenso sobre carvão em brasa (cp. Nm 16.6). Em uma série de exemplos, quando a palavra é traduzida por "incensário", deveria ser traduzida por "braseiros" (Êx 27.3). "Braseiro" em Números 4.14, 1 Reis 7.50 e 2 Crônicas 4.22 é uma tradução correta.

Em nenhum lugar é dada uma descrição do utensílio, mas a raiz do termo usado na maioria das vezes, sugere uma pá ou panela. Para o Tabernáculo, o dispositivo foi feito de bronze (Êx 27.3); para o Templo de Salomão, de ouro (1Rs 7.50).



Um incensário cilíndrico com aberturas para queimar incenso, do Megido, identificado pela Dra. Ruth Amiran. © *O.U.I.C.*

Os incensários modernos apresentam um vaso para conter o carvão em brasa e uma cobertura perfurada. O aparelho é sustentado por uma corrente, para que possa ser balançado e espalhar a fumaça. Esse tipo não era utilizado nos tempos bíblicos.

O segundo termo dado acima, *miqtereth*, significa "queimador de incenso".

H. C. Leupold

INCENSO. Material produzido a partir de resinas que é queimado para proporcionar uma fumaça perfumada.

1. Palavras traduzidas por "incenso". Entre as palavras que no AT são traduzidas por "incenso" temos: קטרה (a mais freqüente e sempre traduzida como "incenso"); קטורה (usada apenas em Dt 33.10); קטר (usada em Jr 44.21 e Ml 1.11); ניהוה (usada apenas em Dn 2.46, e traduzida como "suaves perfumes" na ARA e ARC, como "incenso" na NVI e como "sacrifício de agradável odor" na BJ); מקטר e לבונה (1Cr 9.29; Jr 41.5, KJV em Is 43.23. 60.6; 66.3; Jr 6.20; 17.26; 41.5; normalmente traduzida por olíbano ou "incenso de perfume doce"; nas VSS brasileiras como simplesmente "incenso"). No NT o termo θυμίαμα é traduzido por "incenso" (Ap 5.8; 18.13). Freqüentemente a RSV e a KJV traduzem as formas de קטר e de הקטיר (o Pi'el e o Hiph'il do verbo קטר) por "queimar incenso", mesmo não havendo no original um substantivo para incenso como objeto. De maneira similar, no NT o verbo θυμιάω é traduzido por "queimar incenso" ["oferecer incenso", na ARC; a ARA está de acordo com as versões inglesas.] (Lc 1.9). Vários nomes para utensílios utilizados para queimar incenso têm sido traduzidos pelo termo "incenso", embora não haja termo separado para incenso no original: חמך "altar do incenso" (RSV); כף, "prato para incenso" (RSV); מקטרה, "altar para a queima de incenso" (RSV).

2. O incenso no antigo Oriente Próximo. Desde as épocas mais remotas, das quais existem registros a respeito das formas de culto, o incenso é usado pelos egípcios, babilônios, assírios, árabes e cananitas. Os cananitas, que eram os vizinhos mais próximos dos hebreus, deixaram vários suportes de incenso, altares, incensórios e colheres nas camadas de cidades datadas do segundo milênio a.C. Representações egípcias do cerco às cidades cananitas algumas vezes mostram um homem sobre a muralha segurando um suporte no qual o incenso solta fumaça, sem dúvida ne-

nhuma para reforçar as orações oferecidas pelos homens que estão parados ao lado dele com as armas erguidas.

3. As origens do incenso. O incenso vinha do sul da Arábia (olíbano, mirra), Somália (olíbano), Palestina (açafrão, estoraque), Mar Vermelho (ônica ou moluscos), Pérsia (gálbano), Índia (nardo) e Ceilão (cinamomo). Os árabes controlavam boa parte do comércio de incenso (Gn 37.25; 1Rs 10.10; Ez 27.22), e esse comércio trouxe riqueza a Sabá e outros reinos do sul da Arábia.

4. Tipos e preparação do incenso. a. *Na Bíblia.* O incenso mencionado com mais freqüência na Bíblia é o olíbano [ARA, ARC, "incenso" simplesmente], algumas vezes para uso privado, outras para uso sagrado. Partes iguais disso e de estoraque, ônica e gálbano com um pouco de sal eram misturados para confeccionar o incenso sagrado usado no altar (Êx 30.34,35; cp. Eclesiástico 24.15). Essa fórmula não podia ser utilizada para fins seculares (Êx 30.38). O incenso era dado como oferta para o santuário (Nm 7.14-86; Jr 17.26; 41.5), e era armazenado no Templo (Ne 13.5,9).

b. *Em fontes extra-bíblicas.* O autor dos Jubileus, refletindo a prática judaica do 2º séc. a.C., atribui as ofertas de incenso aos patriarcas: a Adão, incenso puro e gálbano (3.27); a Abraão, incenso puro, gálbano, estoraque, nardo, mirra, condimentos e costo (ou pucho) (16.24); e a Jacó, incenso (32.6). Josefo afirma que no templo de sua época (1º séc. d.C.), treze elementos eram utilizados para a confecção do incenso sagrado (*War* V. v. 5). De acordo com o Talmude (*Kerithoth* 6a), os seguintes ingredientes eram usados na confecção do incenso sagrado do segundo templo: resina (correspondente ao estoraque de Êx 30.34), ônica, gálbano, olíbano, setenta manés de cada (mané = 500 gr.); mirra, cássia, nardo, açafrão, dezesseis manés de cada um deles; costo, doze manés; madeira aromática, três manés; cinamomo, nove manés; lixívia de alho-porro bravo, seis cabos (Cabo = 1 litro); vinho de Chipre, três seás (seá = 5,87 litros) e três cabos; sal de Sodoma, um quarto de cabo; uma pequena quantidade de fumífico (neste caso, uma planta); e, de acordo com o Rabino Natã, também resina do Jordão em pequena quantidade, um total de 368 segundo Plutarco (*Isis and Osiris*, 80); o incenso egípcio denominado *khifi* tinha dezesseis elementos, e muitos materiais eram combinados para confeccionar o incenso para as oferendas na Assíria e na Babilônia. A família sacerdotal de Abtinas era responsável por triturar e misturar o incenso sagrado, e apenas eles conheciam o segredo da fabricação do incenso, cuja fumaça subia em forma de coluna (Talmude, *Yoma*, 38a).



Incenso, olíbano

5. Incenso na vida comum. O incenso ("perfume") traz alegria (Pv 27.9). Podia ser queimado por uma prostituta em uma orgia (Ez 23.41) e era passado pelo local em tigelas depois de um banquete (Misnah, *Berakoth*, VI. 6). Perfumava a liteira de Salomão (Ct 3.6) e era um elemento da vida luxuriosa de Roma (Ap 18.13). Números 16.46-48 ilustra o uso fumigatório do incenso contra pragas. O incenso era queimado nos funerais dos reis (2Cr 16.14; 21.19; Jr 34.5), e talvez Amós 6.9,10 indique o mesmo costume entre as pessoas comuns.

6. A utilização religiosa do incenso. A adoração a Baal, à rainha do céu, e a outros deuses estrangeiros por meio de incenso é várias vezes condenada no AT (e.g., em 1Rs 11.8 e na Epístola de Jeremias 43). Também eram condenados os "altares do incenso" (que a KJV normalmente traduz por "imagens", Lv 26.30), e os "altares para a queima de incenso" pagãos (ARA: "altares do incenso"; ARC: "vasos de incenso", 2Cr 30.14).

A queima de incenso nos santuários dos "lugares altos" também é censurada com freqüência (e.g., em 1Rs 22.43), ou porque esses lugares

estavam associados à idolatria (14.23) ou porque entravam em conflito com a centralização do culto em Jerusalém (3.2).

A crítica profética da oferenda de incenso no culto ao Senhor (Is 1.13; 66.3; Jr 6.20) não é uma negação absoluta, mas apenas parte das condenações feitas pelos profetas ao formalismo vazio.

A serpente de bronze (Nm 21.9) foi cultuada com incenso até que Ezequias removeu essa tentação que levava à idolatria (2Rs 18.4).

Acreditava-se, evidentemente, que o incenso ajudava no exorcismo de demônios (Tobias 6.7; 8.2,3).

De acordo com a lei apenas os sacerdotes descendentes de Arão podiam oferecer incenso (Lv 2.2). Aqueles que tentaram usurpar a função sacerdotal da oferenda de incenso foram punidos com a morte (Nm 16.31,32), ou com doenças (2Cr 26.19), e até mesmo os sacerdotes que ofereceram incenso indevidamente foram mortos (Lv 10.1,2).

Excepcionalmente, por causa de uma praga que ocorreu, Arão ofereceu o incenso em um incensário, não no santuário como era comum, mas no campo (Nm 16.46,47).

O olíbano era adicionado aos manjares oferecidos no altar durante as ofertas queimadas (Lv 2.1,2,15,16; 6.15). Era também adicionado ao pão da proposição (Lv 24.7) em dois pratos (Misnah, *Menahoth* XI. 5, 7, 8), os quais Josefo diz serem de ouro (*Ant.* III. x. 7). Depois de uma semana esse olíbano, acompanhado do pão, era queimado no altar da oferta queimada (Jos., *ibid.*).

O sacerdote oferecia o incenso composto santo de manhã e ao anoitecer, no altar coberto de ouro em frente ao véu. De acordo com Êxodo 30.1-10, era Arão, o sumo sacerdote, quem o fazia; mais tarde, os sacerdotes foram escolhidos por sorteio para executar essa função (Misnah, *Tamid* II. 5; V. 2, 4; VI. 1-3; Lc 1.9).

No Dia da Expiação o sumo sacerdote oferecia o incenso composto em um incensário sobre a Arca, ou, no segundo templo, sobre uma pedra no Santo dos Santos (Lv 16.12,13; Misnah, *Yoma* I. 2; II. 4; III. 3, 4; V. I, 2; V II, 4).

7. Referências figuradas ao incenso. O elogio da sabedoria (Eclesiástico 24.15) e a memória de Josias (49.1) são comparados ao incenso. No NT o incenso é usado como um símbolo do conhecimento de Cristo (2Co 2.14), da oferta dos filipenses a Paulo (Fp 4.18), e das orações dos santos (Ap 5.8; 8.3,4). Filo (*Who Is the Heir of Divine Things?* 41) e Josefo (*War* V. v. 5) interpretam os vários materiais do incenso sagrado de maneira alegórica como símbolo da propriedade de Deus sobre o mundo inteiro.

8. A função das oferendas de incenso. O propósito básico do incenso, assim como de outras ofertas, era honrar a Deus (Ml 1.11). O incenso simbolizava e expressava a oração (Sl 141:2; Jud 9.1; Lc 1.10; Ap 5.8; 8.3,4). A oferta de incenso fazia a expiação pelo pecado (Nm 16.46,47). A fumaça do incenso, no Dia da Expiação, cobria o propiciatório dos olhos do sumo sacerdote, para que ele não morresse por ver a glória de Deus (Lv 16.13). Hircano recebeu revelações divinas (Jos., *Ant.* XIII. x. 3), assim como Zacarias (Lc 1.5-21), enquanto estava oferecendo incenso. Maimônides, um médico, acreditava que o incenso também tinha a utilidade prática de neutralizar o cheiro provocado pelos sacrifícios de sangue (*Guide of the Perplexed* III. 45). *Veja* ADORAÇÃO.

BIBLIOGRAFIA. A. Schmidt, *Drogen und Drogenhandel im Altertum* (1924); M. Löhr, *Das Räucheropfer im Alten Testament* (1927); F. Blome, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel* (1934); G. W. Van Beek, "Frankincense and Myrrh", BA, XXLII (1960), 70-95; M. Haran, "The Use of Incense", VT, X (1960), 113-129.

J. ALEXANDER THOMPSON

INCENSO, ALTAR DO. O altar do incenso era parte da mobília prescrita nas determinações dadas por Deus a Moisés para a construção do Tabernáculo no deserto (Êx 30.1-11). Era quadrado, com um côvado de comprimento, um côvado de largura e dois côvados de altura, adornado com chifres nos cantos, feito de madeira de acácia e coberto com ouro (Êx 37.25-28). Foram acrescentadas argolas por onde deviam passar varas para transportá-lo. O sumo sacerdote tinha a incumbência de queimar incenso sobre ele todas as manhãs e ao entardecer, mas não poderia oferecer sacrifícios nem derramar libações sobre ele. Presume-se que esse altar seja idêntico ao altar de ouro mencionado em Êxodo 39.38, mas diferente do altar de bronze que ficava no átrio do Tabernáculo.

A posição que esse altar ocupava no Tabernáculo parece ter sido dentro do santuário, bem em frente a Arca da Aliança (Êx 40.5; Lv 16.11-14), na qual o sumo sacerdote borrifava o sangue da expiação uma vez por ano (Êx 30.10). O altar de ouro do Templo de Salomão estava situado no interior do santuário (1Rs 6.20,22), mas no terceiro Templo parece ter-se localizado fora do véu

e dentro do "Santo Lugar" (Lc 1.10). Apocalipse menciona um altar de incenso que está diante do trono de Deus (Ap 8.3). A referência a esse altar de ouro em Hebreus 9.3 comprova que ele ficava no interior do santuário.

A aparente contradição entre Êxodo 30.6 e 40.26 e as outras passagens, que o localizam além do véu, tem recebido diversas explicações. Snaith (*Leviticus & Numbers*, pág. 43) sugere que o texto original foi modificado para se ajustar arranjo do segundo e terceiro Templos, e que não havia altar do incenso no Tabernáculo. Snaith baseia-se no argumento de Wellhausen de que duas fontes distintas são responsáveis pela existência dessa diferença. À luz do fato de que pequenos altares de incenso eram usados pelos cananitas desde os tempos mais remotos na Palestina, é quase impossível que os altares de incenso fossem desconhecidos, ou que o altar do incenso não fizesse parte da mobília do Tabernáculo. A aparente discrepância quanto a localização do altar de ouro pode vir do uso diferente entre o Tabernáculo e o Templo, ou do fato de que o altar do incenso ficava tão próximo à Arca que era classificado como fazendo parte do Santo dos Santos, por representar um ministério de intercessão na presença de Deus. Uma fonte judaica sugere que Êxodo 25.1-27.19 é o projeto para a construção do Tabernáculo, enquanto que Êxodo 40.1-33 descreve a real montagem do edifício e, conseqüentemente, uma mudança de posição. *Veja também* ALTAR; TABERNÁCULO.

M. C. TENNEY

INCENSO, OLÍBANO. (לבונה; κίβανος). Este termo ocorre quatorze vezes no AT e duas vezes no NT. A maioria das referências no AT são instruções para como usar e não usar este incenso (Lv 2.1; 5.11). Em Cantares 3.6 as referências são ao incenso como perfumes. As referências no NT são Mateus 2.11, onde incenso é um dos presentes que os três reis trouxeram, e Apocalipse 18.13, que trata da queda da Babilônia.

O olíbano é derivado da resina da árvore *Boswellia*. Há três espécies das quais a resina pode ser obtida, i.e. *B. carterii*, *B. papyrífera* e *B. turífera*. A resina é colhida durante o verão; e habitualmente a casca é tirada primeiro, depois é feito um corte profundo com uma faca bem afiada.

O nome hebraico *lebônâ* e a palavra grega *libanos* significam branco. Presumivelmente este nome provém de quando a resina sai do córtex na cor de âmbar; mais tarde quando removida da árvore, a resina produz um pó esbranquiçado na superfície. Esta resina, quando aquecida, produz um odor doce e agradável.

Os filhos de Israel importavam incenso da Arábia, este era produzido próximo a Saba ou Sheba.

Nos Apócrifos há uma referência (Eclo 50.8) a um local de plantio de árvores, o qual era conhecido como sendo dos Hebreus. Neste caso particular, há razão para se acreditar que a árvore pode ter sido a *Commiphora opobalsamum*, cuja resina poderia ser transformada em perfume.

As árvores da espécie *Boswellia* estão relacionadas às árvores de terebintinas; as flores em forma de estrelas são bem alvas ou verdes, pontilhadas de cor-de-rosa. A árvore tem folhas semelhantes às do Freixo da Montanha.

Se a tradução de Moffat de Cantares de Salomão 4.6 e 4.14 estiver correta, os resultados são os seguintes: "Irei ao monte da mirra e ao outeiro do incenso. ... o nardo e o açafrão, o cálamo e o cinamomo, com toda a sorte de árvores de incenso, a mirra e o aloés, com todas as principais especiarias". Este uso da palavra "sorte" (tipos ou espécies) pode significar que a resina fosse formada de três espécies de árvores *Boswellia*. Por outro lado, a versão Douay traduz a frase como "todas as árvores do Líbano", e alguns pensam que isto significa que a resina vem das florestas do Líbano, dando origem à palavra hebraica "*lebonah*" . Poderia se fazer fragrâncias das madeiras do pinheiro e junípero que cresciam no Líbano. As madeiras secas e as petrificadas poderiam, é claro, ter sido usadas para adulterar o incenso puro e, então, fazer com que o preço se tornasse mais barato.

BIBLIOGRAFIA. G. Van Beek, "Frankincence and Myrrh in Ancient Arabia", JAOS, Vol. 78 (Set. 1958) 141-151.

W. E. SHEWELL-COOPER

INCESTO. *Veja* CRIMES E PUNIÇÕES; CASAMENTO.

INCHAÇO. Quando a palavra é usada no contexto do corpo humano refere-se ao aumento em tamanho de uma área afetada. Ela é freqüentemente uma inflamação causada por substâncias nocivas presentes nos tecidos, como: (1) coágulo de sangue resultante de ferida; (2) infecção com bactéria; (3) ferrão de inseto; ou (4) veneno de cobra como o veneno da cobra de poço (*veja* VENENO), que dissolve células vermelhas do sangue e causa retenção de fluido na parte afetada. Vasos de linfa

ou vasos sangüíneos bloqueados (e.g.: coágulo de sangue em uma veia) podem também causar inchaço. Semelhantemente tumores, tal como o câncer, causam inchaço pela natureza do seu crescimento (*Veja* Lv 13.2; Nm 5.21; At 28.5).

P. E. Adolph

INCIRCUNCISO (ערל, adjetivo; ערלה, substantivo; ἀπερίτμητος, adjetivo; ἀκροβυστία, substantivo) Na Bíblia a palavra é usada tanto literal como figurativamente. No AT, a incircuncisão representava incredulidade e desobediência à aliança de Deus (Jr 6.10; 9.25). Os israelitas rebeldes têm um "coração incircunciso"; e aqueles cujos ouvidos estão fechados têm "ouvidos incircuncisos" (Lv 26.41; Jr 6.10). No NT, os judeus incrédulos, embora fisicamente circuncidados, são considerados ser espiritualmente incircuncisos (Rm 2.28,29); enquanto que os gentios, embora fisicamente incircuncisos, são considerados como circuncidados se eles guardam a retidão da lei (2.25-27). Cristo não faz qualquer distinção entre o circunciso e o incircunciso (1Co 7.19; Gl 5.6; 6.15; Cl 3.11); se regenerados, eles estão unidos em um só corpo de crentes (Ef 2.11-22). A circuncisão não tem nada que ver com a justificação, pois Abraão foi justificado enquanto ainda incircunciso (Rm 4.9-12).

S. Barabas

INCLINAR-SE (termo empregado na KJV na expressão *fazer* ou *prestar homenagem*, e assim aplicado pela KJV nove vezes para traduzir a forma reflexiva de שחה, *inclinar-se* ou *prostrar-se*). A palavra "homenagem", do francês, tinha um significado original de "obediência", porém atualmente parece ter o sentido de inclinação ou qualquer outro tipo de movimento corporal por meio do qual respeito e reverência são demonstrados para com uma pessoa superior. Sendo assim, é uma boa tradução para שחה, uma vez que ambas as palavras incluem a idéia de adoração e ação apropriada a ela. שחה é usada com freqüência também para homenagem prestada a Deus, mas não é traduzida na KJV no sentido de "obediência", mas de "adoração". O termo é empregado também com referência à adoração a outros deuses. Estudiosos mais recentes derivam este verbo hebraico de uma forma causativa, reflexiva de חוה, embora com a mudança eles não declarem uma mudança de significado. *Veja* Adoração.

W. Gerig

ÍNDIA. Embora só apareçam referências explícitas à Índia em escritos judaicos recentes, evidências bíblicas parecem indicar que a Palestina tinha estabelecido relações comerciais com o subcontinente muito cedo. Alguns intérpretes afirmam que o Rio Pisom (Gn 2.11), na terra de Havilá, se refira à Índia. Também se sugere que as mercadorias que vinham de Ofir, como o sândalo (madeira de almugue, ARC, 1Rs 10. 11; 2Cr 2.8), o marfim e os bugios, eram indianos. A mercadoria de Tiro, mencionada em Ezequiel 27.15 pode também ter vindo da Índia, ao passo que a terra de Cuxe (Is 11.11; Jr 13.23) pode ter sido um nome para designar este país. A menção à Índia em Ester 1.1; 8.9 parece se restringir a apenas a parte do subcontinente que fica a oeste do Indus, e formava a parte ocidental do Império Persa.

O NT não menciona a Índia, mas a literatura apócrifa de ambos os Testamentos a menciona. Antíoco Eupator empregou elefantes que eram conduzidos por indianos, contra o exército judeu (1Mac 6.38) e ele finalmente cedeu a Índia para os romanos, apesar de nunca a ter possuído de fato (1Mac 8.8). A principal referência à Índia na Apócrifa do NT é encontrada em *Atos de Tomé*, de orientação gnóstica, que tem por objetivo narrar a jornada missionária do apóstolo ao reino indo-cita de Gundaforo. Contudo existem poucas indicações de que as referências históricas que ali aparecem sejam verdadeiras. Alguns missionários cristãos podem ter ido para a Índia nos dois primeiros séculos de nossa era, e isso talvez tenha constituído o fundamento da história concernente a Tomé. A Índia não é muito relevante nos registros bíblicos.

BIBLIOGRAFIA. RGG, III, 708; APOT; ANT.

W. S. Reid

INDIGNAÇÃO, INDIGNAR-SE. Ao todo, sete termos hebraicos separados são traduzidos pelas VSS inglesas:

1) חרה, o verbo comum "estar irado", que aparece freqüentemente (Gn 44.18, et alt.), quase sempre traduzido como "afligir-se" quando ocorre na forma *hithpa'el*, literalmente significa "causar a ira a si mesmo". (Sl 37.1,7,8, et al.)

2) מאר "doloroso" aparece apenas em Levítico 13.51,52; 14.44 ("maligno" ARA) e em Ezequiel 28.24 (KJV) "tormentos", (RSV) "atormentar"; essa mesma raiz, com metátese (transposição de fonemas), aparece em Rute 1.20, "Não me chameis Noemi, chamai-me Mara (amargura, dor)." As

VSS, entretanto, estão incorretas e a palavra deveria ser entendida como "causar dor a si mesmo".

3) רעם, "atormentar", "causar estremecimento', (KJV), "afligi-la", (ARA) "irritá-la", deveria ser entendido em seu sentido secundário "ser humilhado" como em Ezequiel 27.35 (KJV) "perturbado", (RSV) "agitado" deveria ser entendido como "humilhado".

4) פהתת, uma forma peculiar que ocorre como um *hapax legomenon* em Levítico 13.55, derivada de uma raiz rara, פחת, "cora" (2Sm 17.9, et al.), que, por sua vez, é uma forma de metátese da raiz Sem. comum פתח , "perfurar", "abrir" (Ml 3.10), *patahu(m)*, "abrir". O uso desse verbo em Isaías 48.8 é idêntico ao uso em Lit. Acad., *patah uzun*", "seus ouvidos foram abertos". A passagem de Levítico deveria então ser traduzida, "se a lesão não mudou sua cor e a lesão não se espalhou, está imundo; você queimará com fogo; é uma fístula, seja a infecção interna ou externa (N.B. a palavra também pode ser usada em sentido médico de "fistula").

5) רגז, "estar inquieto". "tremer" (Dt 2.25, et. al. frequentemente). A KJV erroneamente traduz este termo como "afligido" apenas em Ezequiel 16.43; A "ira" encontrada na RSV/ARA deveria ser traduzida como "porque você não tem-se recordado dos dias de sua juventude, mas tem-me provocado..." como em Jó 12.6.

6) זעף, "estar irado", "estar amargurado" (Is 30.30, "indignação de ira" ARA) erroneamente traduzido como "aflito" pela KJV apenas em Provérbios 19.3 ("ira" ARA), foi propriamente traduzido por em ela 2 Crônicas 26.19 ("indignou-se" ARA).

7) קצף, "estar encolerizado", "cólera", um velho termo Cananita, ocorre como interpretação em *Amarna Letter*, 93.5, 82.51. Acadiana. *ašašu*(m), "estar aflito", "atormentado" é erroneamente traduzido como "afligirão a si mesmos" pela KJV e JPS em Isaías 8:21. Poderia ter sido traduzido como "enfurecer-se-ão" (RSV, "enfurecendo-se" ARA). Sem dúvida, a maior dificuldade com essas palavras (na língua inglesa), deve-se à ampla cadeia semântica dada à palavra "afligir", de modo a tornar-se suficiente abrangente, face a maior complexidade dos verbos hebraicos. *Veja* Aflição, Amargura, Sofrimento.

W. Write Jr.

INFÂNCIA DE JESUS. *Veja* Jesus.

INFÂNCIA DE JESUS, EVANGELHOS DA. *Veja* Apócrifa do NT.

INFERNO (γέεννα). A palavra inglesa para "inferno" é de uma raiz teutônica, e significa "ocultar" ou "cobrir". A palavra bíblica "geena" refere-se ao Vale de Hinom, que era o Wadi er-rababi, ligeiramente a sudoeste de Jerusalém. Esse vale era a localização da famosa oferta sacrificial de crianças pelo fogo por Acaz ao deus Moloque (2Cr 28.3) e por Manassés (33.6). As reformas de Josias incluíram profanar o alto de Tofete localizado no vale para impedir a continuação de tais sacrifícios (2Rs 23.10). De acordo com Jeremias, porém, essa prática continuou e, por isso, ele disse que o nome do vale seria mudado para Vale da Matança (Jr 7.32; 19.6), porque ele se tornaria um lugar de morte e sepultamento para um grande número de pessoas. O apocalíptico livro de Enoque afirma que haveria um abismo ocupado inteiramente com fogo ao sul de Jerusalém, no qual israelitas ímpios seriam lançados. Mais tarde, a idéia foi estendida de modo que esse lugar ficou conhecido como o lugar da punição ardente para todos os ímpios. Ainda mais tarde, quando o lugar da punição foi considerado como sendo debaixo da terra, embora a localização geográfica original tenha sido alterada, a idéia de tormento ardente foi mantida.

Na KJV, a palavra inferno é usada trinta e uma vezes no AT; em cada caso é a tradução de Seol (lugar dos mortos entre os hebreus), que era o lugar para onde tanto o ímpio quanto o piedoso iam na morte (*veja* Seol). Dez vezes no NT inferno é uma tradução de Hades, que é o correlativo no NT de Seol, o lugar onde todos os mortos habitam (*veja* Hades). Porém, em outras onze ocasiões é usado para traduzir Geena, que se refere ao lugar de punição do ímpio e, portanto, a "inferno" como o termo é usado atualmente. Inferno também é usado uma vez na KJV e RSVmg. para traduzir Tartarus (2Pe 2.4). Em muitos casos na RSV os termos Seol e Hades são conservados, enquanto que Geena é traduzida como "inferno".

1. Conceitos intertestamentários.

O ensino de que há um lugar onde os ímpios são punidos para sempre quase não é mencionado no AT. No período intertestamentário, entretanto, essa idéia tornou-se proeminente, embora sua aceitação pelos rabinos estivesse longe de ser unânime. No Segundo Livro de Esdras, aceito como canônico pela Igreja Católica Romana, mas não pelos Protestantes, o assunto é discutido. Em 2 Esdras 7.75 Esdras pergunta se a alma perdida será torturada imediatamente na morte ou não até a renovação da criação, à qual Deus responde:

> quando o espírito deixa o corpo... se é um daqueles que têm mostrado desprezo e não tem guardado o caminho do Altíssimo... tal espírito deve... vaguear em tormento, sempre lamentando-se e triste... considerarão o tormento depositado para eles nos últimos dias (2Esd 7.78ss.).

Na literatura apócrifa desse período o termo "Geena" é usado para descrever o compartimento para punição. O pseudepígrafo de Enoque apresenta descrições detalhadas desse lugar de punição. Os fariseus aceitavam essa opinião. Josefo afirma que os fariseus acreditavam que "as almas dos homens maus estão sujeitas à punição eterna" (Jos. *War* II. Viii. 14). Em outro lugar ele descreve a posição dos fariseus ao dizer que o iníquo "tem de ser detido na prisão eterna". No período exatamente anterior ao do NT a escola rabínica de Shammai dividiu todos os homens em três grupos: os justos, os perversos que são "imediatamente escritos e selados para o Geena", e um terceiro grupo de pessoas que "descem até *Gehinnom*, afligem-se e sobem novamente". A escola de Hillel achava que o ímpio era punido no Geena por um ano e então aniquilado, embora alguns, especialmente os homens perversos "descem até *Gehinnom* e são punidos ali de geração a geração".

2. Ensino de Jesus. Deveria ser observado que no NT Geena é usada apenas nos sinóticos, exceto por uma ocorrência em Tiago 3.6, e que nessas referências sinóticas a palavra foi usada apenas por Jesus Cristo. Em outras palavras, o conhecimento do inferno vem quase que exclusivamente do ensino de Cristo, que falou enfaticamente sobre o assunto em várias ocasiões.

(a) Jesus afirma que "quem lhe chamar: Tolo, estará sujeito ao inferno de fogo". No contexto Jesus está dizendo que enquanto o AT simplesmente condenava assassinato, ele tem uma exigência maior e o resultado é que expressões de ira proferidas contra um irmão podem levar à punição mais severa (Mt 5.22).

(b) Jesus diz que a punição do inferno é tão severa que seria melhor para uma pessoa perder um olho ou uma mão do que esses membros do corpo serem instrumentos de pecados que levam ao inferno. Ele fala duas vezes sobre o corpo todo sendo lançado no inferno (Mt 5.29,30).

(c) Embora a própria palavra "Geena" não seja usada, Jesus obviamente está falando da punição do inferno quando ele diz que a árvore que não produz bom fruto será cortada e "lançada no fogo" (Mt 7.19). Vale observar que todas as referências acima vêm do Sermão do Monte.

(d) Parte da punição pronunciada sobre o ímpio é de que ele será expulso da presença de Cristo (Mt 7.23).

(e) A última punição resultante da apostasia incluirá ser entregue "fora, nas trevas", o que produzirá uma reação de extrema angústia naqueles que sofrerem essa punição. "Ali haverá choro e ranger de dentes" (Mt 8.12).

(f) Jesus afirma que Deus tem o poder de "fazer perecer no inferno tanto a alma como o corpo" (Mt 10.28).

(g) Na conclusão da Parábola do Joio Jesus diz que, no final do mundo, os pecadores serão lançados na "fornalha de fogo", que produzirá a angústia descrita nas mesmas palavras de Mateus 8.12. Na Parábola da Rede (13.49,50) a mesma punição e a mesma reação são novamente preditas.

(h) A punição final imposta sobre os pecadores é descrita por Jesus como sendo muito pior que a própria morte, pois seria melhor ser afogado do que ser punido por induzir uma criança a seguir o caminho errado (Mt 18.6). Na passagem paralela em Marcos Jesus acrescenta que seria melhor perder um membro, que era a fonte do pecado, do que ir "para o inferno, para o fogo inextinguível" (Mc 9.42,43). Além disso, o inferno é descrito como o lugar "onde não lhes morre o verme, nem o fogo se apaga" (9.48). Aqui Jesus está usando a terminologia de Isaías 66.24. Na passagem paralela de Mateus (18.8,9), a ameaça é a de ser lançado "no fogo eterno" ou o "fogo do inferno".

(i) Na Parábola das Bodas a punição é novamente descrita como a de ser lançado nas "trevas exteriores", resultando em pranto e ranger de dentes (Mt 22.13).

(j) Jesus condena os fariseus por tornar seus convertidos "filho do inferno duas vezes mais do que vós" (Mt 23.15). Um pouco depois ele avisa que eles não seriam capazes de escapar "da condenação do inferno" (v. 33).

(k) Na Parábola dos Talentos Jesus novamente usa as frases "fora, nas trevas" e "choro e ranger de dentes" (Mt 25.30). Na Parábola das Ovelhas e dos Bodes Jesus diz para aqueles que ele condena, "Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno, preparado para o diabo e seus anjos" (25.41). Depois, na mesma parábola, ele descreve o destino deles como "tormento eterno" (v. 46).

Em várias passagens Jesus sugere que haverá graus de punição no inferno. Ele fala dos hipócritas como aqueles que "receberão mais grave condenação" (Mc 12.40), e Jesus fala de

alguns que receberão "muitos açoites", enquanto que outros que têm um conhecimento menor da vontade do Mestre receberão "poucos açoites" (Lc 12.47,48).

A conclusão evidente de todas essas passagens é que Jesus ensinou a doutrina do inferno clara e enfaticamente. Todos, exceto aqueles que interpretam a Escritura com o literalismo mais extremo, concordam que essa é uma linguagem figurada, usada para descrever inferno, mas as figuras simbolizam a realidade mais terrível.

3. Escritos dos apóstolos. Embora a palavra "inferno" (Geena) não seja usada no NT fora dos sinóticos (com exceção de Tiago 3.6), a idéia de punição severa no mundo por vir é ensinada em várias passagens. Por exemplo:

(a) Paulo fala do julgamento iminente de Deus, que resultará na vida eterna para aqueles que fazem o bem, "cólera e fúria" para aqueles que praticam a maldade. Para o malfeitor haverá "tribulação e angústia" (Rom. 2.3-9).

(b) O comparecimento perante o tribunal de Cristo resultará em receber "bem ou mal", dependendo das ações durante esta vida (2Co 5.10). Paulo considera o perigo desse destino terrível como uma força propulsora no seu ministério (v.11).

(c) No retorno de Cristo, aqueles que vivem em complacência experimentarão "repentina destruição... e de modo nenhum escaparão" (1Ts 5.3).

(d) O destino do ímpio na segunda vinda de Cristo será administrado pelos anjos que acompanharão Cristo, que virá "em chama de fogo, tomando vingança contra os que não conhecem a Deus e contra os que não obedecem ao evangelho de nosso Senhor Jesus" (2Ts 1.6-9).

(e) O autor de Hebreus fala do "juízo eterno" como um fundamento de fé (Hb 6.1,2) e da ameaça de punição nesses termos, "certa expectativa horrível de juízo e fogo vingador prestes a consumir os adversários" (10.27). Ele fala disso como um "maior castigo" (v. 29) que a morte que era administrada àqueles que violavam a lei de Moisés.

(f) Tiago (3.6) fala da língua como "inflamada pelo inferno (Geena)".

(g) Segunda Epístola de Pedro lida com o assunto (2Pe 2.4-9) que fala dos anjos que pecaram sendo lançados "no inferno (Tartarus)", que é descrito como "abismos de trevas". Posteriormente, na passagem, Deus é descrito como conhecedor de como "reservar, sob castigo, os injustos para o Dia de Juízo". O ímpio que se revela em pecado "também hão de ser destruídos" (v. 12). "Para eles está reservada a negridão das trevas" (v. 17).

(h) Em passagem similar em Judas é revelado que Deus entregou os anjos caídos "às cadeias da escuridão, ficando reservados para o juízo (ARC)" (v. 6). Os habitantes de Sodoma e Gomorra servem "para exemplo aos que vivessem impiamente (ARC)" (v. 7).

(i) Apocalipse de João diz "A fumaça do seu tormento sobe pelos séculos dos séculos, e não têm descanso algum, nem de dia nem de noite" (Ap 14.11); "a parte que lhes cabe será no lago que arde com fogo e enxofre, a saber, a segunda morte" (21.8).

Essas referências bíblicas demonstram que os apóstolos seguiram Cristo no ensino de que a vida resulta em dois destinos possíveis, bem-aventurança eterna ou tormento do inferno. Os escritores do NT são bastante reservados em suas descrições do inferno, especialmente em comparação à literatura apócrifa não canônica, mas eles são claros em ensinar um julgamento resultando na punição eterna. (*Veja* PUNIÇÃO ETERNA para uma discussão sobre as reivindicações de que a Bíblia ensina aniquilação ou universalismo).

4. A igreja primitiva. No período imediatamente após os dias do NT a doutrina do inferno era claramente ensinada. Para muitos mártires daquele período, considerar o inferno como o destino daqueles que negavam a fé, dava coragem para encarar o martírio mediante a convicção de que esta era a mais fácil das duas alternativas.

No 2º séc. os Pais da Igreja apresentam evidência nos seus escritos de suas convicções sobre o assunto. Por exemplo, Inácio (morto em 117 d.C.), comentando sobre uma passagem em Efésios diz, "alguém tão corrompido cairá no fogo insaciável". O Pastor de Hermas (c. 115) fala "aqueles que caíram no inferno e foram queimados são aqueles que se separaram para sempre do Deus vivo". A Epístola de Barnabé (c. 120) menciona "o caminho da morte eterna com punição".

Justino Mártir (c. 110-165) em sua *Apologia* declara, "nós estamos completamente convencidos de que cada um sofrerá punição pelo fogo eterno, de acordo com o demérito de suas ações". Irineu (135-200 d.C.) usa o termo "fogo eterno" repetidamente. Tertuliano (c. 160-220) menciona "a grandeza da punição que continuava, não por muito tempo, mas para sempre". Ele é o primeiro dos Pais que expressa alegria no espetáculo do perdido no inferno, uma atitude não encontrada na Bíblia, porém que tornou-se comum na Idade Média. Os Pais primitivos deram testemunho unânime em favor da crença no inferno. Não foi

até Orígenes (c. 185-254), que tinha uma série de outras opiniões não-bíblicas também, que nenhum mestre importante da igreja negou essa doutrina.

Em conclusão, a doutrina do inferno é uma doutrina completamente bíblica. Por isso não é surpresa que na história da teologia uma negação dessa doutrina freqüentemente acompanha opiniões fracas sobre a inspiração bíblica. Porém a reação contra essa doutrina tem sido, em parte, culpa de alguns de seus adeptos, que a têm proclamado nos termos rudemente literalistas. Conservadores radicais, como Calvino, Hodge, Strong e Schilder, reconheceram a natureza simbólica dos termos bíblicos "verme", "fogo", etc. Outra causa da reação contra a doutrina tem sido o júbilo exultante, ou outras atitudes desprovidas de amor, mantidas por alguns que a têm proclamado, mas essa não é parte da doutrina bíblica. A Bíblia não dá a localização física do inferno, ou alguma coisa sobre seus acessórios, mas assegura aos leitores que aqueles cujos pecados não são expiados por Jesus Cristo receberão a justiça perfeita de Deus, que eles receberão exatamente o que eles merecem por toda a eternidade, a qual será o destino mais miserável. Esse deve ser um dos motivos mais propulsores em fazer do evangelismo a ocupação urgente de todos os cristãos.

BIBLIOGRAFIA. S. Bartlett, *Life and Death Eternal* (1866); W. Shedd, *Dogmatic Theology*, II (1888), 667-754; K. Schilder, *Wat Is De Hel?* (1920); Inge e outros, *What Is Hell?* (1930); J. S. Bonnell, *Heaven and Hell* (1956); H. Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment* (1957).

H. Buis

INFIEL. Do latim *infidelis*, que significa "infiel", "pagão". O termo passou a designar aquele que não estava entre os fiéis, ou um descrente. Sua referência mais antiga em inglês é aos sarracenos ou muçulmanos, que abraçavam uma religião que se opunha ao Cristianismo. Os muçulmanos passaram a utilizar uma expressão equivalente para se referir a todos os que não eram muçulmanos.

Na linguagem eclesiástica de Roma *infidelis* passou a significar descrente, e se referia a todos aqueles que não pertenciam à igreja. O termo, particularmente na obra missionária em terras que não eram cristãs, foi usado como sinônimo de pagão. Missionários e pastores cuja obra era "em parte" — *ibus infidelium* — trabalharam predominantemente em áreas não evangelizadas.

Em sentido popular, infiel é uma pessoa que conhece a fé cristã, mas abertamente rejeita suas reivindicações de origem e autoridade divinas. Geralmente é usado como opróbrio.

M. E. Osterhaven

INFLAMAÇÃO. *Veja* Doença, Doenças.

INIMIGO, INIMIGOS. Alguém que passa a impressão de ser hostil ou que se comporta de um modo hostil.

1. Vocabulário original. Quatro palavras principais em Heb. normalmente transmitem o significado de "inimigo", embora em algumas ocasiões pequenas diferenças no significado possam ser encontradas: איב (*o hosti*), צר (*adversário, hostil*), שנא (*alguém que odeia*). Com menos freqüência são usadas שורר (*adversário vingativo*, somente nos Salmos) e צרר (*alguém hostil*). Duas outras palavras, ער(1Sm 28.16; Sl 139.20) e שור (Sl 92.11) não são suficientemente comprovadas para definir o significado. A primeira pode ser um empréstimo de uma palavra aramaica. A palavra aramaica ער (*rival, adversário*), e uma palavra grega, ἐχθρός (*inimigo*) completam a lista.

2. O ensino do Antigo Testamento. Inimizade entre os homens, resultando em assassinato, é um dos primeiros resultados registrados da queda (Gn 4.5-8). Esta inimizade entre homens será removida um dia (Mq 4.3,4). Inimizade é o oposto de amor, um princípio ético básico também encontrado na lei (Lv 19.18). A lei ordena o amor até mesmo em relação ao habitante estrangeiro (19.34).

A inimizade da natureza contra o homem é também um resultado da queda (Gn 3.17,18). O futuro incluirá reconciliação das partes da natureza umas com as outras, como, por exemplo, no caso da reconciliação da inimizade entre os animais (Is 65.25).

Os homens, incluindo o povo escolhido de Deus (Lm 2.4; Is 1.24,25), que se opõem ao propósito de Deus se tornam inimigos de Deus. As Escrituras aconselham que o seu ódio por Deus é autodestrutivo (Is 26.11c: "o fogo de seus inimigos os consumirá" — tradução do escritor). A vingança de Deus sobre seus inimigos está vindo (Jr 46.10), e os inimigos de Deus devem ser destruídos quando Deus reinar (Sl 97.1,3).

O princípio de vingança do AT (Lv 24.19-21) parece sancionar a inimizade vingativa contra o inimigo de alguém. Por outro lado, a vingança

pode ter sido um meio necessário, embora desagradável, para manter a ordem pública na ausência de uma autoridade governamental central. O princípio do AT da vingança também evitou que o ato de vingança se tornasse desproporcionalmente maior que o crime original. A vingança não poderia exceder em grau ao crime ou dano cometido. Como tal, o princípio de vingança não seria uma garantia incondicional para o ódio pessoal. Quanto aos relacionamentos pessoais, a atitude do AT é expressa no aviso para não se alegrar da desgraça do inimigo (Pv 24.17) e na obrigação do retorno das mercadorias perdidas do inimigo (Êx 23.4,5).

Ódio para com o inimigo nacional é expresso em fortes termos poéticos (e.g., Sl 137.8,9). Este ódio em favor da nação e dos propósitos de Deus não deve ser confundido com o ódio pessoal. A respeito do inimigo nacional, quando o povo está dentro da vontade de Deus, os inimigos se tornam inimigos de Deus (Gn 12.3; Êx 23.22), e Deus dá vitória sobre os inimigos (Lv 26.3,8; Sl 44.5). Mas quando se tornam inimigos de Deus por causa de pecado, Deus lutará a favor dos inimigos (Jr 21.4-6). Deus até mesmo levanta inimigos contra seu povo pecaminoso (Is 9.11). Mas este tipo de inimigo não deve se gloriar em seu próprio poder porque é meramente um instrumento de Deus (Dt 32.27; Is 37.22-29). Israel, às vezes, reclamava que Deus os tinha entregue nas mãos de seus inimigos sem razão (Sl 89.38-45).

3. O ensino do Novo Testamento. O NT especificamente e de modo inequívoco ordena o amor ao estranho (Lc 10.29-37) e ao inimigo hostil (Mt 5.38-44).

A mensagem de Cristo, no entanto, pode produzir inimizade (Mt 10.34-36). Teologicamente, a inimizade para com Deus tem sido universalizada e usada para descrever a raça humana caída (Rm 5.10). A "reconciliação", então, vê a salvação transformando os inimigos de Deus em amigos de Deus (cp. 2Co 5.18-20). *Veja* Ira.

BIBLIOGRAFIA. D. Phillipson, "Enemy", Jew-Enc (1901); W. Forester, "ἐχθρός", TDNT (1964).

A. Bowling

INIQÜIDADE. *Veja* Pecado.

INLÁ (ימלה, *plenitude* [?], 2Cr 18.7,8). Pai do profeta Miquéias, que viveu na época do rei Acabe (1Rs 22.8,9; 2Cr 18.7,8).

S. Barabas

INOCÊNCIA. O termo é usado nas VSS para traduzir vários termos hebraicos e gregos. No AT, cinco termos hebraicos são traduzidos dessa forma: 1. O substantivo נקיון, "pureza", "inocência", esse termo aparece apenas três vezes no AT (Gn 20.5; Sl 26.6; 73.13 e numa variante em Os 8.5); o adjetivo é muito mais comum, נקי, "isento", "livre de culpa" (Gn 24.41, et al, na ARA "desobrigado"); o verbo נקה, "estar limpo". O verbo aparece com bastante freqüência (24.8, et al).

2. תם, "perfeição", "ingenuidade" (20.5, et al).

3. עדיק "moralmente bom", "reto", "juridicamente inocente"; a RSV, ARA, NVI e BJ traduzem, erroneamente por "inocente" em várias passagens (20.4, et al).

4. הנם, um advérbio, "gratuitamente", "a troco de nada", traduzido por "inocência" na KJV apenas em 1 Reis 2.31; RSV, ARA e ARC utilizam "sem causa", o que é preferível, a NVI e a BJ trazem "inocente".

5. הף um *hapax legomenon* (Jó 33.9), provavelmente uma forma derivada da raiz rara הפף, que aparece apenas em Deuteronômio 33.12. Em ambas as passagens o significado é "limpo", "preservado", "inocente"; limpo é preferível.

Uma palavra aramaica isolada, זקו, aparece apenas em Daniel 6.23, trata-se de um termo emprestado do acadiano e é utilizado no sentido de "ser livre", "ser íntegro", "ser puro". As traduções aramaicas (Targum) utilizam-no com freqüência para traduzir o número 3 acima.

A LXX geralmente traduz todos esses termos pelo grego δίκαιος, um termo padrão de significado amplo, a saber, "moral", "justo", "direito" e até mesmo "correto", dependendo do contexto. Não se pode esquecer que os termos do AT não são livres e facilmente intercambiáveis e que a idéia subjacente de inocência neutra ou não jurídica é estranha ao universo do pensamento bíblico do AT. O conceito moderno de um estado de não comprometimento entre duas escolhas morais alternativas simplesmente não existe. Portanto, todos os homens e nações no AT ou são justificados ou condenados pela vontade de Yahweh. Não há meio termo. O mesmo conjunto de conceitos se transfere para o NT, que utiliza uma série de termos gregos para definir precisamente a noção de justificação por proclamação divina e sobre a expiação realizada por Cristo.

A KJV traduz apenas o grego ἀθῷος "sem culpa" como "inocente" nas duas vezes em que ocorre (Mt 27.4,24), como parte do lamento de Judas depois de trair a Jesus. A RSV, contudo, traduz quatro termos gregos diferentes por "ino-

cente", uma vez que os termos têm, em todos os casos, variações semânticas irrestritas. As VSS brasileiras os traduzem variadamente. São eles: 1. Δίκαιος, o termo comum da LXX, que significa obediência à lei de Deus e, em segunda estância, retidão perante os homens. Usado repetidamente tanto no sentido de limpeza moral quato ritual perante a lei judaica, é também aplicado à retidão de Deus e à justiça perfeita de Cristo (At 7.52). Em apenas duas ocorrências a RSV traduz como "inocente" e a ARA traduz por "justo", bastante acertadamente (Mt 23.35; Lc 23.47).

2. Ακέραιος, "puro", traduzido por "símplices" apenas em Mateus 10.16 e Romanos 16.19 (na ARA e ARC, "sem malícia" na NVI e BJ); Filipenses 2.15 "inculpáveis" (na ARA, ARC e NVI, "puro" na BJ).

3. Αθῷος, "inocente", como a KJV, ARA, ARC, NVI e BJ usam em Mateus 27.4,24.

4. Κάθαρος, "limpo," "puro" para homens e objetos, freqüentemente de maneira cerimonial no sentido exigido pelas leis e costumes judaicos. Embora o termo seja muito utilizado no NT, a RSV e NVI traduzem por "inocência" apenas em Atos 18.6; 20.26. Em ambos os casos é um registro de fala pessoal e pode representar um maneirismo. Na maioria das outras passagens é simplesmente traduzido por "limpo" (Mt 23.26, et al.). A justificação do AT por e perante Deus é assim representada no NT. Contudo, tal pureza ou inocência não é atingida por obediência legalística, mas pela aplicação da expiação de Cristo por meio da obediência da fé (Cl 1.22, et al). A declaração final será feita na parousia (1Ts 5.23).

W. White Jr.

INOCENTES, MATANÇA DOS. Este é o nome convencional dado à matança promovida por Herodes, em Belém, das crianças que tinham até dois anos de idade, por ocasião do nascimento de Cristo (Mt 2.16-18).

O relato dos reis magos sobre uma criança que nasceria em Belém e se tornaria o "Rei dos Judeus" fez nascer em Herodes o medo de que surgisse um pretendente que requeresse seu poder real. Movido pelo ódio, quando os Reis Magos não retornaram a Jerusalém para avisá-lo conforme ele havia pedido, Herodes ordenou a matança, acreditando que com isso exterminaria qualquer pretenso rival. Estima-se que o número de vítimas foi entre 20 e 30, ou ainda mais alto: entre 60 e 70; os números 3 mil e 144 mil (cp. Ap 7.4; 14.1), mencionado na Apócrifa e em alguns escritos dos Pais da Igreja não têm apoio. A maneira objetiva e imparcial pela qual a narrativa é apresentada indica sua historicidade. Enquadra-se perfeitamente no caráter e ações de Herodes, sobretudo em seus últimos anos; pois Josefo menciona até mesmo atrocidades piores cometidas pelo rei em sua obsessão pelo poder.

Mateus vê nesse incidente o cumprimento de Jeremias 31.15, embora a relação entre esse versículo e Belém não esteja clara, pois Ramá, o local que a tradição aponta como o túmulo de Raquel fica a 16 km ao norte de Jerusalém. "A tradição do massacre trouxe à lembrança a profecia e levou à sua citação, embora isso seja de conveniência duvidosa no sentido estrito". (A. B. Bruce)

R. C. Stone

INQUIRIR. Termo cuja maior importância reside em perguntar a Deus sobre sua vontade. Vários termos podem ser usados em relação a isso (no AT: דרש; שאל; בקר), todos significando "perguntar", "procurar", "inquirir", "investigar", ou idéias correlatas. O povo de Israel ia até Moisés para que consultasse a Deus em relação a uma controvérsia (Êx 18.15; cp. 33.7-11). O éfode sacerdotal era uma espécie de bolsa amarrada ao peitoral do sumo sacerdote, na qual eram colocados o Urim e Turim (Êx 28.28-30). Josué deveria ir até o sacerdote para inquirir a Deus e receber a resposta mediante uso de lançar sortes, para determinar como Israel dividiria a terra (Nm 34.17). Davi recorreu ao éfode na ocasião em que fugia de Saul (1Sm 23.9-12). Saul utilizou-se do mesmo recurso para resolver uma questão que o aborrecia (1Sm 14.41). Quando a orientação divina lhe foi negada por esse meio, Saul recorreu a uma médium ilegal (1Sm 28.6,7). Médiuns, feiticeiros e outras espécies de adivinhos estavam sob a maldição de Deus (Is 8.19; cp. Dt 18.10-12). Mais tarde, o povo passou a consultar a Deus por meio dos profetas, como o fez o Rei Josafá, que se utilizou da intermediação de Eliseu (2Rs 3.11s.; cp. Jr 42.2-7). Sob as ordens de Josias, até mesmo o sacerdote Hilquias, com outros líderes, foi consultar a profetiza Hulda (2Rs 22 12-16). No NT, a oração direta é a forma predominante de consulta, tanto por ensinamento (Tg 1.5), quanto por prática, como no caso de Jesus no Jardim de Getsêmani (Mt 26.39), e Paulo, quando inquiriu a Deus a respeito do espinho que lhe penetrava a carne (2Co 12.7-9). *Veja* Consular.

BIBLIOGRAFIA, R. de Vaux, *Ancient Israel* (1961), 349-353.

N. B. Baker

INRA (ימרה). Um descendente de Aser (1Cr 7.36 BJ, JAMRA).

INRI (אמרי). 1. Um dos ancestrais dos judaítas que voltaram do exílio (1Cr 9.4); talvez seja o mesmo AMARIAS que aparece em Neemias 11.4.

2. Pai de Zacur, que ajudou a reconstruir os muros de Jerusalém na época de Neemias (Ne 3.2).

I.N.R.I. Essas letras constituem a abreviação da suposta inscrição em latim colocada sobre a cruz de Jesus: *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum* — "Jesus de Nazaré, Rei dos Judeus". Todos os quatro Evangelhos mencionam a inscrição, mas variam quanto ao conteúdo. Parece que a expressão latina do título é baseada em João 19.19 e não nos Evangelhos sinóticos. A abreviação INRI é atribuída pela tradição a Helena, mãe do Imperador Constantino, que afirmava tê-la descoberto em uma tábua (com as três cruzes encontradas em uma caverna que foi identificada como o santo sepulcro. Cp. *Ecclesiastical History of Sozomen*, II, 1-2). Essa inscrição aparece em pinturas da crucificação, feitas por M. Munkacsy, F. Pesellino e Ed. Burne-Jones.

J. C. DEYOUNG

INSCRIÇÕES. A palavra "inscrição" é encontrada apenas uma vez na Bíblia (At 17.23) nas versões em inglês; na tradução de João Ferreira de Almeida, aparece três vezes (Mt 22.20; Mc 12.16; Lc 20.24), traduzindo o termo grego, *epigraphe*; nessas mesmas passagens as versões em inglês utilizam a palavra *superscription*. A palavra que aparece em Atos 17.23 é traduzida por Almeida como "estava escrito". A descoberta de muitas inscrições dos tempos bíblicos revolucionou o conhecimento de seu pano de fundo. Até há cem anos atrás os estudantes da Bíblia estavam limitados em suas pesquisas devido à quantidade ínfima de livros nos mosteiros e bibliotecas. Tais escritos eram, na sua maioria, da natureza do de Josefo ou do de Eusébio. Hoje, de todas as terras bíblicas chegam-nos inscrições contendo leis, tratados, decretos, cartas particulares, memoriais, etc. Estas inscrições nos levam diretamente de volta aos antigos cenários, resolvendo os problemas de transmissão do MS.

Essas inscrições foram feitas em argila, mármore, pedra e terracota. Nas terras do Tigre e do Eufrates o barro foi muito utilizado, mas no Egito os hieróglifos foram cuidadosamente gravados em pedra. Na Grécia as melhores inscrições foram feitas nos 5º e 4º sécs. a.C., em Atenas. A direção da escrita variava. As letras ou símbolos podiam ser dispostos verticalmente e lidos de cima para baixo; ou horizontalmente e lidos ou da direita para a esquerda ou da esquerda para a direita; eles também podiam ser dispostos em um padrão no qual a ordem podia ser indeterminada, ou em linhas curvas, ou da direita para a esquerda e da esquerda para a direita alternadamente (*boustrophedon*, "como as marcas do arado de um boi"). A maioria das inscrições semíticas é lida da direita para a esquerda; o grego mais antigo também. O sentido esquerda-direita tornou-se regular na Grécia depois do 6º séc. a.C. e, conseqüentemente, foi adotado pelos sistemas romano e europeu.

O lugar e a posição das inscrições variava de acordo com seu uso. Algumas vezes em estátuas ou relevos da Mesopotâmia as inscrições eram entalhadas diretamente ao longo das figuras sem preocupação com o efeito artístico. No Egito as inscrições eram freqüentemente inscritas ou pintadas nas paredes internas dos túmulos; acredita-se que isso era feito mais para benefício do morto do que como fonte de informação para o vivo, mas fornecem uma riqueza de informações. Por outro lado, inscrições que eram feitas com a intenção de serem vistas pelo público e perpetuar o registro de um acontecimentos, ou para fornecer informação útil, eram normalmente colocadas em locais de visitação pública, especialmente em templos e recintos sagrados. Algumas vezes eram entalhadas no lado apropriado da pedra, outras, nas paredes dos edifícios públicos.

Em alguns casos (Moabe) essas inscrições representam a única fonte de informação na ausência de registros literários; em outros (Grécia e Roma) elas oferecem um suplemento de valor. Essas inscrições foram feitas em várias línguas, a maioria das quais já foi decifrada, e é originária de vários lugares.

I. Inscrições relativas à Palestina, antes da colonização israelita
   1. Egípcias
   2. Suméria-acadianas
   3. Ugaríticas
   4. Textos alfabéticos

II. Inscrições do período israelita
   1. Egípcias
   2. Acadianas
   3. Hebraicas
   4. Aramaicas
   5. Gregas

I. Inscrições relativas à Palestina antes da colonização israelita. 1. *Egípcias.* As referências mais antigas à Palestina aparecem em duas coleções de escritos encontradas no Egito, chamadas de Textos de Execração, datados dos sécs. 20 e 19 a.C. Os egípcios escreviam os nomes de tribos, cidades e governantes inimigos sobre figuras ou vasos de barro e os quebravam, num ato simbólico que pretendia assegurar a vitória do Faraó contra o inimigo representado. Cidades como Ascalom, Jerusalém, Afeque, Acre, Massal, Ascafe Tiro e muitas outras aparecem nessas listas. Esses textos revelam informações valiosas sobre as condições políticas na Síria-Palestina.

Inscrições egípcias mais recentes, deixadas pelos faraós, descrevem suas freqüentes campanhas em Canaã, realizadas para manter as cidades-estados daquele país sobre seu domínio. Tutmés III (c. 1490-1436 a.C.) relacionou no templo de Amom, em Carnaque, os nomes de 119 cidades e aldeias capturadas por ele em Canaã e na Síria, registrando assim os nomes de cidades importantes do séc. 15 a.C. na Palestina. Juntamente com seus "anais", essas listas servem para documentar a história das relações entre Egito e Palestina. Os nomes dos lugares na Palestina contidos nas listas posteriores de Ramsés II (c. 1290-1223 a.C.) no Ramesseum de Tebas, e de Ramsés III (c. 1179-1147 a.C.) em Medinet Habu são meras cópias das listas de Tutmés III. Outros faraós também promoveram campanhas para manter sua soberania sobre Canaã, o corredor que levava aos seus grandes rivais no norte, os hititas e horeus.

Uma série de inscrições egípcias surgiu em vários sítios na Palestina. Três monolitos, um de Ramsés II e dois de seu predecessor, Seti I (c. 1303-1290 a.C.), vieram de Bete-Seã, que foi ocupada por uma guarnição egípcia. O monolito maior de Seti conta sobre a captura de Bete-Seã pelo governador de Hamate e a libertação da cidade por Seti; a menor delas menciona Habiru (*veja* Habiru). Várias inscrições hieróglifas breves em escaravelhos de vários reis egípcios também foram descobertas nos sítios da Palestina.

2. *Suméria-acadiana.* Alguns desses textos foram entalhados em pedra, mas a maioria deles foi impressa em barro que depois era cozido. Existe uma grande quantidade de material preservado em acadiano; várias bibliotecas completas foram encontradas, contento muitos milhares de textos.

Boa parte do material escrito na Mesopotâmia tem enorme relevância para os estudos bíblicos. A Relação do Rei Sumério registra os primeiros governantes da Mesopotâmia, notáveis por sua longevidade: os oito reis antediluvianos reinaram por 241.200 anos!

Os códigos de leis mais antigos que se conhece foram escritos em cuneiforme, e a informação neles contida ilumina sobremaneira o pano de fundo legal do AT. O mais famoso, o Código de Hamurabi (c. 1792-1750 a.C.) é uma magnífica inscrição em diorito e é conhecido também a partir de cópias feitas em tabletes de barro. Na verdade, era uma compilação de leis já existentes, muitas das quais foram copiadas dos sumérios. Coleções de leis semelhantes datam do reinado de Ur-Nammu (c. 2060 a.C.) de Ur; Bilalama (c. 1930 a.C.) de Esnuna e Lipite-Istar (c. 1865 a.C.) de Isin.

Em Mari, no meio do Eufrates, 20 mil tabletes dos sécs. 19 e 18 a.C. foram descobertos. Os textos desses tabletes forneceram muitas informações sobre o pano de fundo dos patriarcas. Uma outra grande coleção de textos acadianos foi encontrada em Nuzi, no noroeste da Mesopotâmia, uma área amplamente habitada pelos horreus. Esses textos esclarecem muitos dos costumes preservados no AT, como a venda do direito de primogenitura, e o fato de que a posse dos deuses do lar praticamente dava o título de uma propriedade.

Na literatura sumeriana e acadiana encontramos a História da Criação (Enuma Elish) e a História do Dilúvio (Épico de Gilgamés), os quais tem sido comparados aos relatos bíblicos. A história do Dilúvio também está preservado em versões hititas e horréas.

Os tabletes de Tell El-Amarna são placas de argila datadas de c. 1400-1350 a.C., escritas em cuneiforme, em uma língua que é uma mistura de acadiano e cananita. Eles foram descobertos no palácio do Faraó Aquenaton, e foram enviados a ele por seus vassalos da Fenícia, Síria e Canaã. Essas cartas, suplementadas por outras encontradas em Taanaque, refletem os sistemas social e político do séc. 15 a.C. em Canaã. Os nomes pessoais contidos nessas cartas dão testemunho da composição étnica da população da região naquela época. Entre outros, os horeus, que se sabe terem vivido em Canaã (Gn 36.20), são proeminentemente mencionados. Tabletes semelhantes a esses, escritos em cuneiforme, foram descobertos em Siquém, Gezer, Eglom (Tell el-Hesi), Jericó e Megido.

3. *Ugaríticas.* O ugarítico é um dialeto cananita em escrita alfabética, mas cuneiforme. Além dos vários textos encontrados em ugarítico (datando do séc. 14 a.C.), outros objetos com inscrições grafadas nessa língua e tipo de escrita



Pedra Moabita, erguida por Mesa, rei de Moabe. Data do 9º século a.C., e é a única inscrição importante encontrada até agora no dialeto moabita de Canaã. Essa inscrição menciona o governo israelita de Onri e esclarece muita coisa a respeito da história do AT relativa àquele período. © *Louvre*

foram desenterrados na Palestina: uma faca encontrada perto do Monte Tabor, na baixa Galiléia, e um molde de barro de uma lâmina de machado encontrado em Bete-Semes. Os textos ugaríticos proporcionaram muita informação sobre a religião e a língua dos cananitas.

4. *Textos alfabéticos.* Em Serahit el-Khadim, no deserto do Sinai, inscrições em proto-sinaítico foram encontradas e datam provavelmente dos sécs. 16 e 15 a.C. Essas inscrições são breves e sua relação com o AT é indireta, mas relevante. Cerca de dez inscrições em escrita alfabética do segundo milênio a.C. foram encontradas na Palestina; estas são também breves, mas significantes para o conhecimento da história do alfabeto. A língua dessas inscrições é provavelmente o cananita.

II. Inscrições do período israelita. Essa seção descreve algumas inscrições relacionadas à conquista e colonização de Israel na Palestina e também a outros aspectos da história bíblica.

1. *Egípcias.* Merneptá (c. 1224-1216 a.C.) comemorou suas façanhas inscrevendo uma série de hinos de vitória em um monolito que foi colocado em seu templo mortuário em Tebas (uma duplicata encontra-se no templo de Amon em Carnaque). Nele encontra-se uma referência a Israel, o qual é descrito como derrotado em Ascalom e Gezer.

Os Povos do Mar, que foram repelidos por Merneptá, realizaram um ataque em grande escala ao Egito durante o reinado de Ramsés III (c. 1179-1147 a.C.). Entre os Povos do Mar estavam os filisteus, que se estabeleceram na planície costeira da Palestina depois de terem sido repelidos por Ramsés. Os registros dessas batalhas naval e terrestre foram inscritos no templo mortuário de Ramsés em Medinet Habu.

A literatura de sabedoria egípcia, como preservada na Sabedoria de Amenemope, possui um paralelo impressionante com Provérbios 22.17-23.14.

Sisaque (Shoshenk) dirigiu uma campanha em Israel no 5º ano do reinado de Roboão, rei de Judá (1Rs 14.25,26; 2Cr 12.2-9). No templo de Carnaque Sisaque registrou as cidades conquistadas por ele e confirma o que está em 2 Crônicas 12 (esp. vv. 4 e 7), ou seja, que Jerusalém não foi tomada, porque os egípcios se contentaram com o pesado tributo pago a eles com o tesouro do Templo, que incluiu os escudos de ouro de Salomão.

2. *Acadianas.* Os anais dos reis assírios fornecem um valioso suplemento aos livros históricos da Bíblia. Na "inscrição do monolito" de Salmaneser III (858-824 a.C.), Acabe, rei de Israel, aparece como um dos líderes da coalizão anti-Assíria. Em meados do 9º séc. a.C. a crescente ameaça do imperialismo assírio forçou os reis da Síria e



Monolito encontrado próximo a Alepo, erigido por "Ben-Hadade, filho de Tabrimom, filho de Heziom, rei da Síria". Isso confirma o que está escrito em 1 Reis 15.18. © *Museu Nacional de Alepo*

da Palestina a unirem forças na tentativa de deter o avanço assírio. O rei de Arã-Damasco e Acabe, rei de Israel, os quais até então eram inimigos, são descritos como liderando a aliança que enfrentou Salmaneser III na batalha de Carcar em 853 a.C.

Outra inscrição de Salmaneser III (seu "obelisco negro") descreve e ilustra em relevo a submissão de Jeú de Israel. Esses dois eventos não são mencionados na Bíblia. Tiglate-Pileser III (744-727 a.C.) registra como Menaém de Israel pagou tributo (2Rs 15.19,20) e menciona a guerra siro-efraimita que envolveu Acaz de Judá (cp. 2Rs 16.5-18).

Sargão II (721-705 a.C.) descreve a destruição de Samaria e a deportação da população israelense (cp. 2Rs 18.9-12). Senaqueribe (704-681 a.C.) descreve suas campanhas na Palestina e menciona Sidom (na Fenícia), Jafa, Bete-Dagom, Elteque, Timna e Ecrom, além de mais quarenta cidades fortificadas de Judá. Essa inscrição narra como ele encerrou Ezequias em Jerusalém "como um pássaro em uma gaiola", mas não fala nada a respeito do destino de Jerusalém que (2Rs 18.17-35) resistiu ao ataque assírio. Senaqueribe estabeleceu seu alto escalão em Laquis. Isso é confirmado pela Bíblia e também pelos relevos que mostram a captura de Laquis, os quais foram desenterrados nas escavações em Nínive, capital de Senaqueribe.

Os anais de Esar-Hadom (680-669 a.C.) menciona o rei Manassés de Judá como vassalo, e os de Assurbanípal (668-633 a.C.) descrevem sua invasão da Síria-Palestina e do Egito.

As crônicas babilônicas posteriores descrevem a queda de Nínive e o colapso do Império Assírio. Esses registros fixam a data da queda de Nínive e de Jerusalém. Cerca de 300 tabletes babilônicos, datados de 595 e de 570 a.C., inscritos durante o reinado de Nabucodonosor II (605-562 a.C.), descrevem a distribuição de ração para os prisioneiros e trabalhadores especializados na Babilônia. São mencionados nesses registros Joaquim, rei de Judá, e seus cinco filhos (cp. 2Rs 25.27-30). Outros registros acadianos esclarecem também sobre Nabônido e Ciro e outras personalidades que estão relacionadas ao AT.

3. *Hebraicas.* Uma série de inscrições grafadas em "hebraico" foram encontradas na Palestina. Em El-Khadr, perto de Belém, foram encontradas três pontas de lança de bronze, cada uma delas com a inscrição do nome do dono. Com base na paleografia essa pontas de flecha foram datadas como sendo de cerca do séc. 12 a.C. Em Biblos foram encontradas lâminas de metal contendo inscrições indecifráveis, e no Vale do Líbano também foram encontradas outras pontas de flecha contendo o nome do dono (c. séc. 11 a.C.).

Escavações realizadas em Gezer revelaram inscrições em caracteres hebraicos primitivos descrevendo as várias estações agrícolas e datam talvez do 10º séc. a.C.

Inscrições fenícias, datando do 10º séc. a.C., são relevantes para o conhecimento da história do período e do lugar, e também fornecem informações sobre a evolução do alfabeto. A mais extensa das inscrições fenícia, foi encontrada em Karatepe, no leste da Cilícia, e é de especial importância porque o mesmo texto é encontrado em hieróglifos hititas.

A Pedra Moabita, erguida por Mesa, rei de Moabe, data do 9º séc. a.C. e é a única inscrição significativa no dialeto moabita do cananita. Essa inscrição menciona o governo israelita de Onri e esclarece alguma coisa sobre a história do AT relativa àquele período.

Aproximadamente setenta ostracas com inscrições em hebraico foram encontradas em Samaria nos depósitos do palácio do rei. Essas peças datam aproximadamente do 8º séc. a.C., e consistem em faturas de entrega de óleo e vinho para o tesouro real.

Um outro grupo de vinte e uma ostracas foi desenterrado em Laquis, e data aproximadamente do 6º séc. a.C., pouco antes da tomada da cidade por Nabucodonosor, na época de Jeremias e Zedequias.

A Inscrição de Siloé, encontrada em um antigo túnel em Jerusalém, data do reinado de Ezequias, e descreve a construção desse túnel, que foi um feito notável de engenharia.

Duas ostracas encontradas em Tell Kasileh datam do 8º séc. a.C., e são certificados de remessa de óleo e ouro desse porto para a Fenícia ou Egito. Essas ostracas não foram gravadas com tinta, como as outras mencionadas acima, mas foram entalhadas.

Três inscrições funerárias encontradas na aldeia de Siloé, a leste de Jerusalém, são de uma época próxima a de Ezequias, de acordo com a paleografia. Também datam da época de Ezequias algumas pedras entalhadas encontradas em uma gruta funerária a leste de Tel laquis.

A ostraca de Yabneh-Yam (Matzad Hashabzahu) foi descoberta em 1960 durante a escavação de um antigo forte denominado Matzad Hashabyahu (na região costeira ao sul de YabnehYam). A ostraca mais importante traz quatorze linhas em caracteres hebraicos e data do 7º séc. a.C.

Devido ao clima predominante na maior parte da Palestina, que não é tão seco quanto o do Egito, o material orgânico de escrita, como pergaminho ou papiro, apodreceram no decorrer dos séculos. Recentemente, contudo, um papiro datando de cerca do 8º séc. a.C. foi encontrado em uma gruta em Wadi Murabba'at, perto do Mar Morto. Esse papiro é um palimpsesto, ou seja, um texto escrito por cima de um anterior. As duas linhas decifráveis do texto original indicam que a peça de papiro era parte de uma longa carta.

Centenas de inscrições hebraicas, normalmente bastante breves, foram encontradas em objetos variados como selos, pesos, asas de jarras, ossuários, moedas, etc.

4. *Aramaicas.* Um monolito encontrado perto de Alepo, erguido por "Ben-Hadade, filho de Tabrimom, filho de Heziom, rei da Síria", é uma confirmação de 1 Reis 15.18.

Uma curta inscrição aramaica sobre marfim proveniente de Arslan Tash menciona o nome de Hazael, também mencionado em 2 Reis 8.15. Essa inscrição, juntamente com algumas inscrições assírias, confirmam e iluminam os registros bíblicos.

Várias inscrições aramaicas antigas bastante significativas de Sujin e Zenjirli proporcionam importantes informações para a história dos reinos arameus. Inscrições aramaicas mais recentes de vários sítios como Nerabe e Assur fornecem luz adicional à história e à língua aramaica.

A descoberta mais importante do período persa é o grupo de papiros encontrado em Yeb (Elefantina, no Alto Egito). Esses documentos ilustram a história e a maneira de vida de uma colônia militar judaica. Também fornecem informações a respeito da história dos israelitas na Palestina sob o domínio persa.

Várias outras inscrições em aramaico de um período posterior são breves e contêm vários nomes pessoais. Essas, contudo, não esclarecem muita coisa a respeito da evolução da língua aramaica. Alguns dos MSS do Mar Morto, escritos em aramaico, por exemplo, o Gênesis Apócrifo, são de enorme relevância para os estudos bíblicos.

5. *Gregas.* Inscrições em sinagogas judaicas mostram que era costume no período helenista, entre os judeus da Diáspora, homenagear o rei pagão e sua família dando às sinagogas os nomes deles.

As inscrições encontradas perto de Hefzi-bah, no norte da Palestina, consistem de 38 linhas que tratam do dano causado às aldeias na parte norte do país pelo acampamento forçado de soldados ali. O conteúdo desse material retrata o reinado de Antíoco III (223-187 a.C.). Outra inscrição consiste de 8 linhas entalhadas em mármore e foi descoberta nas escavações realizadas em Acre em 1959. Essa inscrição era uma dedicatória a Zeus Soter e mencionam Antíoco VII.

Uma série de inscrições gregas foi encontrada nos cemitérios familiares em Maresa (159-119 a.C.). Em Samaria (Sebastie) foram encontradas várias inscrições do período dos Ptolomeus. Em Kefar Yasif, a nordeste de Acre, foi encontrado um tablete de calcário com uma inscrição de sete linhas, datando do 2º séc. a.C. e dedicando um altar aos deuses orientais, Hadade e Atargate.

Das areias do Egito brotaram uma enorme quantidade de papiros gregos, que esclareceram muita coisa sobre a vida e a língua dos primeiros séculos da era cristã.

Uma única inscrição latina foi descoberta nas escavações do teatro de Cesaréia. Esse teatro foi um edifício construído em homenagem ao imperador Tibério, erigido ali pelo prefeito Pôncio Pilatos. *Veja* Escrita.

BIBLIOGRAFIA. Traduções da maioria das inscrições relevantes para o estudo bíblico estão contidas em J. B. Pritchard, org., ANET² (1955), e D. W. Thomas, org., *Documents from Old Testament Times* (1958).

Estas são de natureza geral. M. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik* (1898); M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik* (1900-1915); G. A. Cooke, *Text-Book of North-Semitic Inscriptions* (1903); D. Diringer, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi* (1934); F. M. Cross e D. N. Freedman, *Early Hebrew Orthography* (1952); H. Donner e W. Röllig, *Kanaanaische und Aramaische Inschriften* (1964).

L. L. Walker

INSETOS. *Veja* Fauna

INSPIRAÇÃO. Inspiração é a obra sobrenatural do Espírito Santo. Ele se move sobre indivíduos especialmente escolhidos que receberem a verdade divina dele e comunicam essa verdade por escrito, a Bíblia.

I. Definições teológicas
   1. Revelação
   2. Inspiração
   3. Autoridade
   4. Iluminação
   5. Infalibilidade e inerrância

II. Exegese bíblica
   1. O testemunho de Jesus
   2. O testemunho do apóstolo Paulo
   3. O testemunho do apóstolo Pedro
   4. Conclusão

III. Resumo histórico
   1. O cânon da Escritura
   2. Jesus, Josefo e o AT
   3. Os Pais da Igreja Primitiva
   4. A Igreja Católica Romana
   5. Os Reformadores
   6. Warfield e o liberalismo

O termo inspiração estende-se sobre toda e qualquer parte da Escritura, até mesmo as próprias palavras. O processo, contudo, pelo qual a Escritura foi dada, ou o "como" da inspiração, tem sido bastante debatido entre aqueles que concordam que a Bíblia em todas as suas partes é a Palavra de Deus escrita. Inspiração, contudo, não é algo isolado. Ao lado dela estão conceitos como revelação, autoridade, iluminação, infalibilidade e inerrância — sendo que tudo isso exige definição precisa para a compreensão do que significa a inspiração da Escritura.

I. Definições teológicas

1. Revelação. É fundamental para o ponto de vista evangélico sobre a Escritura a convicção de que Deus decidiu revelar-se. Revelação é o termo usado para descrever sua auto-revelação. Deus revelou-se na natureza, que é criação sua. Ele também decidiu revelar-se de forma suprema na pessoa de Jesus Cristo, que é o Deus encarnado. A revelação de Jesus Cristo é conhecida por meio da Palavra de Deus escrita, que é a revelação especial. O propósito desta Palavra escrita é revelar o Verbo encarnado, Jesus Cristo, e o propósito do Verbo encarnado é revelar o Pai e trazer a salvação. Logo, a Bíblia é a objetiva e proposicionalmente revelada Palavra de Deus.

A auto-revelação de Deus foi dada de duas maneiras. Partes dessa revelação vieram direta e imediatamente de Deus na forma de palavras oraculares, sinais, visões e sonhos. Esse tipo de dado é conhecido apenas porque Deus resolveu comunicá-lo diretamente ao homem. Uma grande parte do material bíblico, contudo, veio através das operações de Deus na história por meio de seus atos de salvação. Esse material histórico tornou-se disponível tanto por meio da tradição oral, quanto por meio de registros escritos, sendo que ambos foram utilizados quando os livros da Bíblia foram escritos. Moisés, no Pentateuco, sem dúvida alguma, utilizou-se da tradição oral e de registros escritos ainda existentes, além de sua experiência pessoal e daquilo que lhe foi revelado diretamente por Deus. No caso dos livros históricos do AT boa parte do material usado neles foi retirado de registros remanescentes das cortes.

O mesmo procedimento vale para o NT. Lucas, o médico, também era um historiador. Ele recolheu seu material usando registros escritos e verificando as tradições orais. Por outro lado, João escreveu o Apocalipse, não a partir da tradição oral ou de registros escritos, mas diretamente por revelação divina.

2. Inspiração. Tecnicamente, a revelação precede a inspiração, a qual tem a ver com o método divino de registrar a revelação, quer aquilo que foi escrito tenha chegado até o escritor por comunicação direta de Deus, quer por meio das próprias pesquisas ou experiência do escritor, ou por meio dos registros existentes. A inspiração inclui o trabalho de supervisão do Espírito Santo, mas os escritores humanos das Escrituras não são autômatos. Cada um deles tem seu próprio estilo. Cada um deles utiliza-se do hebraico ou do grego de acordo com seus dons individuais e sua formação educacional. Ao mesmo tempo em que Deus usa autores humanos em harmonia com seus dons, ele próprio compõe as santas Escrituras.

Alguns argumentam falsamente que a Escritura foi ditada por Deus e que os escritores foram meros secretários, que escreveram o que Deus falava e, dessa forma, foram agentes passivos, não ativos, no processo. Contudo, os evangélicos geralmente sustentam que as Escrituras são tanto as palavras dos homens quanto as palavras de Deus. Este conceito dinâmico permite o uso das faculdades humanas e, ao mesmo tempo, garante que Deus obteve seus fins predeterminados, de modo que no sentido mais completo a Bíblia é a Palavra de Deus escrita. O propósito da inspiração era fazer com que os escritores se tornassem infalíveis em seus ensinos. A inspiração se estende a todo o corpo da Escritura, de forma que em seus pensamentos e palavras ela é plenariamente, ou completamente, e verbalmente inspirada.

3. Autoridade. A inspiração traz consigo a autoridade de Deus, de forma que a Escritura está atrelada à mente, ao coração e à consciência como a única regra de fé e prática para o crente. Em sua autoridade, a Escritura permanece acima

dos homens, dos credos e a da própria igreja. Todos eles estão sujeitos à Escritura, e qualquer autoridade que qualquer um deles possa vir a exercer é válida apenas na medida em que puder ser sustentada pela Escritura. Os credos devem ser aceitos apenas quando concordam com a Escritura, pois a consciência cristã não pode ser obrigada a nada que não seja ensinado explicitamente na Escritura ou que seja logicamente derivado dela. Nem mesmo qualquer igreja pode obrigar o homem a seus ensinos a não ser que ele reflita a verdade da Escritura. Os homens, assim como os credos e as igrejas, estão igualmente vinculados à Escritura, de modo que não podem nem livrar os homens do que ela ensina nem obrigá-los àquilo que ela não ensina. *Sola Scriptura* (Somente a Bíblia) é o princípio permanente.

4. Iluminação. Esta é a obra do Espírito Santo, que ilumina a mente dos homens ao lerem a Escritura. Devido ao pecado e seus efeitos os homens são incapazes de entender corretamente a Escritura sem a iluminação proporcionada somente pelo Espírito Santo (1Co 2.6-16). Iluminação não deve ser confundida com inspiração. Esta se refere àqueles que registraram a Escritura; aquela, àqueles que lêem a Escritura. Os escritores dos textos sagrados foram inspirados; os leitores são iluminados.

5. Infabilidade e inerrância. Embora inspiração seja diferente de infalibilidade, ou de inerrância, não se pode continuar a discutir o tema sem se levar em conta esses termos. Infalibilidade e inerrância são termos sinônimos. O significado ordinário de "infalibilidade" no dicionário é "inerrância" ou "ausência de erros". Em anos passados o termo "infalível" foi amplamente usado com respeito a Escritura, mas a palavra foi diluída e começou a perder um pouco de sua força. Nas décadas recentes os evangélicos substituíram a expressão "inerrância". Está em jogo a questão se a inspiração inclui infalibilidade, ou inerrância, e se esta última se estende a toda a Escritura ou apenas a alguns dos seus ensinos.

Nem o termo "inspiração" nem "infalibilidade" são encontrados nos credos mais antigos, todavia ambos estão ali implícitos. O fato de eles não serem mencionados especificamente não é razão suficiente para se supor que sejam conceitos sem importância. Os credos e confissões do período da Reforma e da pós-Reforma geralmente falam sobre inspiração e infalibilidade. A Confissão de Fé de Westminster diz que as Escrituras "são dadas por inspiração de Deus". Elas devem ser recebidas como a Palavra de Deus e devem ser cridas e obedecidas. A Confissão fala também das "excelências incomparáveis, e a suma perfeição" da Bíblia; e também de "nossa total persuasão e segurança da verdade infalível". A Confissão Batista de New Hampshire afirma:

> Acreditamos que a Bíblia Sagrada foi escrita por homens divinamente inspirados, e é um perfeito tesouro da instrução celestial; que tem Deus como seu autor, a salvação por fim e a verdade isenta da mistura do erro por sua matéria; que revela os princípios pelos quais Deus nos julgará e, portanto é, e deverá ser até o fim deste mundo, o verdadeiro centro da união cristã, e o padrão supremo pelo qual toda a conduta humana, credos e opiniões serão provadas.

Sem dúvida alguma os credos evangélicos normalmente enfatizam a inspiração e a infalibilidade (ou inerrância). Em décadas recentes, foram feitos esforços entre aqueles formalmente atrelados à teologia evangélica para reexaminar o conceito de inerrância e, em alguns casos, qualificá-lo. Ao mesmo tempo, procuraram manter a doutrina da autoridade bíblica. Esses esforços, na verdade, não produziram novas formulações. Alguns dizem que a intenção e o propósito dos escritores são importantes e que em algumas partes da Escritura não era objetivo deles escrever inerrantemente. Outros alegam que os escritores eram homens de seu tempo em relação à história, à cosmologia, à física e à astronomia. Eles redigiram o que os homens acreditavam na época, mas que hoje se sabe não ser mais verdadeiro. Alguns dizem que os escritores bíblicos eram mestres infalíveis, mas que erros existem naquelas passagens da Bíblia que não foram escritas com propósitos de ensino.

O esforço para manter a inspiração da Escritura e, ao mesmo tempo, aceitar que ela contenha erros é algo que não tem sustentação. Preservar o erro e ao mesmo tempo a inerrância dilui a doutrina da inspiração e solapa de maneira radical seu significado e utilidade. Poucos teólogos sustentariam que a adesão a noções ortodoxas sobre a inspiração ou inerrância são necessárias para a salvação, mas isso não deve de maneira alguma obscurecer a importância desses conceitos.

A inspiração está inextricavelmente ligada à autoridade e à inerrância. Charles Hodge (*Systematic Theology*, I, 170, 171) percebeu isso quando inquiriu se a Bíblia continha inverdades históricas

e científicas. Ele afirmou que existe uma diferença vital entre aquilo que os escritores bíblicos pensavam e acreditavam de forma pessoal, e aquilo que colocaram na Escritura. Eles podem ter acreditado que o sol girava em torno da terra, mas não ensinam isso na Escritura. A linguagem da Bíblia é a linguagem cotidiana e está baseada no visível. A linguagem fenomenológica era usada naquele dia assim como é usada hoje. Além disso, Hodge distinguiu entre fato e teoria. Teorias são feitas por homens. Fatos são feitos por Deus. A Bíblia nunca contradiz fatos, mas contradiz teorias humanas. Quando a interpretação entra em conflito com fatos estabelecidos, então a interpretação deve capitular. A Bíblia passou nesse teste, e assim permanecerá ao longo das eras inabalável em suas propostas e imperturbável em seus ensinos.

Aqueles que rejeitam a inerrância freqüentemente argumentam que a inspiração é uma doutrina fundamentada na Bíblia, mas que a ausência de erro, a inerrância, não é. Ela pode apenas ser inferida e, portanto, não poderia ser obrigatória ou ser um teste de fé. Esse problema, que pertence não tanto ao campo das definições teológicas quanto a exegese bíblica, leva logicamente a discussões sobre o ensino da própria Escritura, sua inspiração, sua infalibilidade e sua autoridade.

II. Exegese bíblica

A Bíblia reivindica para si o título exclusivo de ser Palavra de Deus. A frase "Assim diz o Senhor", ou seus equivalentes, aparece mais de duas mil vezes no AT. Isaías diz: "Disse-me também o Senhor... Falou-me ainda o Senhor... assim o Senhor me disse" (Is 8.1,11). Davi exclama: "O Espírito do Senhor fala por meu intermédio, e a sua palavra está na minha língua. Disse o Deus de Israel, a Rocha de Israel a mim me falou..." (2Sm 23.1-3). Jeremias afirma: "Depois, estendeu o Senhor a mão, tocou-me na boca e o Senhor me disse: Eis que ponho na tua boca as minhas palavras"' (Jr 1.9; 5.14; 7.27; 13.12).

Os escritores do NT fazem o mesmo. Eles afirmam que os profetas do AT falavam a Palavra de Deus. "Havendo Deus, outrora, falado, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas" (Hb 1.1). As profecias do AT relativas a Jesus Cristo são "o que fora dito pelo Senhor por intermédio do profeta" (Mt 1.22; 2.15). O Espírito Santo falou "pela boca de Davi" (At 1.16), e "a vossos pais, por intermédio do profeta Isaías" (28.25). Os judeus da época de Jesus acreditavam que o AT era a Palavra infalível de Deus, aceitando o testemunho dos escritores de que aquilo que estes escreveram era aquilo que Deus disse.

1. O testemunho de Jesus. Jesus reivindica que a Palavra de Deus é inspirada e infalível. Em Mateus 5.18 ele diz: "até que o céu e a terra passem, nem um i ou um til jamais passará da lei sem que tudo se cumpra". *The Interpreter's Bible* afirma que Jesus nesse caso estava falando sobre o AT. O uso de "iota" e "ponto", referindo-se ao menor caractere do alfabeto hebraico e a menor parte de qualquer letra do alfabeto hebraico, deixa claro o quanto Jesus considerava o AT (*veja The Interpreter's Bible*, VII, 292). Mesmo assim, um crítico tão radical como Rudolf Bultmann afirma que "Jesus concordou com os escribas de sua época aceitando sem questionamento a *autoridade da Lei* (AT)" (*Jesus and the Word*, 61).

Em vários casos Jesus reiterou sua crença na infalibilidade da Escritura do AT como, por exemplo, em Marcos 7.13, "invalidando a palavra de Deus pela vossa própria tradição, que vós mesmos transmitistes"; em João 10.35, "a Escritura não pode falhar"; em Lucas 16.31, "Se não ouvem a Moisés e aos profetas, tampouco se deixarão persuadir, ainda que ressuscite alguém dentre os mortos"; e em Lucas 24.27, "E, começando por Moisés, discorrendo por todos os profetas, expunha-lhes o que a seu respeito constava em todas as Escrituras". Foi Jesus quem pré-autenticou o NT em João 14.26: "mas o Consolador, o Espírito Santo, a quem o Pai enviará em meu nome, esse vos ensinará todas as coisas e vos fará lembrar de tudo o que vos tenho dito."

O conceito de Jesus sobre a Escritura era tão grande que em duas ocasiões (Mt 22.43-45 e Jo 10.34,35) todo o seu argumento repousa sobre uma única palavra. Ele via a Escritura como verbalmente inspirada e plenamente confiável. Negar sua opinião é negar sua pessoa, e aceitar sua pessoa é aceitar sua opinião acerca da Escritura.

2. O testemunho do apóstolo Paulo. Paulo, em uma passagem chave que lida com a inspiração, diz a Timóteo: "Toda a Escritura é inspirada por Deus (*theopneustos* — soprada 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 3.16s.). O termo grego *theopneustos* é composto de *theos* (Deus) e *pneustos* (soprado). O *tos* no final de *pneustos* torna seu significado passivo. Isso indica que *theopneustos* deveria ser traduzido por "so-

prado por Deus" i.e., "aquilo que foi soprado por Deus". Embora alguns argumentem que o verso deveria ser lido como "cada escritura inspirada por Deus", é evidente que a ARA é muito acurada ao afirmar que "toda ('cada' significando 'toda') Escritura é inspirada por Deus". Assim a Escritura tem a sua origem em Deus, não no homem. O sopro criador do próprio Deus deu-nos a Escritura. Além disso, *pasa graphe*, "toda Escritura", se refere às palavras escritas, não simplesmente ao significado divino. As próprias palavras da Escritura são, dessa forma, inspiradas, ou sopradas por Deus. Alguns estudiosos da Bíblia conservadores não gostam do fato de que *theopneustos* tenha sido traduzido por "inspirada", como que sugerindo que as Escrituras são escritos humanos aos quais foi acrescentado o sopro divino. Paulo diz que as Escrituras se originaram do próprio Deus, não simplesmente de homens sobre os quais houve uma influência divina. Uma vez que tenha sido estabelecido que as Escrituras são "sopradas por Deus", decorre axiomaticamente que os livros da Bíblia são isentos de erros e confiáveis em todos os aspectos.

A inspiração garante a reivindicação de verdade da Escritura, mas isso está relacionado com os originais (autógrafos), não com as cópias, pois poucos podem negar que houveram erros por parte dos copistas. Os autores humanos da Escritura aceitavam as noções científicas comuns e outras noções da época, mas quando escreveriam sobre assuntos factuais, históricos e científicos foram preservados do erro pelo Espírito Santo e nunca escreveram ou ensinaram o que não era verdade. A reivindicação de Paulo se estende a *toda* a Escritura, não apenas a parte dela. Ele não diz que toda a Escritura é de igual valor, contudo, pois os livros didáticos são mais significativos que livros como os de Rute e Ester, por exemplo.

O ensino de Paulo acerca da inspiração bíblica não significam que tudo na Bíblia é verdadeiro por si. A Escritura nos garante que o que Satanás disse a Jesus na tentação no deserto e o que os amigos de Jó disseram a ele na conversa são o que eles de fato disseram. Se o que eles disseram é verdade ou não é determinado pelo contexto. Os escritores bíblicos usaram figuras de linguagem, e o próprio Jesus falou por meio de parábolas e empregou alegorias. Essas coisas não devem ser tomadas em sentido literal. Em vez disso, seu significado deve ser descoberto de acordo com os princípios da hermenêutica.

Em outra passagem Paulo afirma claramente que aquilo que ele escreveu é a revelação de Deus. Em 1 Coríntios 2.12,13 ele diz:

> Ora, nós não temos recebido o espírito do mundo, e sim o Espírito que vem de Deus, para que conheçamos o que por Deus nos foi dado gratuitamente. Disto também falamos, não em palavras ensinadas pela sabedoria humana, mas ensinadas pelo Espírito, conferindo coisas espirituais com espirituais.

A. T. Robertson, em sua obra *Word Pictures in the New Testament* escreve:

> Dessa forma Paulo reivindica que o Espírito Santo o auxilia na expressão (*laloumen*) das palavras... Paulo claramente quer dizer com isso que o auxílio do Espírito Santo na expressão da revelação se estende às palavras. Não se formula aqui nenhuma teoria sobre a inspiração, mas ela não é *simplesmente* da sabedoria humana. As próprias epístolas de Paulo dão testemunho eloqüente da reivindicação aqui feita. Ainda hoje, quase dezenove séculos depois, elas vibram com o poder do Espírito de Deus, tão cheias de vida hoje, em relação aos problemas atuais, como quanto na época em que Paulo as escreveu para as necessidades dos crentes de sua época; são as maiores epístolas de todos os tempos, plenas da energia de Deus (Vol. IV, 88).

Em 1 Coríntios 14.37 Paulo escreve: "Se alguém se considera profeta ou espiritual, reconheça ser mandamento do Senhor o que vos escrevo." Aqui ele reivindica ter sido inspirado.

Como se isso não bastasse, Paulo diz aos tessalonicenses: "Outra razão ainda temos nós para, incessantemente, dar graças a Deus: é que, tendo vós recebido a palavra que de nós ouvistes, que é de Deus, acolhestes não como palavra de homens, e sim como, em verdade é, a palavra de Deus, a qual, com efeito, está operando eficazmente em vós, os que credes" (1Ts 2.13). Paulo afirma que aquilo que escreveu é de fato a palavra de Deus, e não palavras dos homens, ainda que escritas por homens. Não é simplesmente que seus escritos *contenham* a palavra de Deus: eles *são* a própria palavra de Deus. Os tessalonicenses aceitaram o que Paulo disse e receberam aquilo que ele pregou e escreveu como se aquilo tivesse vindo diretamente de Deus. Nada pode ser mais claro. Paulo afirma que suas palavras foram-lhe ensinadas pelo Espírito e de forma alguma brotaram da razão humana (cp. 1Co 2.13).

3. O testemunho do apóstolo Pedro. Pedro escreve: "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" (2Pe 1.20,21). Ele procura persuadir seus leitores sobre a origem divina da Escritura. Ao fazê-lo ele nega que suas palavras tivessem origem na vontade do homem. Em vez disso, como afirma Matthew Henry, os autores da Escritura foram homens santos movidos pelo Espírito Santo que

> os estimulou intensamente e eficazmente os usou para falarem (e escreverem) o que ele havia posto em suas bocas. Ele os assistiu e os dirigiu com tanta sabedoria e cuidado na entrega daquilo que eles receberam dele, que eles foram eficazmente protegidos de qualquer engano ao expressarem o que estavam revelando; de modo que as próprias palavras da Escritura devem ser consideradas palavras do Espírito Santo... (*Commentary*, VI, 1044).

4. Conclusão. O ensino de Cristo, dos profetas e dos apóstolos deveriam resolver o problema da autoridade e da inspiração bíblica de uma vez por todas. Mas para aqueles que desejam mais provas, além do ensino da Escritura sobre si mesma, existem outras evidências. As previsões proféticas comprovam a inspiração e a fidelidade bíblicas. A arqueologia vem paulatinamente desenterrando provas da precisão histórica da Bíblia. O teste pragmático da experiência pessoal mostra que quando os homens a experimentam e a compreendem, descobrem que a Bíblia opera em suas vidas (*veja*, e.g., Sl 34.8; 119.103). O Espírito Santo dá testemunho ao espírito dos homens de que a Bíblia é a própria Palavra de Deus (*veja* 1Jo 5.6).

Qualquer ponto de vista relativo à inspiração resulta em problema, alguns dos quais são de fácil solução, ao passo que outros não. Mas isso também acontece em relação a outras doutrinas bíblicas. Ninguém declina de sua crença no amor de Deus por causa de problemas ainda não solucionados. Ninguém rejeita a doutrina da Trindade porque o conceito do Deus único eternamente vivo em três pessoas é difícil de ser entendido. O mesmo se dá com a inspiração. Muitos problemas delicados foram resolvidos; alguns permanecem; mas não se pode rejeitar a doutrina bíblica da inspiração simplesmente por causa de alguns problemas ainda não resolvidos.

A Bíblia ensina que ela é a Palavra de Deus e a única regra infalível de fé e prática. Mas esse ensino da Bíblia acerca de si mesma seria de certa maneira inútil se ninguém o aceitar e o propagar. Dessa forma nenhum estudo sobre a inspiração estaria completo sem um resumo histórico que resuma a atitude da igreja cristã e de seus teólogos acerca da Escritura.

III. Resumo histórico

O alicerce da igreja é Jesus Cristo. A Escritura o revela e, por isso, é considerada pela igreja como a Palavra de Deus escrita e mantida na mais elevada estima. O testemunho da igreja em relação à Escritura é o de que sua inspiração, autoridade e infalibilidade são ensinadas e sua reivindicação de verdade aceita. Recentemente, contudo, vem-se mantendo um interesse pela religião comparada e a alta crítica da Bíblia vem desafiando a reivindicação de verdade da Escritura, e colocando em questão o conceito ortodoxo normativo de revelação, inspiração, autoridade e infalibilidade. Portanto, devemos dizer algumas palavras a respeito do cânon da Escritura e da atitude da igreja em relação a isso ao longo dos séculos.

1. O cânon da Escritura. Historicamente, quais livros deveriam pertencer ao AT e quais livros deveriam pertencer ao NT foi algo determinado por meios distintos. Na época de Jesus já existia a tradução grega da LXX (AT), a qual incluía não apenas os livros do AT, normalmente reconhecidos pelos protestantes como canônicos, mas também os livros apócrifos, por eles não aceitos. Estes foram escritos em grego. O AT era dividido em três categorias: a Lei, os Profetas e os Escritos. Os livros da Lei e dos Profetas estavam firmemente fixados na época do NT. Mas as opiniões divergiam a respeito de alguns livros incluídos nos Escritos. Por volta do ano 90 d.C. Josefo chegou a escrever que o cânon do AT estava fixado e inalterado, e não sofreu alterações e nele não estavam incluídos os livros apócrifos. Alguns afirmam que os rabinos, no Concílio de Jamnia (c. 100 d.C.) excluíram os apócrifos do cânon do AT. Os livros que os judeus não reconheceram como canônicos fizeram parte da Vulgata de Jerônimo, embora o próprio Jerônimo só os tivesse incluído com certa relutância. Eles foram normalmente aceitos pela igreja como parte da Escritura até o 4º séc. Os Reformadores, contudo, recusaram-se a aceitar os apócrifos como Escritura, uma vez que não faziam parte do cânon hebraico, apesar

de estarem na versão grega da LXX. O Concílio de Trento (1545-1563) da Igreja Católica Romana estabeleceu que os livros apócrifos deviam continuar a fazer parte do cânon do AT.

O cânon do NT foi fixado depois de uma longa batalha acompanhada por muita discórdia. Ao final do 2º séc., os quatro evangelhos e as treze cartas de Paulo foram reconhecidos universalmente como Escritura, e por volta do final do 4º séc., o NT, como conhecemos hoje, já estava fixado, embora algumas dúvidas persistissem sobre os livros aos Hebreus, Judas, 2 de Pedro, 2 e 3 de João e Apocalipse.

2. Jesus, Josefo e o AT. É certo que o cânon hebraico do AT era familiar a Jesus, e também que afirmou que os livros desse cânon eram inspirados, infalíveis e autoritativos. Tanto os estudiosos liberais quanto conservadores em geral concordam que Jesus cria, como os judeus de sua época, que o AT não continha erros e tinham autoridade sobre os homens em todos os aspectos. Assim também acreditavam os apóstolos de Jesus. Além disso, não há nada nos evangelhos que sugira que Jesus alguma vez questionou as verdades do AT.

O historiador judeu Josefo, em seu tratado *Contra Apionem*, insistiu na inviolabilidade do AT e o fez em palavras que requerem completa confiabilidade histórica e liberdade de erros. O historiador romano Eusébio afirmou que Josefo acreditava que os livros do AT possuíam autoridade e santidade únicas, que deveriam ser considerados como "oráculos de Deus" e que neles não havia discrepância em relação aos fatos.

3. Os Pais da Igreja Primitiva. Uma vez definida a questão do cânon das Escrituras, foi aceito quase universalmente que os livros da Bíblia eram a infalível Palavra de Deus escrita. É verdade que a inspiração e a infalibilidade não foram questões tão essenciais quanto o foram as controvérsias cristológicas. Alguns dos primeiros pais entendiam a escrituração com um ditado mecânico, e todos falavam da Escritura nos termos mais elevados e concordavam que ela era a fonte definitiva de autoridade.

No *Appeal to the Greeks* (Apelo aos gregos) (8, 38), seu desconhecido autor claramente aceita a inspiração verbal, embora pareça limitar a inspiração àquilo que tinha objetivo de comunicar verdades religiosas. Justino Mártir, *Dialogue with Trypho* (Diálogo com Trifo) (65), foi intransigente quanto à total inspiração e autoridade da Escritura, declarando que não há contradições nela. Atenágoras, *A Plea for the Christians* (Petição em favor dos cristãos) (9), acreditava que os escritores bíblicos foram instrumentos passivos manipulados por Deus da mesma maneira que os homens tocam harpas. Irineu, *Iren. Her* (Contra as heresias) (I. 10; III. 16; IV. 20,34), disse que Deus veio sobre os escritores de forma que eles tiveram perfeito conhecimento de cada assunto. Irineu chamou as Escrituras de "perfeitas". Tertuliano, *On Prescription Against Heretics* (Da prescrição contra os hereges) (22), declarou que o Espírito Santo auxiliou de tal forma os escritores da Bíblia "que não havia nada sobre o que eles eram ignorantes".

Agostinho foi sem dúvida alguma o maior dos Pais da Igreja. Ele escreveu a respeito das Escrituras, *Letters of St. Augustine* (Cartas) (LXXXII, 3):

> Pois eu confesso para o teu bem que aprendi a dar este respeito e honra apenas para com os livros canônicos da Escritura: acredito firmemente que apenas os autores destes livros eram completamente livres de erros. E se nesses escritos eu ficasse confuso com qualquer coisa que parecesse para mim oposto à verdade, eu não hesitaria em supor que ou o MS era falso, ou o tradutor não apanhou o significado daquilo que foi dito, ou então que eu próprio não consegui entendê-lo. Em relação a todos os outros escritos, ao lê-los, por maior que seja a superioridade de seus autores em relação a mim, mesmo no que diz respeito à santidade e erudição, eu não aceito seus ensinos como verdade sobre a simples base da opinião que estes sustentam; mas os aceitei apenas porque eles conseguiram convencer o meu juízo dessa verdade, quer por meio dos próprios escritos canônicos, quer por meio de argumentos dirigidos à minha razão. Eu creio, meu irmão, que essa seja a tua opinião assim como a minha. Eu não preciso dizer que não suponho que tu esperes que teus livros sejam lidos como os livros dos profetas ou dos apóstolos, pois seria errado duvidar que eles estão isentos de erro.

4. A Igreja Católica Romana. Essa igreja ensina consistentemente que a Bíblia é inspirada e também inerrante. A *Catholic Encyclopedia* (edição de 1910, pág. 48) diz:

> Durante os últimos três séculos houve autores — teólogos, exegetas e, sobretudo,

apologistas, como Holden, Rohling, Lenormont, di Bartoli e outros — que sustentaram, com maior ou menor convicção, que a inspiração se limitava aos ensinamentos morais e dogmáticos, deixando de lado tudo aquilo que na Bíblia estava relacionado com a história e as ciências naturais. Eles acreditavam que, dessa forma, uma série de dificuldades relativas à inerrância da Bíblia seria eliminada. Mas a Igreja nunca deixou de protestar contra a tentativa de restringir a inspiração dos livros sagrados. Isto é o que aconteceu quando Mgr. d'Hulst, Reitor do Institut Catholique of Paris, manifestou sua simpatia em relação a essa opinião no *Le Correspondent* de 25 de Janeiro de 1893. A resposta foi dada logo em seguida na encíclica "Providentissimus Deus" no mesmo ano. Nessa encíclica Leão XIII disse: "Nunca será legítimo restringir a inspiração a certas partes da Sagrada Escritura, ou admitir que os escritores sagrados cometeram enganos. Nem se pode tolerar tampouco as opiniões daqueles que, com o objetivo de se livrar dessas dificuldades, não hesitam em supor que a inspiração divina se atenha apenas ao que diz respeito à fé e à moral, com a falsa alegação de que o verdadeiro significado está menos naquilo que Deus disse do que no motivo pelo qual Ele o disse". De fato, inspiração limitada é algo que contradiz a tradição cristã e os ensinamentos teológicos.

Quanto à inerrância dos textos inspirados, é ao Inspirador que ela deve ser finalmente atribuída, e pouco importa se Deus assegurou a verdade de sua escritura pela graça da inspiração em si, como os partidários da inspiração verbal afirmam, em vez de por uma assistência providencial.

A Igreja Católica Romana não se contentou com a infalibilidade bíblica. Fez da tradição uma fonte adicional de revelação e o *magisterium* (autoridade do ensino) da igreja foi usado para determinar o significado da Escritura. Dessa forma a igreja aproveitou-se da doutrina dos Pais da Igreja Primitiva e excedeu a tudo que estes pudessem ter imaginado.

5. Os Reformadores. A Reforma representou uma volta aos ensinos dos apóstolos e dos profetas. Os reformadores se opuseram com determinação à tradição como fonte de revelação. Não suportavam o *magisterium* da igreja. *Sola scriptura* significava para os reformadores *somente* a Bíblia, e não Bíblia mais a tradição. Isso não deixava qualquer lugar para a igreja como autoridade final no ensino. O sacerdócio universal de todos os crentes levou a interpretação da Bíblia de volta ao próprio indivíduo sob a orientação do Espírito Santo. Igrejas, credos e homens estavam todos sujeitos à Escritura e a nada mais.

6. Warfield e o liberalismo. Em nenhum momento durante os primeiros dezenove séculos da era cristã o problema da inspiração e da autoridade incomodou de fato a igreja, como o fizeram as controvérsias cristológicas e antropológicas dos primeiros séculos, quando a natureza do Cristo pré-encarnado e encarnado e as divergências entre os agostinianos e os pelagianos estavam sendo decididas. Apenas do séc. 19 em diante, quando a alta crítica alemã e o estudo da religião comparada dominaram a cena a inspiração, a infalibilidade e a autoridade se tornaram um divisor de águas. Durante os últimos cem anos têm havido renúncia do conceito sobre a Escritura tanto do lado da Reforma quanto do lado da Igreja Católica Romana. No Protestantismo, essa dissidência foi realçada na virada do século pela luta entre os teólogos de Princeton (os Hodges e Warfield) e seus oponentes, que tiveram como um de seus líderes mais importantes Charles Augustus Briggs, do Union Theological Seminary, na cidade de Nova York. Na batalha que se seguiu, a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos confirmou os pontos de vista de Warfield e Briggs foi exonerado. A década de 1920 transformou-se no campo de batalha em relação ao problema da inspiração bíblica para os presbiterianos e muitas outras denominações. O liberalismo triunfou sobre a ortodoxia por volta da década de 1930 nos Estados Unidos, ao mesmo tempo em que na Europa se abraçava a neo-ortodoxia de Karl Barth, cuja obra sobre Romanos apareceu em 1919. Em meados dessa década o avanço do liberalismo parecia ter sido detido de maneira decisiva pela neo-ortodoxia, e a própria ortodoxia chegou a ganhar uma certa sobrevida. Na década de 1940 o neo-evangelicalismo tornou-se uma opção viva, mas seu ímpeto foi rapidamente obstruído quando, tendo-se tornado uma espécie de contrapeso ao fundamentalismo à direita, e a neo-ortodoxia e o liberalismo à esquerda, acabou se cindindo por causa do alastramento da alta crítica. Parece que a inspiração da Escritura continuará a ser um problema crucial para a igreja por muito tempo, e resta pouca dúvida de que qualquer renúncia

acentuada em relação ao ponto de vista histórico da igreja sobre esse assunto levará sempre a heresias adicionais e finalmente à apostasia. *Veja* Dons Espirituais.

BIBLIOGRAFIA. F. Gaussen, *Theopneustia* (1852); J. Orr, *Revelation and Inspiration* (1927); Th. Engelder, *Scripture Cannot Be Broken* (1944); N. B. Stonehouse e P. Wooley, orgs., *The Infallible Word* (1946); R. L. Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible* (1957); J. E. Young, *Thy Word Is Truth* (1957); C. F. H. Henry, org., *Revelation and the Bible* (1958); M. C. Tenney, org., *The Bible — The Living Word of Revelation* (1968).

H. Lindsell.

INSTRUMENTO. *Veja* Música, Instrumentos musicais.

INSTRUMENTOS DE CORDAS. *Veja* Música, Instrumentos Musicais.

INSURREIÇÃO. *Veja* Crimes e Punições.

INTEGRIDADE. Uma série de variações da raiz hebraica תם é traduzida por "integridade" nas versões em português do AT. As várias formas duplas da raiz causam muitas dificuldades lexicais. O termo hebraico significa "perfeição", "totalidade" integridade sincera no sentido de naturalidade. Ocorre cerca de cinqüenta vezes no AT, mas é traduzido por "integridade" em apenas dezesseis casos. Ainda não foi feita uma discussão clara do termo, mas pode-se encontrar uma boa diferenciação em Gênesis 25.27 no contexto da comparação do caráter de Esaú com o de Jacó. Esaú é chamado de "perito", heb., ידע, ao passo que Jacó é chamado de "pacato", neste caso usa-se a expressão *tām* que a KJV e ARC traduzem como "simples" e a JPS e BJ traduzem por "tranqüilo", o que é incorreto. O termo é usado especialmente na literatura poética de sabedoria (Pv 19.1, et. al.; Jó 2.3, et al.). É utilizado com freqüência para descrever homens piedosos como Noé, Abraão e Davi, e também para descrever pessoas em geral que agem de maneira inocente ou sem motivo, como o arqueiro em 1 Reis 22.34, cuja flecha atingiu Acabe que estava disfarçado e que foi descrito assim: "Então, um homem entesou o arco na sua simplicidade" (ARC), uma passagem mal traduzida em todas as versões.

O termo "integridade" ocorre apenas uma vez no NT, embora a idéia seja muito freqüente. O termo "integridade" é usado na RSV e ARA em Tito 2.7, e traduz a palavra grega ἀφθορία, um *hapax legomenon* na passagem e aparentemente de origem helenista. Significa "incorrupção" ou "saúde" e consiste do alfa privitivo [prefixo de negação] mais uma raiz que significa "apodrecer", "corromper-se". A KJV e ARC erradamente traduzem por "incorrupção"; contudo, a idéia de integridade, se propriamente entendida como uma qualidade diretamente dependente não da virtude humana, mas da obra de justificação e santificação de Deus, certamente aparece em outras passagens das Escrituras (Mt 6.1-6, et al).

W. White Jr.

INTERCÂMBIO DE MERCADORIA, COMÉRCIO E NEGÓCIO. O intercâmbio é basicamente uma troca de mercadorias, mediante permuta ou por algum instrumento fiscal. O comércio é a troca em larga escala, especialmente em uma base internacional. Os negócios compreendem um comércio altamente complicado, com créditos, títulos e múltiplas trocas de mercadorias.

1. Intercâmbio local
2. Comércio internacional
3. Intercâmbio nos períodos intertestamentário e NT
4. Negócios

1. Intercâmbio local. Os principais produtos locais levados pelas estradas da Palestina eram gêneros alimentícios de todos os tipos. Estes incluíam os grãos, especialmente trigo e cevada e outras sementes como gergelim, lentilhas e vagem. Estavam também incluídas muitas variedades de frutos da estação. O morador da cidade comia fruto verde bem como maduro. As uvas, de valor especial, podiam ser consumidas frescas, secas como passas, fermentadas no vinho e vinagre ou fervidas em calda, uma variedade de calda doce semelhante a melado extraído da seiva da bordo. Os figos, como as uvas, eram secos para uso no inverno bem como no verão. As tâmaras eram ideais para alimento, visto que elas estavam sempre frescas e continham uma grande quantidade de açúcar.

Quanto aos "doces", havia mel — tanto nativo (silvestre) quanto variedades da fazenda. O mel palestino podia ser comprado em qualquer sabor, visto que as colméias se moviam entre a

ampla variedade de flores na estação. A azeitona, outro alimento do ano inteiro, era preservada na salmoura ou no óleo. O óleo de oliva tinha várias utilidades — para cosméticos, para cozinhar ou como combustível para lamparina, correspondendo às categorias um, dois e três. Nozes de todos os tipos, com a amêndoa e a pinha encabeçando a lista de vendas, eram procuradas por seu óleo, visto que a gordura da carne era muito cara. Vegetais de muitas variedades eram vendidos para os habitantes da cidade; em Jericó eles cresciam todos os meses do ano.

Muitas carnes de animais, i.e., de carneiro e cabras, eram levadas ao supermercado a pé. O gado era composto principalmente de animais de fazenda e ocupava o lugar que o cavalo posteriormente teve no trabalho na fazenda. Quando o gado ficava muito velho para trabalhar ou definhava numa estiagem, era vendido em troca de comida. O rico, porém, sempre tinha carne em seu cardápio, especialmente se os animais eram engordados em estábulo. Os animais selvagens da família do cervo e uma boa variedade de aves selvagens sempre encontravam um mercado pronto. Acontecia o mesmo com o peixe, mas a distância da viagem antes da venda era necessariamente mais curta. Entretanto o peixe salgado era um alimento produzido em grande quantidade em toda parte. Roma usava peixe salgado do Mar da Galiléia. Os laticínios, como leite, queijo e "*lebã*", eram vantajosos.

Os gêneros alimentícios não perecíveis, como grãos, óleo e vinho, eram vendidos em armazéns menores dentro da cidade. Os bens perecíveis eram geralmente vendidos em um mercado diário, fora dos portões da cidade. Nas cidades maiores o carneiro podia ser vendido em uma porta, e os vegetais e frutos em outra. Quando os frutos estavam em sua época, os vendedores ambulantes iam para as ruas com sua produção.

Tanto o rico quanto o pobre gostavam de condimentos e especiarias. Entre os primeiros estavam a erva-doce, folhas de louro, coentro, alcaparras, cominho, menta, mostarda (diversas variedades), arruda e açafrão. As favoritas eram as cebolas, alhos-porós e alhos, que os israelitas sentiram mais falta em suas experiências do Sinai. As especiarias eram geralmente importadas, especialmente da Arábia. As mais importantes eram a cássia, canela e cravo-da-índia.

O habitante da cidade ia para a região rural para obter seu combustível para cozinhar, ou comprava na porta da cidade. O melhor combustível era o carvão vegetal, em segundo lugar vinha a madeira e finalmente o arbusto de espinheiro.

Alguns gêneros alimentícios eram localmente "bens manufaturados". Por exemplo, alguém podia ir a uma padaria para comprar pães, bolos e pastéis em vez de assá-los em casa. Alguém também podia comprar um alimento num pequeno café ou uma bebida num estabelecimento vinícola. Porém muitas pessoas geralmente se lembram dos bens manufaturados em outros termos. O cozinheiro, por exemplo, precisava de jarros de cerâmica de armazenagem para farinha, óleo e vinho. Ele precisava de jarros de água para carregar a água do manancial para a cisterna, jarros frescos para a mesa e copos para servi-la. Ele também precisava de vários tamanhos de panelas para cozinhar e uma variedade de pratos nos quais servia o alimento. A olaria era em grande parte de manufatura local, embora a louça importada atraía o rico, como acontece hoje.

O vestuário era a segunda indústria principal depois da comida. Esperava-se que toda mulher tecesse, urdisse e costurasse. Havia sempre um mercado para a habilidade superior em tecido e vestuário. As vestimentas mais caras eram listados entre os prêmios de guerra. O tecido mais comum era a lã; o linho era o mais caro. A seda tornou-se disponível no período do NT, como o algodão, mas faltou-lhe a popularidade da seda. No inverno, os velos eram usados como sobretudo e calçados. A funda do pastor era tecida com lã, mas devia ter uma bolsa de couro.

A tecelagem também era praticada usando-se juncos e ramos. As cestas eram o principal tipo de recipiente para muitos materiais. As esteiras de junco tornaram-se uma cobertura popular para o chão. Elas também eram feitas para casas no verão, especialmente para aquelas que guardavam os vinhedos e os campos de pepinos. Se o líquido fosse necessário e se a cerâmica não fosse adequada para aquele propósito, era usado um recipiente de couro. O saco de semente do fazendeiro, para disseminar o grão, podia ser de tecido ou couro, mas a bolsa do pastor era provavelmente de couro. Sacos de água e odres de vinho eram feitos de couro.

Se as pessoas pudessem comprar coberturas para os pés, sandálias de couro, calçados e botas estavam disponíveis. João Batista usou um cinto de couro. O trabalhador em couro também se ocupava fazendo sandálias e equipamentos e, no NT, na confecção de filactérios. O couro fino também era o material de manuscrito, usado para copiar os livros da Bíblia bem como outros escritos valiosos.

O perito em madeira tinha grande quantidade de trabalho. Ele fazia o arado do fazendeiro, o

malho de debulha, forcados e o jugo para seus bois. Ele também fazia as portas e o batente das portas, as janelas e o batente das janelas para as casas novas e velhas na cidade, bem como toda a mobília usada na casa.

Nas cidades maiores os peritos do mesmo negócio viviam numa parte da cidade. Assim, existia um bairro dos oleiros, um bairro de vestuário, um mercado de alimentos, uma rua de padeiros, etc.

Secções diferentes da Palestina trocavam produtos. Os pastores e fazendeiros trocavam produtos e ovelhas. O fabricante de carvão encontrou um mercado nas áreas onde as florestas foram derrubadas. As cidades costeiras e Jericó vendiam sal para a população do interior. O carpinteiro era provavelmente pago muitas vezes em espécie pelas pessoas para quem ele trabalhava.

A Palestina tinha poucos artigos exportados para nações vizinhas. A Palestina central e norte vendiam grãos, óleo de oliva, vinho e ração animal para a Fenícia, pois esta precisava de comida. O Egito tinha abundância de grão e animais, mas necessitava de óleo de oliva e vinho. A Síria e a Palestina produziam os mesmos produtos agrícolas, portanto, havia pouco comércio internacional nestes itens, exceto nos períodos de guerra ou estiagem. Quando o camelo fazia comércio com a Arábia, as caravanas procuravam gêneros alimentícios palestinos. Passas, figos secos e tâmaras eram, provavelmente, produtos internacionais porque elas eram facilmente transportados. O linho era vendido para todas as nações vizinhas, exceto o Egito, que fabricava o melhor linho.

Os produtos naturais, a não ser aqueles já mencionados, eram principalmente cobre, betume e lã crua. Os prósperos períodos do cobre ocorreram no período patriarcal, sob o reinado de Salomão e durante o reino do sul. O período intermédio não produziu evidência a favor ou contra o funcionamento dos grandes depósitos de cobre nas montanhas em cada lado do Arabá, ao sul do Mar Morto. A campanha militar de Gênesis 14 foi ocasionada pelo desejo de controlar os valiosos depósitos de cobre em Edom e no Sinai. Visto que o ferro era o metal ideal na época de Salomão, e não muito caro, ele vendia seu cobre para os povos atrasados na área do Mar Vermelho. Em troca Salomão recebia ouro, incenso precioso e especiarias raras. O betume tinha um bom mercado no Egito, na Palestina e nas terras adjacentes. Sua fonte era o Mar Morto, o qual durante o período intertestamentário foi chamado de Mar de Betume. Sua qualidade era excelente, mas a quantidade pequena, bastante oposta a da Mesopotâmia. O enxofre também era um produto natural da área do Mar Morto. A Palestina sempre produziu mais lã do que ela podia manufaturar, desse modo esta foi uma mercadoria de exportação constante, especialmente para as áreas mais populosas. Moabe era o maior produtor de lã. Ainda não se sabe quando o ferro entrou em produção em massa na Palestina, mas não foi antes do período de Davi. Gileade foi o principal centro de minério de ferro. A Palestina também exportava resinas e gomas raras, como mirra e bálsamo. O bálsamo era muito caro e a principal fonte de renda para Herodes o Grande, devido a seus vastos arvoredos de bálsamo em Jericó.

A verdadeira época manufatureira na Palestina começou por volta do período de Isaías. Observe que o Pentateuco não tem leis relacionadas ao manufatureiro.

> Isaías viu o início da era manufatureira na Palestina assim como Jeremias viu o clímax e depois o fim cataclísmico de todas essas indústrias. Aqui encontravam-se técnicas modernas de linha de montagem e o único centro industrial. Os fazendeiros afluíam para as cidades industriais e as lojas os absorviam. A provisão excessiva de trabalho saturou o mercado e os salários caíram a níveis de inanição.
>
> Mica, um fazendeiro contemporâneo de Isaías criticou os tribunais por sua cumplicidade nos crimes econômicos da nação. Em 3.1-3, usando como pano de fundo a matança de ovelhas e o corte delas em pedaços para fazer guisado, Mica chama estes tiranos do mundo dos negócios e seus advogados de canibais de sustentavam-se da carne de seus empregados desamparados (Kelso, J., *Archaeology and Our Old Testament Contemporaries* [1966], 144).

O oleiro utilizava técnicas de produção em massa com métodos de linha de montagem, apresentando um bom produto em grandes quantidades a um preço reduzido. Estes antigos oleiros conheciam todas as habilidades de seu comércio, e um ceramista moderno não pode fazer nada a não ser admirá-los.

A maior mudança da indústria veio no mercado de tecido. Quiriate-Sefer, quando escavada, revelou-se ser um centro industrial. Foi localizada num distrito de ovelhas de alta qualidade e a cidade inteira se ocupava na tecelagem e tintura de tecido. Cada casa tinha grandes teares e plantas corantes, cada uma delas padronizada. O material bruto



Os cavalos foram uma parte importante do antigo comércio. Salomão os importava do Egito. O relevo vem do palácio de Sargão II e retrata cativos guiando cavalos. © *O.I.U.C.*

ficava precisamente na porta da fábrica, e ambas indústrias tinham um pesado e constante mercado. A maioria dos bens manufaturados na Palestina era vendida naquela região, e não alcançava os mercados internacionais.

Os principais artigos importados da Palestina parecem ter sido mercadorias de luxo. A natureza humana sempre gostou do rótulo que diz "fabricado em um país estrangeiro". (Para descrição detalhada das rotas comerciais da Palestina e do Oriente Próximo *veja o artigo* VIAGEM). Tanto Abraão quanto Salomão foram negociantes internacionais. O trabalho do segundo é bem conhecido, mas o homem é somente o ponto de partida para apreciar o fato de que Abraão foi um grande homem de negócios na terminologia moderna.

> Abraão era um "príncipe mercante", cujo território de vendas se estendia de Harã ao Egito, mas ele se concentrou especialmente em três áreas: Palestina ao sul de Siquém, Egito e Arábia. Não temos menção específica dos itens vendidos por Abraão, mas eles eram sem dúvida bens de luxo comuns, os quais eram trocados entre os ricos de todos os países.... Estes itens eram especialmente proveitosos para Abraão à medida que ele comprava cobre barato nas minas em Edom ou Sinai e o transportava para a Fenícia e Síria, que eram os principais centros manufatureiros. De lá ele vendia estes produtos para outros lugares, da Anatólia ao Egito e Arábia.
>
> Harã era a capital original dos negócios de Abraão. Localizava-se a cerca de meio caminho entre a costa mediterrânea e Nínive. Ela era uma Chicago em miniatura, com rotas comerciais irradiando em todas as direções. Esta cidade era uma mistura de duas culturas distintas, semítica e horréia, e ambas estão refletidas na narrativa de Gênesis. Seu pai, Teráa, trabalhou no território de vendas de Ur-Harã na época em que Ur era a cidade comercial mais influente do mundo. A família deve ter sido altamente influente porque pelo menos três dos ancestrais de Abraão (Serugue, Naor e Terá) tinham cidades nomeadas em sua honra. Sara também era rica por direito próprio, pois fala-se dela como uma "esposa-irmã". Este era um termo horreu legal usado em Harã. Identifica Sara como membro da aristocracia de Harã.
>
> Depois Abraão concentrou-se no comércio Palestina-Egito. Gerar, o centro comercial do Neguebe palestino, tornou-se cidade adotada por Abraão. Esta ação foi necessária para lhe dar uma base legal de suprimentos para seu comércio egípcio....
> A primeira parada que Abraão fez na Palestina foi em Siquém, que era um centro de negócios horreus relacionado a Harã. A cidade localizava-se na Palestina central, com boas rotas comerciais em todas as direções. Abraão agora assumiu os direitos de pastagem no território virgem da cadeia de montanhas entre Siquém e Hebrom. (Depois Jacó estendeu este limite norte até Dotã.) Somente um príncipe mercante poderia controlar uma pastagem tão extensa. Gênesis 13.2 menciona o gado juntamente com os fundos de capital de Abraão em prata e ouro. Como um bom homem de negócios seu dinheiro estava distribuído em várias empresas. Suas caravanas sempre precisavam de comida e forragem e Abraão os fornecia de seu próprio projeto agrícola (Kelso, págs. 18-21).

2. Comércio internacional. O principal vizinho comercial da Palestina no sul era o Egito, uma das grandes civilizações da antiguidade. Não é surpreendente descobrir a forte influência do comércio do Egito nos objetos encontrados nas escavações na Palestina. Até a Etiópia enviava ébano para a Palestina, e parte do marfim vinha provavelmente via Sudão, embora os elefantes estivessem na Síria no início do período bíblico.

A principal rodovia comercial deixava o Egito aproximadamente onde se localiza o moderno Canal de Suez e depois seguia ao longo da costa passando por Rafia e terminando em Gaza. Esta cidade foi a grande ponte para o Egito em toda história até a 1ª Guerra Mundial.

Outro vizinho comercial da Palestina no sul foi a Arábia. Seu comércio marítimo vinha a Eziom-Geber, no Golfo de Aqabá, e depois era carregado por caravana de camelos para o norte, até Macã. Uma das rotas de caravana terrestre da Arábia também terminava ali. O Wadi Sirhan era outra longa rota de caravana da Arábia, mas estava ao leste da Palestina, e seu comércio vinha somente pela rota comercial norte-sul em Rabate-Amom. Este comércio árabe consistia inteiramente de itens de luxo, como ouro, incenso, mirra, coral, pérolas, esmeraldas e ágatas e outras pedras preciosas. Especiarias raras e madeiras perfumadas de vários tipos da Índia também vinham via Arábia. Nos períodos intertestamentário e do NT os



O comércio no período antigo da Bíblia é tipificado por esta visão de uma caravana de camelos atravessando o Rio Eufrates, sobre uma ponte flutuante próxima a Kufa, no Iraque. © *M.P.S.*

nabateus dominavam o comércio da Arábia para a Palestina. Quanto ao comércio internacional, observe que uma peça de roupa babilônica foi incluída na lista no espólio em Jericó (Js 7.21), que era somente uma pequena fortaleza no início da história israelita.

Ao norte da Palestina estava a Síria, que não era um bom mercado para os bens palestinos, visto que ambos países produziam produtos similares. Porém a Síria e a Palestina tinham negócios comerciais, pois as dinastias de Onri e Ben-Hadade tinham quarteirões comerciais, uma na capital da outra. O fato importante é que a rota pela qual tanto o comércio mesopotâmico quanto o anatoliano ia do sul até o Egito era via Síria e Anatólia Palestina, i.e. Ásia Menor, foi uma das mais importantes fontes de metais do mundo na antiguidade. Os hititas e seus sucessores eram mineiros, fundidores e refinadores de cobre, prata e minérios de ferro. Eles também manufaturavam todos os tipos de produtos de metal. Antes da era de Davi esta área tinha o principal monopólio de ferro. O cobre era tão importante para a ilha de Chipre que seu nome significa "a ilha de cobre". Damasco era corretamente chamada de "porto para todos os povos do deserto".

A Suméria e sua sucessora, a Babilônia, eram as únicas grandes civilizações manufatureiras primitivas que competiam com o Egito. Abraão representava estes dois gigantes comerciais, pois seu pai, Terá, percorreu as rotas comerciais de Ur a Harã, sob a sombra da Anatólia, e Abraão a levou adiante, dali até o Egito com um grande escritório bancário em Damasco, sob a direção de Eliezer. A rota comercial babilônica começava no Golfo Pérsico e seguia o Rio Eufrates até as montanhas Taurus da Ásia Menor em Harã e Carquemis. A capital assíria de Nínive, no Tigre, também era um centro comercial. Ela não era um distrito manufatureiro tão grande quanto a Babilônia ao sul, mas era um ponto coletor para o comércio da Pérsia e outros locais no oriente, e também o ponto de junção para mercadorias de Urartu e outras áreas no norte. De Nínive a rota seguia as primeiras elevações de um maciço de montanhas armênias ocidentais até Harã e Carquemis.

Exatamente ao norte da Palestina e na fronteira do Mediterrâneo estava a Fenícia, cuja fronteira oriental era geralmente as Montanhas do Líbano. Os Vales Litani e Orontes eram normalmente sírios. A Fenícia, como a Inglaterra em seu apogeu, era tanto uma nação manufatureira quanto marítima. Esta foi a região que ensinou a Grécia a tornar-se manufaturadora. Os gregos obtiveram seu alfabeto copiando-o de seus professores de negócios fenícios. O principal recurso natural da Fenícia era sua floresta de cedros, cuja madeira serrada todo o mundo apreciava. A Fenícia, como o Japão antes da guerra, era uma boa imitadora e modificadora de outras culturas. Suas mercadorias iam de excelentes a medíocres. O produto internacional mais importante que ela manufaturava era o tecido tingido de púrpura. A lã era importada, mas o tecido e a tinta corante eram fenícios. Um pouco do comércio em atividade com a Fenícia ia por terra, pelo caminho das nascentes do Rio Jordão, norte do Lago Hulé e na Fenícia nas extensões superiores do Rio Litani. Alguns seguiam uma estrada ao longo do Mar Mediterrâneo, de Aco a Tiro. A maioria do comércio provavelmente viajava por mar, de um porto da Palestina a um na Fenícia. Na verdade, a maioria do fretamento por mar da Palestina era em navios fenícios. O Egito, porém, enviava provavelmente seus próprios navios à Palestina. Quando a Pérsia alcançou poder mundial, ela usou os fenícios como seus agentes marítimos. Com a queda da Pérsia os sucessores de Alexandre controlaram o comércio mediterrâneo até que Roma fez deste seu próprio mar.

Muito da manufatura do Egito era monopolizada pelo governo e era parte de seu comércio de produção, especialmente em grãos. Salomão tinha um monopólio definido em cobre. Ele também era o "mercador de cavalos" da nação, o que incluía carros de guerra (1Rs 10.28,29). Salomão e Hirão de Tiro tinham uma sociedade nas tansações comerciais no Mar Vermelho (9.26-28; 10.11-12,22). Depois Josafá planejou uma sociedade semelhante, mas os navios foram destruídos em Eziom-Geber (2Cr 20.36,37).

3. Intercâmbio nos períodos intertestamentário e NT. Os sucessores de Alexandre revolucionaram alguns dos negócios palestinos. Os gregos tornaram-se a influência dominante. Por todo o mundo, povos de muitas nacionalidades tornaram-se, de repente, gregos, adotando até mesmo novos nomes gregos. Em Marisa, na Palestina, os túmulos mostram que numa geração muitas famílias semítas mudaram seus nomes. Algumas das piores características da vida grega foram reveladas na Palestina sob o domínio dos governadores ptolemaicas e selêucidas daquela área.

Muita escravidão entre a população israelita no período do AT era simplesmente "um homem pagando uma dívida perversa trabalhando uns poucos anos para seu credor". A escravidão grega era intei-

ramente diferente. A cultura grega foi amplamente construída ao redor da escravidão; o escravo era simplesmente mercadoria, não uma pessoa. Visto que a Palestina era objeto de disputa entre os Ptolemeus e Selêucidas, os judeus eram freqüentemente tomados como escravos no despojo de guerra. Os Selêucidas foram os piores ofensores, pois eles vendiam seus prisioneiros de guerra, incluindo mulheres e crianças, a preços de barganha. Antíoco Epífanes, que tornou Jerusalém uma cidade grega pagã, estava à frente neste crime. A Palestina tinha duas culturas; a revolta dos Macabeus foi o desespero dos judeus, mas de retorno bem sucedido ao Judaísmo, embora ela fosse tingido por algumas características da cultura grega. Entretanto os líderes judeus posteriormente foram eles mesmos virtualmente gregos, no que dizia respeito a suas ações dissessem respeito. Todavia, desde o período da restauração da verdadeira adoração em Jerusalém sob os primeiros Macabeus, a Palestina tinha duas culturas — uma cultura judaica e uma judaica grega, que era melhor representada pela cidade de Jerusalém, embora Herodes o Grande tenha introduzido ali muitas características da cultura grega. A influência mais ampla da cultura grega era mais evidente nas cidades da Decápolis, na Transjordânia. Samaria era outro exemplo no oeste da Palestina, visto que ela tinha um templo dedicado ao imperador Augusto.

Não há muita informação sobre o período intertestamentário concernente ao intercâmbio de mercadorias e o comércio na Palestina. A principal melhoria foi a qualidade da fibra do linho, que, tecida em linho de primeira classe, ia para o mercado internacional. Herodes o Grande tinha grandes propriedades próximas a Jericó, onde ele produzia o bálsamo, que era uma das resinas mais caras. Os pescadores ao redor do Mar da Galiléia prosperaram e exportavam seu peixe salgado para Roma.

O intercâmbio internacional entre grupos nacionais diferentes era inevitável. Sidom negociava com a cidade palestina de Marisa; o Egito com a Filadélfia transjordaniana. A influência grega também era vista no estado real palestino. Marisa foi planejada como uma cidade grega, e a mesma planta de quarteirões foi usada na Samaria do NT. Os nabateus transportavam por intermédio de caravana de camelos muito do tráfico arábico que os egípcios despachavam via Mar Vermelho.

Quando o Mediterrâneo tornou-se propriedade romana, o comércio marítimo assumiu nova vida. Os principais portos foram expandidos para manejar o crescente comércio. Roma era abastecida, em grande parte, com o grão dos vales do Nilo e do Orontes, e norte da África.

O livro de Atos torna o leitor ciente de que o judeu era um cidadão mundial. No Pentecostes os judeus se reuniram vindos de dezesseis países:

> Somos partos, medos, elamitas e os naturais da Mesopotâmia, Judéia, Capadócia, Ponto e Ásia, da Frígia, da Panfília, do Egito e das regiões da Líbia, nas imediações de Cirene, e romanos que aqui residem, tanto judeus como prosélitos, cretenses e arábios. Como os ouvimos falar em nossas próprias línguas as grandezas de Deus? (At 2.9-11).

Quando Paulo viajou pelo mundo mediterrâneo oriental ele esteve num novo mundo comercial. Muito dele era velho; mas havia novas atrações. Paulo, por exemplo, foi um homem de navios, tanto quanto foi de estradas romanas (*veja* VIAGEM).

Paulo fez de "Antioquia, no Orontes", o centro para o evangelismo mundial. (Este era o nome completo da cidade, visto que dezesseis cidades tinham o nome Antioquia) Antioquia era a segunda cidade mais influente no mundo, embora Alexandria a excedesse em tamanho. Antioquia estava no final da estrada de todo comércio terrestre vindo da China, via Pérsia, para o Mediterrâneo, i. e., comércio da Ásia mais distante. Alexandria, por outro lado, era o ponto de embarque para todo o comércio africano, quer viesse via Rio Nilo ou Mar Vermelho. Não havia grandes portos marítimos entre estas duas cidades, mas uma abundância de portos locais, alguns dos quais Paulo usou. Antioquia fornecia principalmente o comércio de luxo, e o mundo estava tão ávido por luxo como agora. Alexandria provia tanto o mercado comum quanto o de luxo.

A cidade natal de Paulo era Tarso. Ela encontrava-se no terminal sul da melhor passagem do grande planalto anatoliano, através das escarpadas Montanhas Taurus, na parte sudeste da Ásia Menor. A ferrovia "Berlim-Bagdá" usa agora a mesma passagem. Tarso era um grande centro de negócios, visto que lá também havia um acesso direto ao Mediterrâneo. Icônio era uma das principais cidades comerciais daquele grande planalto anatoliano. É freqüentemente mencionada como "a Damasco da Turquia" por causa de seu abundante suprimento de água. Quando os turcos se tornaram os mestres do mundo oriental, eles fizeram desta sua cidade capital, e dali eles se moveram para a captura de Constantinopla.

Quando Paulo pretendeu ir a Bitínia ele estava próximo a Constantinopla, na época chamada

Bizâncio. Ela sempre foi uma grande cidade comercial, visto que dominava o tráfego no Mar Negro. A Rússia está ao norte deste mar. É possível cavalgar ao longo dos planaltos russos entre o Atlântico e o Pacífico, e apenas ocasionalmente ser interrompido por uma montanha de maior altura. Paulo sabia que este centro comercial poderia ser um centro ideal de evangelização. Ele sempre valorizou os homens de negócio e estabeleceu as principais igrejas centrais nos grandes centros comerciais (*veja* ANTIOQUIA; TESSALÔNICA; CORINTO; e ÉFESO).

Paulo desejou visitar a província romana da Ásia, mas ele teve a entrada impedida desta vez, ainda que, mais tarde, ele tenha conduzido um ministério glorioso em Éfeso. A Ásia tinha a província mais populosa do império; ainda hoje as ruínas de suas grandes cidades testificam da antiga prosperidade da área. A província era a maior área fértil da Ásia Menor e também a área mais fértil em volta do Mar Egeu. Não é de admirar que os gregos tenham amado o local e o colonizaram nos primórdios.

Tessalônica foi a próxima grande cidade comercial visitada por Paulo. Ela estava situada no extremo sul da melhor passagem entre o Vale do Danúbio e o Mediterrâneo. Uma grande quantidade do comércio passava por este local, cada civilização com finalidades diferentes. O Vale do Danúbio era tão valioso comercialmente que o imperador Trajano o incorporou ao império logo cedo, no 2º séc. d.C. Ele também conquistou os nabateus, proporcionando a Roma acesso direto ao comércio árabe.

Nos tempos de Paulo Atenas vivia de seu passado glorioso. Corinto se tornou "a" cidade da Grécia. Seu crescimento fora tão rápido e espetacular quanto a moderna cidade de São Paulo, no Brasil. Julio César reconheceu que a cidade em ruínas poderia se levantar para ser um dos maiores centros comerciais romanos. Ele foi assassinado antes que pudesse fundar a cidade, mas seu desejo foi realizado e a cidade foi nomeada em sua honra. Ela era o maior centro marítimo no Mediterrâneo (*veja* VIAGEM). Corinto também se desenvolveu rapidamente em uma importante cidade manufatureira, com a maioria dos trabalhos feito por escravos. As cartas corintianas dão a melhor descrição de uma cidade comercial no NT.

Em Corinto Paulo foi um dos "trabalhadores liberais", visto que ele era, por profissão, um fazedor de tendas, usadas nos grandes mercados locais, e também de velas usadas pelos navios que entravam nos dois portos de Corinto. Foi ali que o Cristianismo obteve seu direito legal de ser uma "religião permitida". Toda religião no Império Romano tinha de ter uma licença governamental para existir. Os judeus de Corinto tentaram persuadir Gálio, o pró-cônsul da Acaia, de que o Cristianismo era uma religião ilegal, pois ela não era o Judaísmo. Gálio rejeitou seus argumentos e então decretou que o Cristianismo era uma religião legal. Nero perseguiu a Igreja em Roma, mas fez isso para salvar sua própria influência como imperador. O século seguinte assistiu a uma extensa perseguição. Corinto demonstrou que naquela época, como agora, portos comerciais são geralmente lugares perversos; "Corintiano" se tornou o grande adjetivo da perversidade. Antioquia estava se aproximando esta desgraça. Todavia, ambas as cidades foram grandes centros da evangelização mundial.

Em Éfeso Paulo estava na cidade que, mais tarde, foi considerada a capital do império, quando o imperador estava no leste. A pregação de Paulo desafiou seriamente duas das grandes indústrias da cidade. Os fabricantes de livros de mágica queimaram suas publicações avaliadas em 50.000 peças de prata (At 19.19). Aquela soma era o equivalente ao pagamento do trabalho de um dia feito para 50.000 homens. Os fabricantes de altares de prata da deusa Artemis sofreram tamanhas perdas que provocaram um motim (19.23-41).

O livro do Apocalipse inclui as cartas às sete igrejas da província da Ásia. O evangelho saiu de Éfeso com tamanho poder de evangelização que igrejas muito fortes foram estabelecidas nas cidades adjacentes, cada uma também era um centro comercial. Laodicéia (Ap 3.18) era o maior centro bancário, mas os membros da igreja foram admoestados a "que de mim [Cristo] compres ouro refinado pelo fogo". A cidade era famosa por seus pesados casacos negros de pelo de cabra para uso no amargo inverno da Anatólia, mas a igreja foi admoestada a obter "vestes brancas". Da mesma cidade veio uma das mais famosas "patentes medicinais" da época: "colírio". Os cristãos foram avisados a procurar outro "colírio para [seus] olhos".

4. Negócios. Quando o dinheiro se tornou o principal fator no intercâmbio e no comércio, a ênfase passou a ser nos negócios, pois o denominador comum em todos os negócios é o dinheiro. No AT havia três grandes métodos de vendas: (1) a troca, (2) o peso de ouro ou prata, e (3) as moedas. A troca era o método mais comum de venda entre o povo mais pobre, embora o rei Salomão e o rei Hirão também usaram este método.

Hirão forneceu madeira de cedro e cipreste para Salomão, que, em troca, deu trigo e azeite para Hirão (1Rs 5.10,11). Estes produtos rurais eram os impostos que Salomão havia coletado, pois os tributos naqueles dias eram pagos com produtos. O fazendeiro dava trigo e óleo e vinho; o pastor dava ovelhas e cabras, etc. Cada homem pagava o imposto com o que produzia. No Reino do Sul, o governante tinha sua própria fábrica de cerâmica que fazia jarros de qualidade com o selo governamental estampado no cabo. Estes eram requeridos para uso no pagamento de impostos.

Se o comércio deve ter sucesso nos mercados internacionais, ele precisa ter um meio de troca básico, para o qual os antigos usavam o ouro e/ou prata. O primeiro era o mais valioso até que os metalúrgicos resolveram o problema da completa fundição e da refinação do minério de prata. O ouro, dessa forma, ficou em primeiro lugar. Uma outra razão para que o ouro tivesse prioridade era que os depósitos de ouro estavam se tornando raros e os mineiros se voltaram para mineração do ouro, a qual era bem cara de se trabalhar. Estes metais apareciam em vários tamanhos de argolas, barras ou outros formatos. A frase de Deuteronômio 14.25 sugere que este dinheiro estava em argolas, as quais poderiam ser colocadas juntas. Lembremos da língua de ouro que Acã descobriu em Jericó. O termo Heb. para dinheiro era prata. Caso um metal de menor valor fosse usado como dinheiro, este seria o cobre. Jóias raras e caras também serviam como dinheiro. Eles forneceram um meio pelo qual uma grande quantia de riqueza poderia ser transportada fácil e secretamente.

Os metais eram pesados; e estes atos podiam ser tanto honestos quanto desonestos. Os arqueólogos descobriram pesos com os quais eles compravam itens, e pesos com os quais eles vendiam aquela mesma compra. Esta desonestidade é mencionada em Deuteronômio 25.13. "Não terás na tua bolsa pesos diferentes, um grande e um pequeno". Em Amós 8.5 o profeta ecoa o mesmo tema e adiciona que as medidas secas eram usadas desonestamente em seus dias (cp. Dt. 25.14).

O próximo passo no dinheiro em circulação foi a moeda. Não havia apenas desonestidade no peso das barras de ouro, da prata, etc., mas havia uma grande variedade na pureza do metal, especialmente na prata. Este problema foi resolvido mediante lançamento de moedas por parte do governo, garantindo o peso e a pureza de cada moeda. Isto foi feito mediante a colocação do símbolo daquele governo (estado ou cidade) na moeda. A primeira dessas moedas mencionada na Bíblia é o dárico de ouro persa (Ed 2.69). Os persas permitiram aos exilados judeus cunharem sua própria moeda de prata na Judéia. As moedas não vieram a ocupar o lugar comum na Palestina até os dias dos ptolomeus e dos selêucidas (para mais detalhes sobre o comércio de troca, os metais e as moedas, *veja* MOEDAS).

Onde o dinheiro é usado — tanto no peso do ouro e prata como no uso de moeda — o banqueiro está presente, e o próprio dinheiro se torna uma comodidade. Não há evidência de sistema bancário no AT, mas a Mesopotâmia primitiva era bem eficiente nesse método. Durante o exílio os judeus aprenderam as técnicas do sistema bancário da Ba-



Cabeça de Ptolomeu I, reproduzida de um tetradracma de prata do período (323-283 a.C.)



Moeda de prata tetradracma de Ptolomeu I mostrando a águia sobre um raio. © *U.A.N.T.*

bilônia. Os banqueiros judeus da Babilônia foram bastante utilizados mais tarde pelos sucessores de Alexandre o Grande. O autor acredita que um bom negócio bancário foi a razão mais provável pela qual Paulo assegurou sua cidadania romana em Tarso. O exílio marca o início da principal ênfase judaica em banco e negócios em geral. Isto foi intensificado pelos negócios judaicos no período intertestamentário, os quais foram levados para Alexandria onde eles mais tarde controlaram muito dos negócios daquela cidade. Eles abriram escritórios filiais dos empreendimentos judaicos em todos os portos marítimos do Império Romano.

Nos tempos do NT os bancos cobriam todo o Império Romano, e os banqueiros eram licenciados para serem mantidos sob controle. O banqueiro, como nos dias de hoje, pegava o dinheiro depositado e pagava juros por seu uso. Jesus referiu-se a isto em sua parábola dos talentos (Mt 25.27). Uma taxa de juros comum nos dias de Jesus e de Paulo era oito por cento. O banqueiro, assim como agora, emprestava o dinheiro a juros. A referência mais antiga aos juros é Neemias 5.3ss. O povo tomava emprestado dinheiro para pagar seus impostos, assim como faz nos dias de hoje. Uma ocupação da associação bancária era a troca de dinheiro, e Cristo lidou com isso (*veja* Cambistas). Cheques eram usados como agora, letras de câmbios estavam disponíveis, i.é., alguém poderia depositar o dinheiro numa cidade e sacar em outra. Bancos interligados foram espalhados por todo o Império. Bons sistemas de depósito, entretanto, eram bem mais antigos que os bancários; eles podem ser traçados desde os sumérios, que inventaram a escrita.

Para um rápido resumo dos termos hebraicos e gregos usados no intercâmbio de mercadorias, no comércio e nos negócios, *veja* W. N. Bennett, "Trade and Commerce". HDB IV. 802B- 806B.

BIBLIOGRAFIA. G. A. Barrois, "Manuel D'Arqueologie", vol. II, 207-273 (1953); A. C. Bouquet, Everyday Life in the New Testament Times (1955).

J. L. Kelso

INTERCESSÃO. *Veja* Oração.

INTERCESSÃO DE CRISTO. A intercessão de Cristo se refere à oração oferecida por Cristo em benefício de outrem. É freqüentemente entendida como a atividade que ele exerce neste aspecto em sua glória excelsa ao lado direito do Pai. Esse aspecto de seu ministério celestial é sumamente importante e as passagens da Escritura que falam expressamente da "intercessão" de Jesus se referem a isso. Há também exemplos da intercessão de Jesus enquanto esteve na terra, sendo a mais conhecida delas João 17. Este discurso ao Pai não é exclusivamente intercessão, pois ele inclui também uma oração em benefício próprio (vv. 1,5). Mas é, num sentido mais amplo, uma oração em benefício de outros e é um indicador do conteúdo da intercessão de Jesus no céu. Não temos apenas esse exemplo, mas temos uma referência expressa a esse ministério feita por ele mesmo (Lc 22.32) e, além disso, há também o registro da declaração intercessória (23.34).

Em Romanos 8.34 e Hebreus 7.25 (cp. Is 53.12), o termo para fazer intercessão (ἐντυγχάνω) é usado em referência a Cristo. Nas duas passagens mencionadas é a intercessão oferecida no céu. Mas Jesus referiu-se a essa mesma atividade quando disse aos discípulos: "E eu rogarei ao Pai, e ele vos dará outro Consolador, a fim de que esteja para sempre convosco, o Espírito da verdade" (Jo 14.16,17; cp. Jo 16.26,27). Existem duas observações de particular relevância: (1) A intercessão é dirigida a Deus Pai. Isso é corroborado pela grande oração de intercessão em João 17 (cp. vv. 1,5,11,21,24,25), e é impressionante o número de vezes em que aparece o nome do Pai. (2) Isso indica que a oração ao Pai está intimamente relacionada ao ofício de advogado que Jesus exerce; o Espírito Santo como o *outro* Consolador (Advogado) sugere que o próprio Jesus executa essa função. Ele é o Advogado agora com o Pai (1Jo 2.1). Isso pode muito bem significar, portanto, que a intercessão envolve mais que oração; que ela envolve a defesa do caso daqueles que estão dentro do escopo da intercessão (cp. At 25.24; Rm 11.2).

O fato de Jesus defender a causa do povo de Deus e orar em benefício desse povo aponta para a economia da redenção e as diferentes funções executadas pelas pessoas da Trindade em termos desta economia. O processo de redenção ainda não está consumado e, portanto, as operações distintas das três pessoas continuam valendo. Se foi graças ao amor e à sabedoria supremos que o Pai enviou seu Filho a este mundo a fim de redimir seu povo, é graças ao mesmo amor e sabedoria que o Pai age agora na realização progressiva de seu conselho salvador através de uma mediação que o Filho exerce em intercessão.

Naqueles contextos em que a intercessão celestial é mencionada há um indicador do tipo de

intercessão que Jesus oferece. Em Romanos 8.34 o contexto é aquele no qual os crentes encontram-se desafiados por seus adversários, e o apóstolo providencia a resposta para qualquer fardo que recaia sobre eles. A intercessão está coordenada com a morte, a ressurreição e a glória excelsa de Cristo como aquilo que garante a segurança do povo de Deus. A intercessão ativa e permanente de Cristo está ligada pelos laços que unem esse povo a Cristo. A intercessão é feita com o propósito de assegurar aos crentes que o Senhor exaltado se importa incessantemente com os conflitos e provações que os preocupam, e o faz por meio da oração em benefício deles. Conseqüentemente eles serão mais que vencedores nos conflitos que travarem com seus adversários. É intercessão dirigida para cada necessidade de seu conflito.

A intercessão de Cristo é mencionada como aquilo que garante a salvação até o último grau (Hb 7.25). Essa salvação é abrangente; é uma salvação completa e perfeita. A intercessão, portanto, traz em seu escopo tudo o que é necessário para a salvação em sua consumada perfeição; é uma interposição que vai ao encontro de cada necessidade do crente. Nenhuma graça é concedida, nenhuma necessidade é atendida sem a intercessão de Cristo e ela é a garantia de toda graça.

A intercessão deve ser construída tendo como base e procedência a expiação consumada de Jesus. Nas duas passagens mencionadas acima essa dependência está claramente implícita. "Pois é Cristo quem morreu... e também intercede por nós" (Rm 8.34). Tanto o contexto que precede Hebreus 7.25 quanto o que vem depois dele estão repletos de referências à identidade sumo sacerdotal e ao sacrifício de Cristo. A intercessão deve, portanto, ser vista especificamente como uma fase da função sumo sacerdotal de Cristo. Essa mesma relação é indicada em 1 de João 2.1,2. Como na propiciação sacerdotal, a noção de que o Pai é induzido à clemência não tem cabimento. A intercessão é um aspecto daquela provisão que Deus o Pai, em amor, fez para concluir seu desígnio redentor.

BIBLIOGRAFIA. J. Calvin, *Institutes*, III, xx. 17-20. W. Symington, *On the Atonement and Intercession of Jesus Christ* (1839), 239-281. J. Murray, *The Heavenly Priestly Activity of Christ* (1958); J. G. S. S. Thomson, *The Praying Christ* (1959).

J. MURRAY

INTERPRETAÇÃO. A reprodução correta dos pensamentos de outrem (seja um escritor ou um orador), geralmente elaborados em uma outra língua, tem sido chamada de interpretação. Quando aplicado à Bíblia o termo usado é "hermenêutica", termo este que aparece pela primeira vez na obra de J. C. Dannhaur no séc. 17 (do verbo grego *hermeneuein*, "expressar", "explicar," "traduzir" e "interpretar").

I. Interpretação bíblica
   A. Natureza
   B. Método
   C. Meios

II. História da interpretação bíblica
   A. Pré-cristã
      1. Literalismo judaico
      2. Alegorismo judaico
   B. Jesus como intérprete
      1. Relação com os rabinos
      2. O conceito do AT
      3. Conhecimento do AT
      4. Interpretação do AT
   C. Interpretação apostólica
      1. Relação com os rabinos
      2. Reverência ao AT
   D. Interpretação patrística
      1. Testemunho de 2 Pedro
      2. Epístola de Barnabé
      3. Marcião, o herege
      4. Irineu
      5. Orígenes
      6. Agostinho
   E. Medieval
      1. Sujeição aos escritores patrísticos
      2. Escolasticismo
      3. Misticismo
   F. Reforma
      1. Lutero
      2. Melancthon
      3. Calvino
   G. Interpretação moderna
      1. Crítica histórica
      2. Karl Barth
      3. Rudolph Bultmann
      4. Oscar Cullmann

III. Princípios de interpretação bíblica
   A. Etimologia das palavras
   B. Sintaxe
   C. Contexto
   D. Histórico
   E. Analogia da Escritura
   F. Procedimento correto

I. Interpretação bíblica

O objetivo da interpretação é a descoberta dos processos e significados do pensamento do escritor, ou escritores, dos livros da Bíblia. O desígnio final é levar esse significado aos contemporâneos do intérprete. O material da Bíblia, escrito entre 2000 e 3500 anos atrás, constitui um problema especial para o intérprete moderno porque foi formulado em ambientes e línguas consideravelmente diferentes dos que predominaram no mundo moderno.

A. Natureza. A interpretação bíblica possui uma natureza dupla: (1) o problema da língua, e (2) o significado teológico do material. A descoberta do verdadeiro significado de todas as palavras e termos existentes em uma determinada passagem da Bíblia é o ponto de partida para a interpretação. Trata-se essencialmente de uma interpretação da linguagem, o que inclui considerações como definição de palavras, análise contextual, tipos e formas literárias, analogia histórica e características sintáticas. Além disso, o material bíblico é de tal natureza que exige um cuidado especial. A doutrina da inspiração faz com que o intérprete bíblico leve em consideração o caráter fundamental da Escritura. Isso torna necessário o reconhecimento do significado teológico da Escritura, que reside na revelação de Deus, algo que não é encontrado em nenhuma outra literatura. O caráter extraordinário da Escritura transcende a análise comum e usual dos materiais não-Bíblicos.

B. Método. A linguagem da Bíblia é uma linguagem humana e, como tal, está sujeita aos mesmos princípios e leis que governam a interpretação de qualquer livro ou escrito que não a Bíblia. Se a linguagem da Bíblia não fosse verdadeiramente humana e não estivesse sujeita às regras normais da comunicação humana, não haveria base para o ser humano interpretar ou chegar até o seu significado por meio de qualquer conhecimento confiável. Uma vez que os livros da Bíblia estão registrados em linguagem humana, eles devem ser tratados de acordo com a estrutura, forma e relações literárias como qualquer outro livro ou escrito. Em 1860, "Essays and Reviews" introduziu o hoje famoso axioma de Benjamin Jowett: "Interprete a Bíblia como qualquer outro livro". Jowett tinha em mente o significado das palavras, a leitura correta do texto, etc., mas infelizmente, sua máxima foi interpretada por muitos desta forma: "assim como qualquer outro livro, pois não há nada de especial na Bíblia". Existem pressupostos legítimos que devem ser considerados em relação à Escritura que não podem ser considerados em relação a outros livros. Pelo fato de a Bíblia ter, em última instância, Deus como seu autor, deve-se esperar que seu conteúdo traga verdadeira e fiel relação com este fato. A própria Escritura oferece a melhor compreensão de como ela deve ser interpretada — à luz de seu caráter inspirado. Para aquele que alega que não é legítimo um intérprete atribuir qualquer pressuposto à Bíblia, devemos lembrar que é natural que cada intérprete venha com uma pressuposição. A questão é: Que pressuposto? A Bíblia é a Palavra de Deus ou a palavra de homens? O problema teológico da interpretação é em grande parte resultado dos estudos modernos no que dizem respeito à mudança de atitude dos eruditos em relação a doutrina da inspiração e da revelação.

C. Meios. O intérprete evangélico não se atreve a negligenciar a história em qualquer uma de suas relações com o problema de traçar o verdadeiro significado de um texto bíblico. Na verdade, o conhecimento da história fortalece a mão do intérprete, que aceita Deus como o autor supremo da história. Todo procedimento envolvido no método crítico-histórico de interpretação deveria chamar a atenção do intérprete: a crítica textual, a crítica literária, a crítica da religião comparada, crítica histórica, etc. Além disso tudo, contudo, o Espírito Santo deve ser reconhecido como o único intérprete infalível da Palavra de Deus. A mente do Senhor conforme dada ao intérprete por meio do ministério do Espírito é uma necessidade absoluta para a interpretação da Escritura. A Bíblia não é apenas um livro especial, mas seu intérprete fiel deve ser uma pessoal especial.

II. História da Interpretação Bíblica

Anterior a qualquer interpretação da Bíblia que possa ser chamada de cristã, existem aproximadamente 400 anos de interpretação judaica do AT. Talvez Esdras (450 a.C.) tenha sido o primeiro a se empenhar em uma interpretação definida e sistemática da lei. Ele foi fundador desta classe dentro do judaísmo, que seria conhecida posteriormente como escribas, que se dedicava à exposição do significado da lei.

A. A interpretação pré-cristã. Além da ênfase de Esdras na observância da lei, cresceu uma formulação da lei oral, uma interpretação

da lei de Moisés, interpretação esta que, por ser legalista e fantasiosa como era, criou uma barreira em torno da lei, tornando impossível para os escribas do período neotestamentário interpretar o AT corretamente.

1. *Literalismo judaico.* O AT foi dissecado pelos escribas em palavras e frases separadas, às quais o estabelecimento do significado não levava em consideração a história, o espírito e nem o contexto do material que estava sendo interpretado. No século anterior ao NT, três líderes rabínicos se destacaram. Hillel, nascido na Babilônia e vindo para Jerusalém ainda jovem, foi quem exerceu a maior influência sobre sua geração e as seguintes. É creditado a ele a fundação do sistema talmúdico, que procurou organizar a confusa massa de regulamentações que criou a tradição oral. Hillel esboçou sete leis de interpretação, as quais exerceram influência durante gerações.

A primeira regra de Hillel ficou conhecia como a regra do "leve" e do "pesado", e era simplesmente uma aplicação do conhecido argumento de se ir "do menor para o maior" (*para ilustração, veja* Nm 12.14). A segunda regra tratava de uma relação inferida entre dois assuntos a partir de expressões idênticas de referência. Por exemplo, estava escrito que tanto o sacrifício do Sábado quanto o da Páscoa deviam ser "em seu tempo determinado", e se isso significava que o sacrifício "diário" deveria ser oferecido no sábado, então o sacrifício da Páscoa deveria também ser oferecido no sábado. A terceira regra era a "ampliação do especial para o geral", como o trabalho necessário no sábado tornou-se autorizado em qualquer dia santo. A quarta regra era a explicação de duas passagens por uma terceira. A quinta regra permitia traçar, a partir de uma situação geral, uma inferência que regia situações particulares. A sexta regra era a explicação de uma passagem a partir da analogia com outras passagens (*veja* Mt 12.5, e a analogia de Davi e os pães da proposição). A sétima regra era uma aplicação de inferências a partir de passagens que eram evidentes por si só. Nas mãos dos escribas essas regras simples acabaram servindo de base para muita interpretação não comprovadas.

Shammai foi o segundo rabino em importância, rival de Hillel e um formalista na escola radical do legalismo judaico. Uma desconsideração total pelo verdadeiro espírito da lei levou a ele e os seus seguidores a uma escravidão cega do sentido literal. Diz-se que seu formalismo o levou a fazer com que seu neto pequeno quase morresse de inanição na tentativa de fazê-lo jejuar para o Grande Dia da Expiação. Na Festa dos Tabernáculos, ele insistiu que a tenda requerida para a ocasião fosse construída sobre a cama de sua filha que estava em trabalho de parto.

Gamaliel, neto de Hillel e o último dos três grandes rabinos, é de especial interesse por ter sido mestre de Paulo. Parece que ele era tolerante em sua interpretação da lei, devido ao fato de que estudou e ensinou literatura grega e advogava os direitos e privilégios dos gentios.

Ainda na época do NT, os rabinos transmitiam todos os seus ensinamentos oralmente, mas na tradição oral havia vários métodos de interpretação que foram preservados nos códigos mais tarde redigidos (c. 3º séc. d.C.). A *Mishna* foi a primeira coleção de interpretação oral comprometida com a escrita. A *Mishna* consistia em uma elaboração oral da lei de Moisés, tratando de sua aplicação, chamada Halachah, e um comentário exortativo e ilustrativo chamado Haggadah, que lidava com o material bíblico da Halachah. O resultado da Haggadah foi o Midrashim, que consistia em um comentário sobre determinadas partes selecionadas do Livro do Êxodo (*Mekilta*), um comentário sobre Levítico (*Siphra*), e um comentário sobre partes selecionadas do livro de Números e de todo o Deuteronômio (*Siphri*). A Halachah apareceu no Talmude combinada com a Haggadah como uma interpretação da *Mishna*. O Gemara era um termo geral para os comentários rabínicos sobre a *Mishna*.

2. *Alegorismo judaico.* A Alexandria, no Egito, foi o centro da interpretação alegórica judaica. Embora alguma alegoria fosse encontrada nas exegeses palestinas conhecidas como Haggadah, ou interpretação midrashica, o ambiente filosófico de Alexandria era propício para o seu desenvolvimento completo; foi lá que os rabinos judeus foram equipados para fazer uma exposição filosófica do AT. O mais antigo expoente judaico da abordagem alegórica que se conhece foi Aristóbolo, um famoso professor no judaísmo de Alexandria. Foi o primeiro a propor que os filósofos e poetas gregos baseavam suas idéias em uma tradução da lei de Moisés em grego, a qual Aristóbolo acreditava fortemente ser anterior a LXX. Filo foi o representante mais importante dessa escola; ele realizou o esforço supremo de harmonizar as instituições e idéias do judaísmo com a cultura helenista. Ele ensinou que toda a Escritura continha um significado duplo - literal e alegórico, que correspondia ao corpo e à alma

do homem. Como se julgava ser a alma mais importante do que o corpo, o significado alegórico da Escritura era mais importante do que o seu significado literal. A título de exemplo, em seu comentário sobre Gênesis 2.10-14, Filo atribuiu a cada um dos quatro rios do Éden uma virtude: prudência, temperança, coragem e justiça. De forma semelhante, a principal fonte da qual os quatro rios derivavam representava a bondade, a qual se julgava ser a virtude fundamental. Filo ocupou-se quase que exclusivamente com o Pentateuco.

B. Jesus como intérprete. Jesus nunca proferiu qualquer crítica sobre o AT como o registro da revelação divina. Ele, assim como as pessoas de sua época, acreditava no caráter elevado das Sagradas Escrituras.

1. *Relação com os rabinos.* Jesus não era um rabino conforme a tradição dos judeus, sobretudo no que dizia respeito à interpretação do AT. A familiaridade que ele tinha com a interpretação dada pelos rabinos, tanto no que se refere ao método quanto ao conteúdo, aparece de maneira evidente no NT. Em vez de seguir os métodos rabínicos, ele protestou contra eles. Embora nunca tenha freqüentado uma escola rabínica, ele sabia exatamente o que os rabinos declaravam ser os principais mandamentos (Mt 22.37-39). Jesus era, de fato, muito mais religioso e ético em suas interpretações do que o eram as escolas rabínicas, como são conhecidas através da literatura rabínica. Ele viu um problema em relação ao primeiro versículo do Salmo 110, o qual os rabinos não haviam detectado e eram incapazes de explicar (Mt 22.41-45). Em outra ocasião, Jesus lembrou a seus concidadãos que o AT revelou o grande princípio de que Deus não honrava pessoas, mencionando o ministério de Elias para a mulher de Sidom e de Eliseu para o siro Naamã (Lc 4.25-27). Isso era incômodo aos rabinos. Quando os fariseus lançaram sobre ele a acusação de que seus discípulos semeavam e colhiam no sábado, ele citou o caso de Davi que comeu o "pão da proposição". Ele freqüentemente descrevia os fariseus e seus seguidores com as seguintes palavras: "Ouvi, ouvi e não entendais; vede, vede, mas não percebais" (Is 6.9).

2. *O conceito do AT.* O ensinamento de Jesus não continha uma doutrina formulada da inspiração, mas ele obviamente sustentava que o AT possuía autoridade divina (Mt 5.18; Lc 16.17). Pelo menos em uma afirmação direta, ele atribuiu as palavras de Davi ao Espírito Santo (Mc 12.36). O uso que Jesus fazia do AT também serve para comprovar a consideração que tinha pelo AT. Ele confirmou a validade histórica daquelas Escrituras dos judeus ao afirmar que os documentos do AT eram registros históricos confiáveis. Ele nunca levantou uma dúvida sequer sobre a realidade histórica de qualquer acontecimento do AT, mas assumiu a verdade de cada uma das referências ao AT que fez. O interesse total e exclusivo estava nos valores espirituais do AT; ele não deve ser visto como um crítico bíblico, mas como alguém que via nas Escrituras os desígnios redentores de Deus para a raça humana.

3. *Conhecimento do AT.* Existem apenas 36 citações diretas do AT feitas por Jesus que estão registradas nos evangelhos. No entanto, ele freqüentemente combinava a terminologia do AT em seu próprio ensino. Quando recorria ao AT, fazia-o mais com o propósito de reforçar seus ensinamentos por meio de uma ilustração prática. O conhecimento que Jesus tinha do AT era amplo e minucioso, e ele começou a adquiri-lo, sem dúvida alguma, quando ainda era criança em Nazaré. Ele adquiriu este conhecimento através de seus pais devotos e de uma escola sinagoga que ele freqüentou por aproximadamente seis anos. Durante dezoito anos, tempo em que trabalhou como carpinteiro em Nazaré, estudou a mensagem dos profetas de Israel e refletiu acerca de sua própria relação com aquela mensagem.

4. *Interpretação do AT.* Jesus era, na maior parte, a origem autoritativa de seus próprios ensinamentos. Ele não recorria a nenhuma autoridade mais elevada do que ele próprio: "porque os ensinava como quem tem autoridade e não como os escribas" (Mc 1.22). Jesus deu uma solução completamente nova para o problema fundamental do significado do AT. Lucas escreveu: "expunha-lhes o que a seu respeito constava em todas as Escrituras" (Lc 24.27). O que havia de original na interpretação que Jesus fazia não era uma espécie de novo discernimento intelectual, mas a ocorrência de um evento. Com a intervenção de Deus na cena humana por meio dele mesmo, Jesus encontrou a transição da figura e da imagem do AT para a realidade e a atualidade registradas no NT. O princípio fundamentalmente novo introduzido pelo evento Cristo era que a distinção não devia mais ser feita entre um texto e seu verdadeiro significado, mas, ao invés disso, uma relação foi introduzida entre o significado de um texto e os fatos histórí-

cos da vida e do ministério de Jesus como ele se apropriou daqueles textos para si próprio.

C. Interpretação apostólica. Os métodos empregados pelos escritores do NT para interpretarem o AT tem sido motivos de muito debate. Estudiosos liberais tratam o problema relacionado com esse assunto de tal forma que tiram o crédito da doutrina da inspiração. Estudiosos conservadores, por outro lado, ora negam, ora ignoram as dificuldades levantadas pelo uso do AT no NT, em uma suposta defesa desta doutrina. Existe uma diferença inegável entre a interpretação que Jesus fez do AT e a dos escritores do NT. Como observado anteriormente, Jesus transcendia de forma magistral os métodos de interpretação comuns em sua época. Ele permaneceu independente da maneira que os rabinos abordavam as Escrituras de forma extraordinária. Os escritores do NT, contudo, expõem sua origem judaica ao interpretarem o AT; mas deve-se insistir que, embora seus métodos de interpretação sejam os métodos da época, eles não perdem de vista a mensagem do AT. Os escritores do NT sempre viam a mensagem do AT pelo prisma do evento Cristo. Era uma reinterpretação do AT pelos métodos normalmente em uso — mas com uma importância diferente, em virtude da centralidade dos fatos da vida, morte e ressurreição de Jesus em suas próprias experiências.

1. *Relação com os rabinos.* Geralmente, a interpretação dos escritores do NT era do tipo praticado pelos rabinos, embora se deva ressaltar que os extremos do rabinismo não foram trazidos para o NT. A inspiração não separou os escritores do NT de sua formação, mas guardou sua mensagem. Embora Paulo fosse provavelmente o único contribuinte ao NT que passara pelo treinamento rabínico formal, é muito provável que todos os outros estiveram sob a influência do método rabínico na sinagoga, com a possível exceção de Lucas, que pode ter sido um gentio. Suas vidas religiosas foram dominadas pelos rabinos, e não é estranho que seus métodos de interpretação fossem basicamente rabínicos. Algumas vezes, o extremo liberalismo dos rabinos fica evidente (Gl 3.16; Hb 2.11ss.). A negligência dos rabinos em relação ao contexto e pano de fundo histórico na interpretação também aparece no NT (Rm 9.25). Devemos repetir que embora Paulo desconsiderasse a intenção fundamental de Oséias na passagem acima, o apóstolo não abusou de forma alguma do espírito essencial da passagem; por meio de Cristo, uma nova luz foi projetada sobre as páginas do AT. Um exemplo excelente da interpretação alegórica dos rabinos encontra-se em Gálatas 4.21-31. Mais uma vez, devemos nos lembrar, contudo, que Paulo nunca insinuou que a história de Agar e Sara não fosse uma história literal; ele apenas encontrou nela um paralelo entre ele mesmo e os judaizantes sobre a questão da liberdade cristã como oposta ao legalismo judeu. A alegoria de Paulo não implicava que houvesse alguma coisa de falso no registro do AT. O intérprete moderno não pode esperar encontrar princípios modernos de interpretação em uso pelos escritores do NT; nem pode justificar o uso não-crítico dos métodos rabínicos de interpretação do 1º séc. d.C. nos tempos modernos.

2. *Reverência ao AT.* Os escritores do NT aceitavam sem questionar a inspiração e autoridade do AT. Muitas vezes bastava para o escritor de uma passagem do NT como prova uma simples afirmação encontrada no texto do AT. Para o leitor moderno parece que nada foi provado, mas para o escritor do NT bastava uma simples palavra do AT sobre o assunto em questão (Rm 3.10-19; 9:14-18; Hb 1.5-13, etc.). Sem dúvida alguma, os escritores do NT assumiam a postura de que "nem um i ou um til jamais passará da Lei, até que tudo se cumpra" (Mt 5.18).

Os escritores do NT estavam especialmente envolvidos com as profecias messiânicas do AT. Eles acreditavam que necessariamente todas essas profecias se realizavam em Jesus. Conseqüentemente, parece que eles consideravam muitos incidentes como tendo acontecido primeiramente para a realização de alguma profecia (Jo 12.37-41). Esses escritores voltaram especial atenção para encontrar no AT alguma alusão a Cristo. Sem dúvida alguma isso era um reflexo de sua época, e é muito provável que muitas outras passagens messiânicas no AT foram utilizadas pelos primeiros cristãos que nunca se orientaram pelo NT. O fato de que Mateus viu em Oséias 11.1, "e do Egito chamei o meu filho" uma referência à morada provisória de Cristo ainda infante no Egito (Mt 2.15), é um exemplo excelente desse tipo de interpretação. Em virtude do evento Cristo, para os escritores do NT, projetou-se uma nova luz sobre a página sagrada. Para eles, a verdade essencial e fundamental do AT era uma verdade messiânica, a qual eles viram realizar-se em Cristo.

D. A interpretação patrística. Os escritores patrísticos consideravam o AT como inspirado e autoritário de uma maneira muito parecida com a dos escritores do NT. O que houve de novo

nos escritores patrísticos foi que eles entendiam os escritos do NT como revelação, como textos que exerciam cada vez mais influência e tinham de ser colecionados em um cânon autoritário, de maneira que fossem superiores ao texto do AT. No começo, os escritores patrísticos se preocuparam com o AT (Clemente de Roma fez 149 citações do AT e nenhuma do NT), mas acabaram por fim a colocar ênfase principal sobre o NT (Inácio utilizou-se com freqüência do NT e pouco do AT).

1. *Testemunho de 2 Pedro.* Essa obra tratou do problema da interpretação bíblica e talvez tenha sido o livro mais antigo a encarar o problema da interpretação dos materiais que mais tarde seriam canonizados como NT. O autor de 2 Pedro estava ciente daqueles que distorciam o conteúdo das cartas de Paulo (2Pe 3.15s.), e se defrontou com certos críticos que perguntavam, "Onde está a promessa da sua vinda?" (2Pe 3.4). Em uma passagem lê-se: "nenhuma profecia da Escritura provém de particular elucidação" (2Pe 1.20). Aqueles que têm defendido a autoridade eclesiástica usam esse versículo para ensinar que a igreja, não o indivíduo, é o agente apropriado de interpretação da Bíblia. Outros entendem que o significado do versículo é o de que nenhuma passagem profética pode ser interpretada à parte de outras passagens semelhantes. Com toda probabilidade, o significado correto do versículo não tem relação alguma com interpretação; mas vê o versículo somente como uma ênfase sobre a origem divina da profecia. O autor esclareceu o significado na afirmação seguinte (1.21) quando indica enfaticamente que os profetas foram inspirados pelo Espírito Santo. Pedro foi claro ao indicar que a doutrina da inspiração não significava que a Escritura era fácil de ser entendida. De fato, Pedro afirma que os próprios profetas estavam intrigados por aquilo que escreviam (1Pe 1.10ss.), e que Paulo escreveu algumas coisas difíceis de serem interpretadas (2Pe 3.16). A Segunda Epístola de Pedro parece representar uma época em que a esperança escatológica estava sendo questionada e que Paulo era tido como um dos autores das Escrituras. A expressão "as demais Escrituras" (2Pe 3.16) indicaria que as epístolas paulinas viriam a ser consideradas como Escritura. O AT certamente era considerado Escritura, e os evangelhos e as epístolas de Paulo eram também considerados Escrituras.

2. *Epístola de Barnabé.* Essa carta contêm 119 citações do AT e cinco da Apócrifa. Há 21 referências ao NT (principalmente de Paulo e dos evangelhos sinóticos). A Epístola de Barnabé indica que o AT tem significado apenas quando entendido à luz dos evangelhos. Este autor se deixou absorver por uma tipologia extrema. A história não tem significado para ele; a aliança de Deus foi desde sempre com os cristãos. De fato, sua atitude em relação ao AT não esta distante da dos gnósticos. Em tudo ele tem de encontrar Cristo, de forma que a tipologia é o seu princípio básico de interpretação. O conhecido exemplo dos 318 servos de Abraão ilustra sua metodologia. Ao combinar duas passagens distintas, ele chega à conclusão de que o número de servos de Abraão era 318, que era representado pelo valor numérico das letras TIH. Ele diz que "T" representa a cruz, e que "IH" representa Jesus (as duas primeiras letras do nome de Jesus em grego [ΙΗΣΟΥΣ]). Esse é o mistério que Abraão pretende transmitir pelo número de seus servos (Epístola de Barnabé 9.8). A Epístola de Barnabé também representa a primeira tentativa cristã de explicar o puro e o impuro das leis judaicas de alimentação, incluindo uma referência à hiena, a qual era proibida como alimento por se tratar de um animal que mudava de sexo, revelando com isso que os homens não devem ser nem adúlteros nem homossexuais. Ele foi também o primeiro escritor cristão a basear a idade do mundo de um total de seis mil anos nos seis dias da criação, seguindo a afirmação do salmista de que "um dia para o Senhor é como mil anos". Apesar dessa interpretação fantástica, a Epístola de Barnabé foi tida em alta estima pela igreja primitiva e disputou um lugar no cânon.

3. *Marcião, o herege.* Marcião rejeitou o AT e a maior parte do NT (com exceção de uma versão editada de Lucas e dez cartas expurgadas das epístolas paulinas), e seus conceitos negativos forçaram a Igreja a decidir sobre o cânon da Escritura. A postura de Marcião em relação ao AT era completamente dualista; ele postulava dois deuses — o Deus do AT, conhecido por sua justiça e leis, e o Deus do NT, conhecido por sua bondade e misericórdia. Marcião também insistia em uma interpretação literal do AT para justificar sua rejeição dele como Escritura cristã, indicando isso por meio do literalismo e não aceitando que a tipologia apagasse esse caráter. Jesus, ele acreditava, destruira os profetas e a lei. No que dizia respeito ao NT, Marcião manipulava-o como queria, considerando como "interpolações" aquelas passagens que não se adequavam às suas idéias. Ao restante, ele aplicava uma interpretação literal.

Contudo, deve-se dizer em favor de Marcião que ele enfatizou a renovação radical do cristianismo em uma época em que muitos se esqueceram dessa diferença única ; por outro lado, ele falhou gravemente ao procurar retirar da mensagem cristã a herança histórica que ela recebera do judaísmo.

4. *Irineu.* Ninguém do período patrístico contribuiu mais para determinar o pensamento cristão durante os séculos seguintes do que Irineu, bispo de Lugdunum, na Gália (c. 177-197 d.C.). Ele não tratou a mensagem cristã de acordo com a linha da filosofia, mas dedicou-se exclusivamente à exposição da Bíblia. Ele era, sobretudo, um teólogo bíblico que procurava utilizar a Escritura da maneira mais abrangente possível. Foi o primeiro a utilizar citações de praticamente todo o NT e a citar amplamente o AT também. Afirma-se que, no que diz respeito à interpretação bíblica, ele preservou o melhor daquilo que havia antes e antecipou, pelo menos de forma embrionária, quase tudo o que viria em seguida com Orígenes e Agostinho, e talvez até mesmo com Lutero e Calvino.

Os princípios de Irineu foram orientados sobretudo por sua doutrina da inspiração. Ele se referia às Escrituras como "perfeitas", "ditadas pela Palavra de Deus e seu Espírito", e como uma "dádiva de Deus". Para ele, o fundamento da interpretação era o reconhecimento de que Cristo era o cerne da Escritura. A Escritura é sobre o Salvador, e toda Escritura deve ser considerada em sua natureza redentora. A única maneira de entender o AT é sob a luz da vinda do Salvador. A unidade entre os dois Testamentos é o Salvador. Ambos os Testamentos têm Deus como seu único autor. A harmonia da Escritura e o reconhecimento dela como seu próprio intérprete foram dois princípios de interpretação relacionados que se desenvolveram a partir da convicção que Irineu tinha da unidade da Bíblia. Ele acreditava que cada parte da Escritura tinha seu lugar apropriado e que nada havia nela por acidente. O princípio de que a Escritura era seu próprio e melhor intérprete advém, da mesma maneira, da crença que ele tinha na unidade da Escritura. Ele ressaltava que as passagens obscuras deveriam ser esclarecidas através da solicitação e da comparação destas com passagens que eram entendidas, às quais se deveria sempre recorrer. Ele, contudo, não abandonou o método alegórico totalmente. Ele aplicava interpretações místicas à Escritura e buscava significados mais profundos e ocultos na Bíblia. Irineu foi acusado por alguns de permitir que a tradição fosse decisiva em algumas de suas decisões a respeito da Escritura; mas, sem dúvida, ele enfatizou a regra de fé que estava conservada na herança do cristianismo. Não se pode demonstrar, contudo, que ele tenha alguma vez tomado a tradição como a última instância em questões referentes à interpretação, colocando-a acima da própria Escritura.

5. *Orígenes.* Em um certo sentido, Orígenes foi o primeiro teólogo "sistemático" do cristianismo, empregando a Bíblia inteira como base para os seus ensinamentos; e ele também pode merecer o título de primeiro estudioso cristão a se apegar de maneira séria à crítica textual. O interesse que tinha na exegese advinha de sua preocupação com o texto. Tem-se afirmado que ele realizou mais obras de exegese do que qualquer outro estudioso até a Reforma. O problema de Orígenes era a sua tendência filosófica. O interesse mantido por ele na filosofia levava-o constantemente a expressar com alegorismo extremo o que ele considerava como ensinamento cristão ortodoxo. Orígenes não se dedicou à regra de fé como os seus predecessores, mas contava mais com sua erudição e inteligência pessoais. Orígenes foi aluno e sucessor de Clemente na escola catequética de Alexandria, e de Clemente ele adquiriu sua teoria do significado tríplice da Escritura, que seria semelhante aos três aspectos da personalidade como Orígenes a entendia: corpo, alma e espírito. O significado literal da Escritura correspondia ao corpo; a moral à alma, e o significado espiritual pertencia ao espírito. Na prática, essa simplificação reduziu a apenas uma dupla distinção, uma vez que a tênue diferença entre o moral e o espiritual era quase impossível de ser mantida. No que diz respeito ao valor, como o espírito de um homem vale mais do que o corpo, então o significado espiritual da Escritura vale mais do que o literal. Dessa forma, a finalidade da Escritura residia mais na revelação de verdades intelectuais do que na intervenção divina na história. Orígenes era contrário à interpretação literal pois ele a identificava com o entendimento limitado das pessoas simples e sem instrução, que não poderiam distinguir entre parábolas, alegorias e metáforas na Escritura, e além do mais, insistirem que cada sílaba fosse literalmente verdadeira. Orígenes buscou fixar o significado espiritual da Escritura por meio do método alegórico de interpretação. Sua influência na interpretação subseqüente foi considerável, tanto negativa quanto positivamente. Ele foi atacado pela escola exegética de Antioquia, por Jerônimo e também por Agostinho. Seus próprios alunos, contudo, deram prosseguimento à sua obra; e na igreja grega, os pontos de vista de Orígenes

foram publicados por Basílio o Grande e Gregório de Nazianzo. Ele influenciou, de maneira indireta, os alegoristas medievais dos séculos seguintes.

6. *Agostinho.* Durante mil anos Agostinho dominou a teologia cristã do Ocidente. Enquanto Orígenes esteve interessado especificamente nos meios e métodos de interpretação, Agostinho, seu sucessor em influência, era antes de tudo um teólogo e um teólogo bíblico comparável a Irineu. Agostinho aceitava a inspiração da Escritura sem reservas, e se tornou famosa a sua máxima de que a Bíblia era uma "narrativa do passado, uma profecia do futuro e uma descrição do presente". A contribuição primordial de Agostinho à interpretação foi o fato de ressaltar a fé como necessária para o entendimento. Ele ensinou que o entendimento da Escritura era a recompensa da fé e estava em proporção direta à fé dos intérpretes. Ele não eliminou a razão humana da interpretação, mas ela, a razão, era sobretudo necessária aos descrentes, para fazê-los entender e crer. Para os crentes, a questão era outra: o entendimento e o discernimento da Escritura vinha como resultado da fé.

O ensino de Agostinho incluía uma espécie de autoridade dúpla para a interpretação: primeiro de tudo, era necessário crer na Escritura, e em segundo lugar, a tradição da Igreja servia de árbitro e de medida para determinar a precisão dessa crença. Para ele, a tradição da igreja era a autoridade final, e a principal função da Escritura era servir de fundamento para o credo da igreja.

E. Interpretação medieval. Durante o período medieval (o período que vai de Agostinho até a Reforma), o estudo da Bíblia esteve restrito quase que inteiramente aos mosteiros e consistia, principalmente na recitação de textos e cópia dos manuscritos bíblicos. A interpretação medieval não pode ser entendida se for deixado de lado o reconhecimento da predominância do analfabetismo, tanto entre os membros do clero quanto entre os membros das congregações, pois praticamente não existia educação pública. Durante essa época, o direito de declarar o significado da Escritura fora fixado em Roma. A interpretação bíblica que havia se desenvolvido tinha apenas um objetivo, promulgar e sustentar os dogmas da Igreja Romana.

1. *A sujeição aos escritores patrísticos.* A tradição era a chave para a interpretação bíblica no período medieval. Toda interpretação tinha de se adequar à tradição, e a tradição era a herança do período patrístico. Foi sobretudo o ensinamento da tradição latina, à luz da Igreja Romana, que tornou esse período uma época de despotismo religioso. O intérprete procurava manter-se em harmonia com os escritores patrísticos, e se esforçava no sentido de construir um alicerce sob os dogmas Romanos. Os comentários desse período eram, em primeiro lugar, a coleção dos comentários patrísticos, elaborados de forma semelhante à dos rabinos na época do NT. O significado literal da Bíblia caiu na insignificância durante este período.

2. *Escolasticismo.* No começo do segundo milênio da Era Cristã, por volta do ano 1000 d.C., ocorreu um despertar intelectual na religião que profetizou a Renascença. Esse movimento estava encerrado no interior das rígidas fronteiras do dogmatismo tradicional e produziu uma filosofia religiosa dedutiva com alguma dependência dos princípios filosóficos gregos — um movimento que veio a ser conhecido como Escolasticismo. Na verdade, tratava-se simplesmente de uma remodelação da tradição e interpretação feita para continuar em conformidade com os ensinamentos patrísticos. O escolasticismo dependeu quase que exclusivamente do método alegórico de interpretação, mas, além disso, perverteu a verdade da Escritura pela aplicação dos métodos dialéticos da filosofia grega. Não se reconhecia a importância das línguas originais dos textos bíblicos, e todo o raciocínio do intérprete era um esforço no sentido de sustentar o dogma da Igreja de Roma. Anselmo (Arcebispo da Cantuária), Tomás de Aquino e Guilbert de Nogent foram os principais líderes desse movimento.

3. *Misticismo.* O misticismo medieval foi uma reação contra o tradicionalismo da época. E desenvolveu-se a partir da necessidade instintiva dos homens de uma comunhão consciente com Deus, que não podia ser encontrado nas formas rígidas da religião estabelecida. O misticismo produziu o conceito radical de que tudo o que a pessoa necessitava de Deus poderia ser obtido diretamente da comunhão com ele a despeito da revelação histórica. Quanto à interpretação, ressaltava-se o estudo devocional das Escrituras como se era de esperar, com a alegoria empregada livremente como seu método. Hugo de São Vítor e Bernardo de Clairvaux foram os expoentes dessa escola.

F. A Reforma. Esse movimento foi, antes de mais nada, uma rebelião contra o tradicionalismo

do passado; um movimento que procurou entronizar as Escrituras no pensamento e na vida do Cristianismo. Foi o começo de uma revolução que continua até hoje. A obra de três homens delineia o problema da interpretação nesse período: Lutero, Melancthon e Calvino.

1. *Lutero.* Embora Lutero tenha rompido com o tradicionalismo de Roma, ele entretanto continuou, em muitos aspectos, sob a influência do período patrístico, sobretudo de Agostinho. Em sua interpretação, ele era motivado por considerações teológicas que refletiam continuamente sua luta contra Roma, algo que se tornou determinativo em sua interpretação (ou seja, o anticristo papal). Lutero não descobriu por completo o significado do ambiente histórico do texto para a interpretação, mas deu um passo importante nessa direção. Essa tendência se reflete em sua leitura dos ensinos cristãos no AT. O sentido literal da Escritura era importante para Lutero, e ele enfatizou a importância do significado contextual. Em um sentido mais amplo, ele evitou esta ameaça constante ao intérprete, que é a alegoria.

2. *Melancthon.* Esse discípulo de Lutero refletiu os interesses teológicos de seu mentor, sua interpretação foi completamente governada por tais interesses. Ele fracassou, assim como Lutero, em distinguir as diferenças doutrinais entre o Antigo e o Novo Testamento e utilizou o material do AT de maneira livre como suporte para a doutrina cristã. Ele foi, contudo, capaz de chegar ao conceito de que o NT era uma revelação num sentido completo e definitivo, e que transcendia o AT. Em virtude de seu treinamento no humanismo, ele colocou a razão no mesmo nível que a revelação em seus estudos teológicos.

3. *Calvino.* João Calvino influenciou, mais do que qualquer um, o Protestantismo. Ele rompeu por completo com o método alegórico do passado e fez uso de um literalismo radical. Evitou quase que totalmente os métodos de interpretação dos escritores patrísticos. Ele foi mais talentoso em sua interpretação do NT do que na do AT. A importância que a história tinha para ele aparece claramente em seus escritos. Embora estivesse limitado pela falta de recursos historiográficos, Calvino insistiu sempre na conexão histórica do texto. Ele foi talentoso para sua época na crítica literária, reconhecendo a importância de se fazer uma distinção entre os evangelhos sinóticos e o Evangelho de João. Contudo, seu dogmatismo e o desprezo que tinha por outro tipo de interpretação além da sua, o limitou sobremaneira. Calvino lutou pela existência de um sistema teológico completo no Cristianismo apostólico e não admitia a doutrina da revelação progressiva, mesmo do AT para o NT.

G. A interpretação moderna. Até os tempos modernos, o protestantismo praticou uma espécie de tradicionalismo de seu próprio cunho, baseado no princípio da inspiração verbal da Escritura e voltado para as confissões de fé elaborada pelos reformadores. Contudo, desenvolveu-se uma ênfase sempre crescente na abordagem crítico-histórica da Bíblia.

1. *A crítica histórica.* A crítica histórica surgiu em uma atmosfera que desafiava a doutrina da inspiração da Bíblia, insistindo que a única abordagem verdadeiramente científica da Bíblia era a mesma abordagem aplicada a qualquer outro documento antigo. Tratava-se de uma abordagem inteiramente humana e racionalista. A abordagem crítica moderna apareceu na Inglaterra com o Deísmo e na Alemanha com o Aufklärung (Iluminismo) no séc. 18. Reimarus, professor de línguas orientais em Hamburgo, insistiu que os evangelhos preservavam apenas um leve traço do verdadeiro Jesus, um homem que seus discípulos haviam transformado no Salvador do mundo. J. P Gabler introduziu a idéia de que o cristianismo, como qualquer outra religião, deveria ser entendido em termos de sua própria história, do que os homens acreditavam antigamente, sem levar em consideração o aspecto revelacional. J. J. Wettstein veio em seguida destacando os paralelos entre as fontes literárias judaicas e pagãs e as fontes literárias do NT. G. W. F. Hegel elaborou o pensamento de uma religião cristã como algo que havia evoluído a partir de seus antecedentes espirituais, e interpretou a história como a manifestação de um espírito absoluto nos assuntos dos homens. F. C. Baur criou a escola de Tübingen, na Alemanha, e ensinou que o cristianismo havia evoluído da luta histórica entre as influências paulinas e judaicas na igreja primitiva, sendo que essas influências contraditórias acabaram por se harmonizar dentro do cristianismo do 2º séc. Em tudo isso, a teologia das Escrituras esteve totalmente sujeita à história das religiões. Albert Schweitzer, que de muitas maneiras levou o movimento ao ponto culminante, acreditava que Jesus foi um mestre apocalíptico do 1º séc. e considerava que o Jesus histórico era irrelevante para o homem moderno.

2. *Karl Barth.* Barth levantou-se para desafiar a crítica histórica em sua abordagem puramente científica da Escritura. De certa forma, o prefácio ao seu comentário sobre Romanos marcou o início da interpretação moderna. Nesse prefácio, Barth adotou a contribuição da crítica histórica, mas rejeitou o uso que foi fetio do método crítico-histórico para dar a explicação final da Escritura. O propósito da crítica histórica em seu julgamento era simplesmente estabelecer os fatos que deveriam ser interpretados. Ele recorreu ao princípio estabelecido pela Reforma de que a Escritura deve ser interpretada por meio da própria Escritura. O intérprete da Escritura deve aprender a linguagem espiritual da Escritura se quer descobrir seu significado interno. Ele insistiu, acima de tudo, no devido reconhecimento da inesgotável realidade da revelação divina. No entender de Barth, a crítica histórica tinha a primeira palavra para o intérprete, mas a revelação tinha a última.

3. *Rudolph Bultmann.* Embora tivesse admiração pela obra de Barth, em muitos aspectos Bultmann se destacou pela oposição a Barth. Foi Bultmann que combinou a história da religião com a filosofia existencial. Como historiador, ele rejeitou a cosmovisão da Bíblia que proclamava um Deus que agia diretamente na história. Não existiam objetivos na história, e todas as idéias que afirmavam a intervenção divina nos assuntos humanos Bultmann chamava de mitologia. Ele ocupou a mesma posição dos racionalistas em relação ao que dizia respeito à história; o que o diferenciava deles era sua reinterpretação daquilo que ele chamava de mitologia. Os atos de Deus não deveriam ser encontrados na história, mas na existência humana. O significado do Evangelho não residia mais em um Jesus histórico de séculos atrás, mas no ser humano do presente. Ele descartou o sobrenatural, e pelo uso da filosofia existencial, procurou encontrar todo o significado da Escritura na experiência cristã, sem referência à história.

4. *Oscar Cullmann.* Cullmann pode ser considerado um representante da abordagem da "história sagrada", uma abordagem interpretativa que Kummell, Goppelt e outros estimularam como um reconhecimento das limitações do método crítico histórico. Cullmann acreditava que tanto a revelação quanto a redenção estavam relacionadas aos eventos históricos, dos quais Jesus Cristo era de importância suprema. Os atos de Deus foram, no entanto, sempre acompanhados pela interpretação, nunca aconteceram sozinhos. A interpretação dos atos redentores de Deus nunca deveria ser considerada separadamente dos próprios atos, mas a interpretação se tornou parte da própria história. O NT era a interpretação suprema de Deus na história, portanto, o NT poderia ser interpretado corretamente apenas quando fosse interpretado de maneira teológica.

II. Princípios de interpretação bíblica

Exegese é o termo aplicado à prática da interpretação.

A. Etimologia das palavras. Para interpretar a Escritura de de acordo com os princípios lexicais, o intérprete deve conhecer a etimologia das palavras. Isso se refere ao desenvolvimento histórico das palavras em relação ao seu significado. É também importante conhecer o uso que o escritor que está sendo interpretado faz do termo. Um bom léxico ou dicionário é a melhor fonte para essa informação. O significado das palavras deve ser considerado à luz dos diferentes períodos no desenvolvimento das línguas bíblicas. Deve-se comparar diferentes autores do mesmo período quando for possível.

B. Sintaxe. Para a interpretação sintática, deve-se compreender os princípios gramaticais da língua na qual o texto foi escrito. Uma gramática desta língua é a fonte para essa informação. Não se deve nunca esquecer que a função da gramática não é determinar as leis da língua, mas explicá-las. A língua se desenvolveu primeiro, como um meio de se expressar os pensamentos; gramáticas foram escritas mais tarde para explicar as leis e princípios da língua como meio de expressar idéias. Na língua nativa do intérprete, estes significados das construções gramaticais são mais ou menos imediatamente percebidos subconscientemente; mas quando o trabalho está sendo feito em uma língua estrangeira, é difícil isolar e entender os meios de expressar pensamentos peculiares àquela língua, ou as expressões idiomáticas daquela língua. É necessário ao intérprete apanhar o significado do texto, ter o ponto de vista do autor e seguir de perto as expressões idiomáticas utilizadas pelo escritor.

C. Contexto. Para se interpretar contextualmente, é necessário ater-se à composição que está sendo interpretada como um todo. A natureza da composição é de extrema importância para o intér-

prete, seja essa composição um discurso unificado ou um outro tipo qualquer de escrito. O assunto em discussão que envolve a passagem também dá cores à interpretação. Muitas vezes, uma idéia do significado das palavras surge a partir da natureza da discussão a que pertencem essas mesmas palavras. A divisão texto bíblico em capítulos e versículos ocasiona, de tempos em tempos, um problema considerável para a interpretação, por dar a impressão de que o contexto é insignificante, que cada versículo permanece sozinho. Além disso, as divisões não correspondem à correta divisão das idéias. Um bom exemplo disso está em Colossenses 2.21, que, não raro, é tido como um sermão sobre a temperança, quando, na verdade, no seu contexto é uma condenação do ascetismo.

D. Histórico. É importante para o intérprete descobrir as circunstâncias que cercaram e fizeram surgir o documento que ele interpreta. A fonte dessa informação está nas notas introdutórias ao livro bíblico em algum bom comentário, ou em um volume especial de introdução ao Antigo ou Novo Testamento. As maneiras, os costumes e a psicologia das pessoas relacionadas com o livro que está sendo interpretado são de tremenda importância para um entendimento correto do texto. O estudo do povo incluiria seus métodos de registrar a história, figuras de linguagem, tipos literários e seu conceito de tempo e cronologia. Tanto obras históricas gerais como particulares podem suprir essa necessidade para o intérprete.

E. Analogia da Escritura. Uma das garantias mais importantes para o intérprete é fazer seu trabalho levando em consideração a analogia da Escritura. Ele deve usar a própria Escritura como um guia para compreender a Escritura. Toda interpretação bizarra de uma passagem que entra em conflito com a tendência geral da Escritura deve ser julgada como incorreta. A Escritura confirma a si mesma. Um conhecimento completo e preciso do ponto de vista bíblico é uma necessidade. Espera-se que o intérprete busque livrar-se de seus próprios preconceitos e que procure ler o texto através dos olhos de seu autor.

F. Procedimento. A partir dos princípios enumerados acima, emerge o procedimento correto de interpretação. "O que diz o autor?" é a questão principal. A segunda em importância é: "O que ele quer dizer com aquilo que diz?" Qualquer passagem deveria ser lida tendo-se, em primeiro lugar, essas duas questões em mente, dar procedimento antes de a um trabalho de natureza técnica. Sem dúvida, depois de procurar responder a essas questões a partir da leitura do texto (na língua original se possível), o intérprete deveria em seguida consultar seu léxico para o significado de qualquer termo que não lhe seja familiar. Depois de fazer uso do léxico, deveria se recorrer a uma ou mais gramáticas para a compreensão das construções sintáticas. Em seguida, comentários deveriam ser consultados para se conhecer o pensamento de outros sobre a passagem que está sendo analisada e adquirir discernimento acerca do material histórico. Deveria se fazer, constantemente, um esforço para determinar a influência da passagem sobre a teologia e a ética cristãs. É sempre importante se levar em consideração a data da publicação de material de auxílio, como comentários e léxicos, de forma que as últimas descobertas e informações estejam à disposição do intérprete. Este deveria trabalhar constantemente para aprimorar seus conhecimentos da história do cristianismo, com o propósito de adquirir a maior compreensão possível do texto que ele procura interpretar.

BIBLIOGRAFIA: S. Burnham, *The Elements of Hermeneutics* (1916); H. E. Dana, *Searching the Scriptures* (1946); R. M. Grant, *The Bible in the Church* (1948); B. Ramm, *Protestant Biblical Interpretation* (1950); A. Stibbs, *Understanding God's Word* (1950); E. C. Blackman, *Biblical Interpretation* (1957); J. D. Wood, *The Interpretation of the Bible* (1958); S. A. Cartledge, *The Bible: God's Word to Man* (1961); A. B. Mickelsen, *Interpreting the Bible* (1963); R. Marle, *Introduction to Hermeneutics* (1967); A. S. Wood, *The Principles of Biblical Interpretation* (1967).

H. L. Drumwricht Jr.

INTÉRPRETE (מליץ). Essa designação pode indicar qualquer um dos seguintes significados: alguém que traduz material de uma língua para outra; alguém que traduz o significado de uma mensagem falada ou revela o significado de um sonho ou de algo que ouviu; alguém que representa a vontade de outro (ou seja, um embaixador). Embora José tenha usado um intérprete antes de revelar sua identidade a seus confusos irmãos (Gn 42.23), ele resolvia mistérios ou interpretava sonhos de outros (40.22; 41.13). Um intérprete pode ser também um intermediário entre Deus e o homem (*veja* Jó 33.23; Dn 5.16), um embaixador ou um porta-voz de Deus. No NT o uso do verbo "interpretar" se refere ao ato de explicar a fala daqueles com o

dom das línguas (1Co 14.28). O termo também se refere à exposição das Escrituras (Lc 24.27) ou à tradução de línguas estrangeiras (At 9.36).

INVEJA (קנאה; *ardor, zelo, ciúme, inveja*; φθόνος; *inveja*; ζῆλος; *ciúme, inveja.* A palavra "inveja" vem do Latim, *invidere*, "in — contra"; *videre* — "*olhar para*"), significando "olhar desconfiadamente para", ou "ter ódio ou desejo doentio para com outro". É um sentimento de desprazer e desejo doentio por causa das vantagens, posses, etc. de outra pessoa; um sentimento maligno para com outra pessoa que possui algo que se deseja muito.

1. O AT. A palavra hebraica *qin'āh* tem um significado bom e um mau. No seu sentido bom de "zelo" e "ciúme" é usado repetidamente em relação a Deus e aos homens bons; enquanto que no sentido mal de "inveja" há comparativamente poucos exemplos, e não é nunca usado em relação a Deus. Basicamente significa "queimar", " arder", "ficar de face vermelha", denotando assim intensa emoção. A partir daí vem os diversos significados de "zelo", "ciúme" e "inveja". O significado exato é determinado pelo contexto da passagem na qual a palavra é encontrada. Em muitas passagens a KJV e a ARC usam "inveja" onde a RSV e a ARA usam "ciúme" (Gn 37.11; Nm 11.29; Sl 106.16; Is 11.13; etc.).

Tanto Salmos quanto Provérbios admoestam contra a tentação de tornar-se invejoso dos homens malignos quando eles parecem prosperar apesar de suas malfeitorias (Sl 37.1; 73.2,3; Pv 3.31; 23.17; 24.1,19). O autor de Eclesiastes (4.4) observa que os homens são conduzidos a trabalhar e desenvolver suas habilidades quando eles invejam a prosperidade de seus vizinhos. O AT abunda em exemplos sobre os maus efeitos da inveja — entre eles Esaú e Jacó, Raquel e Lia (Gn 30.1), José e seus irmãos, Hamã e Mordecai.

2. O NT. Há duas palavras gregas para "inveja": *phthōnos* que tem um significado mau, e *zēlos*, que, como *qin'āh*, tem um significado bom e mal, às vezes (a) "zelo", "entusiasmo"; (b) às vezes "ciúme", "rivalidade" (Rm 13.13; 2Co 12.20; Tg 3.14,16). É dito que a inveja levou à crucificação de Jesus (Mt 27.18). É listada como o pior dos pecados por Jesus e por Paulo (Mc 7.22; Rm 1.29; Gl 5.21). Os cristãos são admoestados contra ele (Gl 5.26; 1 Pe2.1). Tiago 4.5 tem "inveja" na KJV, mas a passagem é de significado incerto e tem sido interpretada de várias maneiras (cp. Almeida).

BIBLIOGRAFIA . R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament* (9 ed. 1880), 86-90.

S. Barabas

INVERNO. *Veja* Palestina.

INVÓLUCROS FEITICEIROS (כסתות, cf. acadiano *kasu, prender* no sentido de magia [encontrado com freqüência em textos sobre encantamentos]). Expressão encontrada somente em Ezequiel 13.18,20 (ARC, "almofadas"), onde se refere a um encantamento ou amuleto usado em conexão com a adivinhação. As mulheres de Israel costuravam tais invólucros nas roupas.

IQUES (עקש, *torto*). Um tecoíta, pai de Ira; era um dos trinta homens valentes de Davi e comandante de uma divisão de 24 mil homens (1Cr 27.9).

IR (עיר). Um benjaminita (1Cr 7.12); talvez seja a mesma pessoa que Iri, que aparece no versículo 7.

IRA (Pessoa, עירא) 1. Um jairita que foi chamado de "ministro de Davi" (2Sm 20.26). Uma vez que os jairitas eram da tribo de Manassés, sua ocupação não poderia ser sacerdotal. Ou durante a época de Davi algumas pessoas que não eram levitas tinham permissão para exercer o sacerdócio de alguma forma, ou o ofício de sacerdócio se referia a algum tipo de oficial importante a serviço do rei (2Sm 8.18; 1Cr 18.17).

2. Um itrita; um dos trinta valentes de Davi (2Sm 23.38; 1Cr 11.40).

3. Filho de Iques, um dos trinta valentes de Davi e capitão da guarda do Templo durante o sexto mês (1Cr 11.28; 27.9).

S. Barabas

IRA. O conceito de ira é usado na Escritura tanto em relação ao homem quanto a Deus, e é uma doutrina importante tanto da religião judaica quanto cristã.

I. A ira de Deus
   A. Ira divina no AT
      1. Terminologia do AT
      2. Meios e objetivos da ira divina
      3. A ira divina e a expiação

B. Ira divina na Apócrifa e Pseudepígrafa
C. Ira divina nos DSS
D. Ira divina no NT
1. Terminologia do NT
2. Cristo e a ira divina

II. A ira do homem
A. Ira humana no AT
B. Ira humana no NT
C. O conceito de ira na igreja primitiva

I. A IRA DE DEUS

É um princípio bíblico que a ira Deus seja de uma ordem e definição totalmente diferente da do homem. Falando de modo geral, o amor do homem está tão distante da ira do homem quanto a ira do homem está da ira de Deus. A diferença entre a ira humana e a divina é tão grande que a torna incalculável, e a ira do homem pertence a criatura e está sujeita às ordenações da criação de Deus.

A. Ira divina no AT. A ira divina é freqüentemente apresentada no AT tanto quanto ao princípio como quanto em exemplos históricos. Ela tem um lugar fundamental na apresentação do motivo-base bíblico da Criação-Queda-Redenção-Restauração. A necessidade absoluta e a conseqüência da redenção após a queda estão centralizadas na natureza da iniqüidade e nas exigências e finalidade da ira divina.

1. *Terminologia do AT.* Eventos históricos e calamidades naturais no AT são freqüentemente compreendidos como manifestações da ira divina. Muitas vezes o princípio da ira de Deus é apresentado em termos antropopáticos; assim os termos que indicam o conjunto das emoções humanas, desde irritação até cólera, são aplicados às motivações de Deus. Outra categoria de termos são aqueles utilizados em vários contextos e que significam a redução ativa de uma substância. Assim, um grande número de termos que descrevem processos são antropomorficamente aplicados às ações de Deus. A seguir estão as listas das duas classes de termos: 1. No primeiro grupo há vários substantivos e verbos comuns, sendo o mais freqüente o substantivo אף, uma antiga raiz semíta cognata ao acadiano *appu*, acadiano "nariz", usado metaforicamente no sentido de "à vista, visível", "na presença". O significado primário em hebraico, como no acadiano, é "nariz"; contudo, é secundariamente desenvolvido para significar "ira", e a forma verbal אנף, significa "desprezar com altivez", "estar irado", o que tem sido tradicionalmente explicado pela etimologia popular que "bufar" ou "ofegar" pelo nariz é indicativo de ira. É até mesmo proposto que na psicologia hebraica o nariz era o centro ou o órgão destas emoções. O Salmo 18.8 é deste modo elucidado como uma imagem antropomórfica das narinas de Deus fumegando com ira. Esta não é necessariamente a explicação correta, pois tais expressões são normalmente dependentes de usos idiomáticos. Expressões freqüentes como "angústia", "joelhos trêmulos", "timidez" e outras semelhantes de forma alguma indicam uma condição fisiológica ou qualquer suposição psicológica essencial (substantivo Gn 27.45, et al.; verbo Dt 1.37 et al.). O substantivo חרון, "queima", é freqüentemente usado com o substantivo *'āp*, e os títulos divinos no sentido da "ardente ira do Senhor" (Nm 25.4). Em um grande número de passagens poéticas a frase usada é *ḥārōwn 'āp*, freqüentemente associada a um dos títulos divinos no sentido de "ira feroz de (nome divino)". Não há nenhuma restrição direta quanto ao seu uso na poesia paralelística. Ela aparece com ou sem o nome divino como a frase "A" ou "B" (Sl 78.49; Sf 2.2, et al.). Muitas vezes a outra expressão paralelística é retirada da segunda classe de termos mencionada acima. Comumente aparece um verbo da mesma raiz que *ḥārōwn*, חרה, que no grau *Qal* significa "queimar", "estar inflamado com ira". Contudo, é usado exclusivamente no sentido de "ser aceso" (Gn 44.18). Expressões semelhantes relativas a sentimentos humanos de "queimar", como חמה, "fúria", "ira", "veneno" ou até mesmo "peçonha" são encontradas (Gn 27.44). A raiz é comum aos idiomas semitas orientais, porém o conjunto semântico não é totalmente semelhante. Usados com menos freqüência estão outros termos para emoções humanas como עברה "excessivo", "explosão violenta" e secundariamente "furor" (Gn 49.7); e no sentido de "arrogância" (Is 16.6). A forma verbal desta raiz, עבר, usada no grau *Hithpael*, התעבר, significa "ser irritado", e em algumas ocorrências "se mostrar enfurecido" (Sl 78.21). Nesta interessante passagem, que contém um paralelo tripartido perfeito, são encontradas três expressões diferentes para "ira". Outro substantivo קצף, "ira" ocorre em Jeremias 10.10, enquanto a forma verbal da raiz קצף, "ser amargo", significa no grau *Qal* "estar irado" (Lv 10.6), mas no *Hiphil* יקציף, "provocar a ira" (Dt 9.7). O termo זעם, às vezes é traduzido como "ser enfurecido", "enfurecer-se", mas o significado correto é "amaldiçoar" (Na 1.6). Pode ser ampliado como em Isaías 10.5, onde ele é colocado paralelo como a palavra "B"

para *'āp*, mas não significa estritamente "furor". Uma raiz semelhante é o substantivo e o verbo זעף, "indignação" (Mq 7.9). Num sentido mais passivo o substantivo כעם, e a forma variante כעש, significa "irritação", "provocação" (Dt 32.19, et al.). O verbo é consideravelmente mais freqüente quanto ao uso e tem a conotação mais forte de "sentir uma aversão", como nos incidentes de Israel e o pecar da nação (Os 12.14, "provocação"). A diferença de significado peculiar a cada palavra está perdido em seu serviço como termos paralelos. Isto é especialmente verdadeiro nos verbos, onde os sinônimos são difíceis de se localizar. Da segunda classe de termos diversas palavras tiradas de atividades agrícolas, *arar*, *lavrar*, hebraico חרש (Jr 26.18); *desarraigar*, hebraico נתש (Jr 12.14,15); *ceifa*, *colheita*, hebraico קצר (Is 17.5); *debulhar* (*grãos*), *instrumento de debulhar*, hebraico חרוץ (Is 28.27); *joeirar*, hebraico זרה, não aparece, mas o conceito é freqüentemente usado em contextos como (Sl 1:4, et al.); *pisar*, *espremer*, hebraico דרך (Is 63.3); *matar*, vários termos são usados, sendo o mais freqüente o hebraico טבח (Is 34.2). Outros termos usados como sinônimos e descrições da ira divina são tomados das habilidades profissionais, como *demolir*, *arrancar*, hebraico טרף (Jó 16.9); *fundir*, hebraico צרף, filologicamente, mas não semanticamente cognata ao acadiano *ṣarāpu(m)* freqüentemente traduzido como "refinar" na ARA (Ml 3.2,3 ARC "afinar"); processos destrutivos ou redutores comuns a certas fabricações, hebraico נפץ (no *Pi'el*) *despedaçar*, *quebrar com estrépito* (Sl 2.9); hebraico נתק, *quebrar*, *esmigalhar* (Sl 2.9). Poderiam ser dados muitos outros exemplos, porém, um outro grupo de termos militares também é usado. Especialmente importante são aquelas palavras descritivas da batalha e do combate, quando os exércitos de Israel e os das nações são descritos freqüentemente como os meios da vingança e ira de Deus (Is 10.5,6). Com mais freqüência são encontrados os termos usados para a derrota do inimigo. É importante observar que em nenhum lugar no AT Yahweh é mencionado como ele mesmo lutando, nem são mencionadas quaisquer armas supremas, como é comum nos anais babilônicos e egípcios. As vitórias obtidas por Israel são ganhas pela poderosa vontade de Yahweh e o ataque violento dos seus mensageiros. Isto se demonstra muito claramente no fato de que muitas associações indiretas são feitas entre a ira de Deus e as vitórias de Israel.

2. *Meios e objetivos da ira divina.* Os meios da ira divina são sempre alguma agência criada pela vontade de Deus, suas hostes angelicais (2Sm 24.17), seu povo de Israel (Ez 32.9-31), nações pagãs (Is 10.5,6) e forças da natureza segundo a ordem de Deus (Jz 5.20). Pela ação válida destas forças Deus conduz sua causa justa na história dos homens e no curso das nações. Os objetivos, como os meios, da sua ira são justos e corretos. O objetivo da ira de Deus é duplo: (1) A manutenção da ordem da lei da criação que exige justiça. (2) A retribuição para aqueles que agem perversamente. Por toda a ativação na história da ira divina a objetividade e a responsabilidade dos meios são mantidas estritamente intactas. A ira de Yahweh nunca é desencadeada sem nenhum propósito ou para algum resultado misterioso; as ações de Deus em justiça são sempre claramente visíveis. A ira divina é igualmente inflamada sobre todos os malfeitores, quer entre o povo da aliança fora entre as nações gentílicas e pagãs. Os reis, os sacerdotes, os profetas, as tribos e o povo de Israel, bem como os líderes e os regentes das nações são julgados e castigados (Sl 2.1-3). No séc. 19 foi característico da sistemática escolástica da época fazer uma distinção espúria entre o pecador e seu ato pecaminoso, e então assumir que a verdadeira ira de Deus só era descarregada com base na noção abstrata do pecado do pecador. Porém está claro no AT que a iniqüidade não existe separada dos atos iníquos do perverso. O julgamento é, portanto, dirigido sobre a criatura perversa. É por isto que os meios e os objetivos da ira de Deus freqüentemente tomam a forma de guerra e carnificina. Estas formas distintamente humanas de violência e derramamento de sangue são usadas para a glória de Deus. O Humanismo evolutivo do final do séc. 19 e séc. 20 em geral considera este conceito bíblico cruel e inaceitável, mas sua verdade essencial é vista no curso não apenas da história bíblica, mas também da pós-bíblica.

O fato de que Deus julga os objetos da sua ira responsável pelos seus pecados e, conseqüentemente, com justiça os entrega à destruição é de importância primária. Por causa deste último fato muitos comentaristas rejeitam o retrato de Deus no AT como cruel e caprichoso. Em tais julgamentos eles perdem de vista os objetivos da ira de Deus, que é a restituição das esferas da lei que foram violadas pela intensão do perverso. Sem dúvida a aliança opera neste sentido, a usurpação da autoridade de Deus pelos homens ou anjos suscita sua destruição rápida e certa em virtude da ira de Deus. A própria santidade e transcendência de Deus são tais que devem ser abordadas com medo e temor. Blasfemar contra sua soberania

mediante a resistência à sua vontade revelada, à lei e à Escritura, é convidar e exigir sua ira. Uma consideração central é que a apostasia de Israel em aceitar as cosmovisões das nações pagãs e em adorar seus ídolos pagãos é a causa imediata da injustiça social e de perturbação política. Contra estes acontecimentos se acende a ira de Deus. A lei do profeta Moisés e as advertências das grandes vozes proféticas estão unidas igualmente sobre Israel e os gentios. Uma vez que o AT declara a tripla promessa do povo de Deus em sua própria terra, ser a fonte da bênção de Deus para todo o gênero humano, é óbvio que a ira de Deus deve acender-se tanto contra aqueles dentro como fora de Israel que tentam frustrar o plano divino (Nm 11.1; Dt 1.26-36; 13.2,6,13 et al.; Js 7.1; 1Sm 28.18; Sl 2.1-6; 78.21,22).

3. *A ira divina e a expiação.* A ira de Deus opera de dois modos simultaneamente, liberta o oprimido (1Sm 15.2, et al.) e condena o ímpio (Dt 7.4,5). No entanto, uma parte fundamental do ensino bíblico concernente à ira de Deus é que uma expiação é oferecida para remover a ira e justificar o ímpio. No AT, esta expiação é apropriada mediante a guarda da lei e a confiança nas promessas de Deus (Ez 36.22-32). Visto que se requer das nações do mundo que venham ao povo da aliança de Israel para obter graça, o AT exige que os gentios sigam a lei de Israel para obter misericórdia. A ira de Deus, então, age como uma advertência e um encorajamento à obediência humana. Um fator especial da expiação no AT é que ela é constantemente futurísta. Apresenta a remoção final da ira de Deus e a preservação dos resgatados em termos do grande dia final ou dias do julgamento de Deus. Este aspecto escatológico está associado ao ensino do AT sobre a culminação da história no "dia" de Deus. O dia da visitação divina é principalmente um dia de ira (Is 2.12), mas a mesma proclamação divina que trará condenação ao ímpio, trará salvação ao seu povo (Is 2.2-5). O termo mais importante para este período é o hebraico באחרית הימים, "nos últimos dias", a falsa esperança dos ímpios em suas idolatrias se provará inútil (Sl 7.6-10).

A remoção da ira divina com base no arrependimento ou obediência satisfatórios é definida por meio de vários termos hebraicos, sendo os mais comuns, שוב, "voltar", "retornar" (Sl 85.3,4) e o hebraico נחם, "arrepender-se" (2Sm 24.16). Este desvio da ira divina normalmente está associado à calamidade de catástrofes naturais, o método comum do julgamento de Deus na história. Tem sido admitido por escritores recentes que os rituais do Tabernáculo e do Templo, de algum modo mágico, desviavam a ira de Yahweh, mas isto não é apoiado pelo texto. Todos os rituais e práticas cúlticas de Israel foram confirmados na expectação escatológica da grande e final "bênção". Isto seria levado a efeito pelo "servo do Senhor" (Is 49.7,8; 53.10-12). Era mostrado o amor de Yahweh em sua livre provisão, graça não merecida suficiente para as necessidades da expiação de Israel. Um engano comum é interpretar a expiação da culpa de Israel por meio de algum sofrimento ou atividade empreendida por Israel, e com o qual as exigências da justiça de Yahweh eram satisfeitas; mas não há nada disto no AT. O povo de Israel não foi redimido do Egito por causa da sua fidelidade, mas pela manutenção da aliança por Deus. É Deus que apresenta e provê a guarda da sua aliança apesar dos pecados de seu povo. Na realidade, o lugar eletivo especial de Israel entre as nações do mundo traz consigo uma responsabilidade imensamente dobrada perante a face de Deus (Am 3.2). As exigências da lei de Deus estão arraigadas na sua justiça, a provisão para sua guarda no seu amor. Finalmente, é o motivo do amor que o AT busca (Sl 1.2, et al.), e o que traz todas as bênçãos de Yahweh sobre seu povo. Esta bênção e a promessa de sua certeza estão baseadas no aparecimento do exemplar celetial da bênção, o Messias. A conclusão final, tanto da ira como da misericórdia da antiga aliança, aconteceu na vinda do Senhor Jesus Cristo, em cuja pessoa tanto o Juiz como o Salvador são um (Mc 1.14). Na sua vinda todas as promessas e profecias do AT foram cumpridas.

B. Ira divina na Apócrifa e na Pseudepígrafa. A Apócrifa e a Pseudepígrafa continuam o tema da destruição das nações pagãs que perseguiram Israel (Pr Man 10ss.). As histórias da Apócrifa esperam um messiado político e uma restauração do estado davídico. O Senhor é o protetor e vencedor por Israel (2Mac 15.17-36.) A literatura de sabedoria é mais eclética e demonstra certas características sincretísticas, tanto que Aristeas diz: "É necessário reconhecer que Deus governa o mundo inteiro no espírito de bondade e sem qualquer tipo de ira" (254). Mas isto não é típico dos registros antigos mais tradicionais. Na Apócrifa e na Pseudepígrafa a ira de Deus é dirigida com mais freqüência num sentido quase mecânico contra algum opressor humano (Jub 36.10), embora em algumas passagens a mensagem profética mais antiga do julgamento de Deus estenda-se sobre um Israel iníquo (4Mac 4.21). Um interesse no possí-

vel retorno de personalidades bíblicas famosas é uma característica da Apócrifa e da Pseudepígrafa em geral e à qualidade de mediador de Moisés, Elias ou um anjo que desvia a ira de Deus é observada (Sab de Sal 18.21). Nenhuma nova idéia interpretativa é adicionada nem na Apócrifa, nem na Pseudepígrafa.

C. Ira divina nos DSS. O mesmo padrão de interpretação encontrado na Apócrifa e na Pseudepígrafa é levado a efeito nos DSS, com algumas extensões secundárias, a principal é a maldição das nações pelos judeus e a expectativa de um derramamento da ira divina. O "dia da ira" é visto como o dia do triunfo final dos exércitos de Israel. De fato, todo o rolo 1QM está preocupado com a disposição do exército do Senhor para o derramamento da ira. Neste cenário, os romanos substituem os reis helenístas como os objetos amaldiçoados do furor de Deus. A divisão entre o abençoado, os judeus, e o condenado, as nações pagãs, é completa nos DSS, sem nenhuma das promessas redentoras do AT, e pouco das ameaças contra a apostasia dentro da aliança. Aliás, o templo institucional também é castigado por causa de sua fidelidade para com Roma. A ira de Deus se tornou retribuição política. Este difundido nacionalismo bélico utiliza mais as imagens das artes do que a terminologia emocional. Predominam termos para fundir, refinar e dividir (1QS 1.16; 4.20; 8.4; et al.). Pode ser detectado aqui e ali nos rolos o conceito gnóstico da indução secreta e irracional à verdade. Os rituais elaborados, os conceitos dualísticos da bênção e da maldição são básicos para a vinda do "dia de ira", pois os iniciados serão então justificados. Não há nada disto nem no AT nem no NT.

D. Ira divina no NT. O NT admite desde seu começo o objetivo e o cumprimento da aliança do AT. Portanto a ira de Deus é compreendida juntamente com as doutrinas antigas, mas com uma ênfase completamente nova. A ênfase é de obediência ou submissão a Cristo. A ira do julgamento final é a ira de Cristo. A proteção nacionalista da comunidade judaica por meio de ameaças da ira divina está totalmente ausente das narrativas do evangelho. A razão é que a tripla promessa foi mantida e o Messias de Israel está perto. Nesta função Jesus Cristo assume os títulos e muitas das imagens do AT.

1. *Terminologia do NT.* Visto que o NT é consideravelmente mais curto que o AT e faltam as necessidades da poesia paralelística, o vocabulário do NT é curto. A palavra comum no *Koiné* para ira é o grego ὀργή,."furor", "indignação", "ira", usada na LXX para representar diversos termos hebraicos. É usada sem distinção para todos os aspectos da ira como definida pelo AT. Uma forma verbal, ὀργιζω, também aparece, mas menos de 1/10 tão freqüentemente quanto o substantivo. No NT ela é exclusivamente passiva e acompanhada pelo dativo de pessoa. Um adjetivo, ὀργίλος, não é encontrado freqüentemente na LXX, mas no NT somente em Tito 1.7, "não irascível" (NVI "não briguento",) e uma forma adverbial, ὀργίλως, é encontrada apenas nos escritos apócrifos do NT. O termo é usado para Cristo somente na confrontação com os fariseus (Mc 3.6), na sinagoga de Cafarnaum. Todavia, a ameaça da ira de Deus, que resulta na condenação eterna, é tão central que a contenda atribuída a Marcião, um herege gnóstico do 2º séc., de que existia uma dicotomia entre o "Pai celeste amoroso" do discurso de Jesus e o Yahweh irado do AT não tem fundamento. O uso da noção da ira de Deus é terrível no NT porque não é aplicada à esfera política no sentido da vitória ou derrota de um poder estrangeiro, mas tem em vista a destruição da alma e os castigo eterno do ímpio (Mc 9.43-48, et al.). Não há termos no NT que descrevam a ira de Deus de forma antropopática. As imagens tiradas do AT sobre a ira de Deus são as das habilidades profissionais, e a estas uma nova estilização é acrescentada, o uso de imagens e situações conhecidas do AT para significar os resultados da ira de Deus (Lc 12.5) e a cascata de imagens em Judas 11-15. Dentre as imagens do AT assim usadas as mais freqüentes são aquelas comuns a Isaías e aos Salmos. Muitas das parábolas de Cristo tratam diretamente com a ira de Deus e a retratam como a recompensa, não só por opor-se a nação de Israel e seu destino, mas pela rejeição do Messias (Mt 7.13-27). Somente em alguns poucos contextos os julgamentos da ira de Deus estão associados a calamidades físicas ou naturais, como é comum no AT. Em Lucas 13.4,5 a rapidez da queda da torre de Siloé parece ser mais importante que a morte das dezoito vítimas. Na realidade, o ensino de nosso Senhor é explícito em advertir não sobre a calamidade física, mas sobre o castigo da alma (Mt 5.21,22; 10.28ss.). Ao lado das indicações de ira, emoções ligeiramente menos violentas são atribuídas a Jesus no contexto de seus encontros com o pecado e a hipocrisia humana. Ele é descrito como ἀγανακτέω, "provocado à ira", "indignado", "descontente" no contexto da rejeição das crianças pelos discípulos (Mc 10.14),

mas esta é só uma mera sugestão da extremidade e severidade da ira divina.

2. *Cristo e a ira divina.* Cristo desempenha uma dupla função na operação da ira divina. Ele é ao mesmo tempo o juiz celestial e o principal pecador sob julgamento. Nenhum rei, profeta ou sacerdote no AT jamais é mencionado como tendo a autoridade divina de julgamento, exceto como mensageiro ou servo de Deus. É neste ofício que ele é apresentado por João Batista (Mt 3.11,12; Lc 3.16,17). A imagem do respigador divino com sua debulhadora separando o justo e o ímpio é repetida ao longo do AT (Sl 1.4, et al.). Em suas parábolas Jesus repete a descrição do Senhor do céu como um juiz (Mt 13.24-30). Ele aplica a si mesmo a ameaça específica desta severidade futura que culmina na "vinda do Filho do homem" (24.29-39). O próprio título "Filho do homem" nunca está associado à natureza humana de nosso Senhor, mas ao lugar do seu cumprimento das expectativas do AT sobre os "últimos dias" e o "dia de Deus". A aceitação vicária da culpa do pecado por Cristo, de forma que ele pôde receber a sentença de morte, é o mistério mais profundo da fé cristã. O quadro que nos é dado no julgamento e crucificação do Messias, o Servo de Deus sofrendo perante os tribunais humanos a efusão da ira de Deus desafia toda a descrição e silencia a especulação. As narrativas do evangelho confiam completamente na terminologia da ira exibida no AT, o "derramamento da taça", "beber da taça" e outras frases semelhantes. Nas epístolas explicativas é esclarecido o significado completo do sacrifício de Cristo na satisfação pelo pecado e na expiação da ira divina (Rm 5.9; 8.1; 2Co 5.21; Gl 3.13 e muitas outras passagens). Permanece no NT uma ampliação final sobre a ira de Deus e este é o uso apocalíptico em Judas e em Apocalipse. Embora o "dia de Deus" do AT esteja completo com a vinda do Messias, não obstante a terminologia e o significando das visões proféticas são transportadas para a aplicação à *parusia*, a culminação da história na ira final de Deus, no retorno de Cristo. A mais complexa e complicada profecia do final dos tempos é a de Apocalipse. As capacidades completas da linguagem do AT são repetidas. Uma breve lista de algumas repetições indica a extensão da dependência: incêndio (Ap 18.9); fogo (Ap 8.7); peleja (Ap 12.7); ceifa (Ap 14.15); reduzir a pedaços (Ap 2.27, et al.). Na literatura apócrifa do NT é apresentado um outro aspecto da execução da ira divina. Este é o julgamento da escravidão com tormento incessante (Jd 13; Ap 20.1-3; et al.). Sobre todo o cenário de horror assim registrado em Apocalipse o Messias, outrora morto, governa sobre a culminação final da ira de Deus (Ap 5.6; 9; 12; et al.).

II. A IRA DO HOMEM

A. Ira humana no AT. No AT, embora em ocasiões restritas os homens sejam ordenados a executar as exigências da ira de Deus (Js 9.20), acessos descontrolados de raiva são julgados por Deus como presunçoso da autoridade divina (Sl 37.8,9). As ordens do desígnio de Deus deviam ser executadas sem irritação (Nm 20.11) e a fúria da ira passional é proibida e rejeitada por Israel (Gn 49.5-7). Castigos cruéis e selvagens são certamente um objeto do furor de Deus, e a habilidade de algumas nações pagãs em inventar sofrimento, traz sobre elas a destruição de Deus (Na 3.1-4). Mesmo a execução de criminosos devia ser sem ira ou maldade (Dt 21.22), e devia ser seguido de um enterro imediato. Freqüentemente as nações pagãs são usadas por Deus para trazer sofrimento ao perverso Israel durante os tempos da sua idolatria (Is 10.5,6), mas esta mesma fúria dos gentios bárbaros era julgada. O AT faz uma distinção clara entre guerra, o compromisso do estado, e assalto ou assassinato, a fúria da ira humana. A ordem no Decálogo (Êx 20.13) é diretamente aplicada ao assassinato por um indivíduo. Nas narrativas do AT os atos de ira mencionados são freqüentemente com base no julgamento de Deus (Gn 4.5,6; 34.13). Mesmo a ira de Deus é reconhecida como desfavorável (Nm 18.5), mas absolutamente necessária, e em nenhum lugar Deus se alegra com a miséria do ímpio, somente se alegra com o triunfo da sua justiça (Sl 2.4), que salva seu povo da aliança. No princípio do AT está muito claro que apenas Deus tem a autoridade para tomar vingança (Dt 32.35; Sl 94.1).

O AT não permite algo como "indignação justa", exceto no brado da batalha. Ao contrário dos outros documentos da antigüidade, os porta-vozes do AT não ficam alegres com a agonia humana. A privação do perverso e o cativeiro do conquistador são louvados, e os salmos e poemas imprecatórios são muito freqüentes, mas as recitações sanguinárias das conquistas reais e os detalhes do tormento dos cativos, uma característica dos anais assiro-babilônicos, estão totalmente ausentes. A ira do AT se satisfaz com a privação da vida e a remoção do corpo para um lugar de enterro, a justificação final da ira justa jaz além da sepultura e fora do domínio da compreensão humana (Jó 13.15).

B. Ira humana no NT. Certamente as proibições contra a ira humana e seu exercício são ainda mais fortes no NT. O ensino central é o discurso de Cristo no monte (Mt 5.9,21,22), no qual Jesus adverte até mesmo contra a pronúncia da ira contra outro homem. Esta advertência é repetida em quase todas as epístolas (Rm 12.19; 2Co 12.10; Gl 5.19,20; Ef 4.26-31; Cl 3.8; Tg 1.19,20).

O objetivo final da expiação é a glorificação do crente, mas uma parte essencial de sua aplicação é a santificação. Algumas passagens no NT deixam claro que a falta de santificação é o motivo de ira divina (Rm 6.1; Hb 10.29). A necessidade da santificação é colocada em termos de salvação da própria ira de Deus (Jd 23), e a posição do cristão é freqüentemente comparada à do povo de Israel, que em suas andanças no Sinai muitas vezes virou suas costas para Yahweh e assim caiu sob sua ira (Hb 3.14—4.1). É igualmente esclarecido que a santificação é realizada na expiação e é aplicada pela graça de Deus mediante a fé em Cristo (Rm 7.13-25). É sob este último aspecto que são feitas nas Escrituras as poucas referências à "ira justificável". No esforço para obedecer à lei de Deus e imitar o amor de Cristo a ira deve ser imediatamente reconciliada. Na verdade, a ira gerada em um ódio genuíno pelo mal é aprovada (Sl 97.10 et al.), e este tema é perceptível nos escritores do NT. Certamente as observações de Paulo sobre seus caluniadores (Gl 1.8 et al.) são incitadas pela ira. Porém, em seu estado mais que justificável a ira ainda é repreensível e sujeita ao julgamento de Deus.

C. O conceito de ira na igreja primitiva. Um dos principais documentos sobreviventes dos Pais da Igreja do período ante-niceno é o tratado de Lactâncio (260-320? d.C.) intitulado, *De ira Dei*, "A Ira de Deus". O argumento desta pequena obra lida com o problema de se Deus pode corretamente estar "irado", considerando que não podem ser atribuídas emoções humanas ao Criador. Ele responde a isto com uma discussão sobre qualidade criadora de Deus e o fato de que seria impensável permitir o pecado sem retribuição. Suas obras são escolásticas e prolixas, e o julgamento geral dos séculos tem sido contrário ao seu método, mas aprovando seus motivos e objetivos. A questão foi reafirmada nos escritos dos escolásticos medievais, mas passou a ter menos interesse novamente no período pós-reforma. Como outras doutrinas semelhantes da fé cristã, esta tem sido um centro de atenção em tempos de tumulto político e perseguição religiosa e amplamente ignorada em épocas de tranqüilidade e relativo bem estar. No presente século de guerra total sua veracidade e importância vieram novamente à tona.

BIBLIOGRAFIA. Lactantius, "De ira Dei", CSEL pt. 1, 2 (1897); R. V. G. Tasker, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God* (1951); J. Grey, "The Wrath of God in Canaanite and Hebrew Literature", *Journal of the Manchester University Egyptian and Oriental Society*, xxv (1954) 9-19; A. T. Hanson, *The Wrath of the Lamb* (1957); B. T. Dahlberg, "Wrath of God", IDB vol. 4 (1962), 903-908.

W. White Jr.

IRA, INDIGNAÇÃO, RAIVA. Pelo menos oito palavras hebraicas e duas gregas são usadas para expressar o conceito de ira nas Escrituras. A palavra hebraica mais comum é אף, *nariz*, considerado como a sede da ira devido ao seu uso na respiração ofegante, como ocorre nas explosões de *ira*. Outras palavras são זעם, *espumar* (na boca), *indignação*; זעף, *raiva*; חמה, *ardor, fúria*; חרו, *arder, ficar irado*; פעם, *tristeza, vexação*; עברה, *explosão de ira*; קצף, *a manifestação da ira*. Na LXX estas várias palavras hebraicas são quase sempre traduzidas por uma de duas palavras gregas ὀργή ou θυμός, as quais parecem ser intercambiáveis. No grego clássico θυμός sugeria a emoção interior da ira, enquanto que ὀργή a sua manifestação exterior; no NT porém θυμός tende a significar a explosão súbita de ira passional, enquanto que ὀργή implica na atitude controlada de indignação moral. Todas as dez palavras são usadas em relação à ira do homem e também em relação à ira de Deus.

1. A ira dos homens. A ira dos homens contra outros homens (individualmente ou em grupo) é justa e santa na medida em que está relacionada com a justiça e não motivada por interesses pessoais. Como exemplos de ira legítima no AT podemos citar a atitude de Davi para com o rico injusto da história de Natã (2Sm 12.5), a ira de Neemias diante da extorsão praticada pelos líderes judeus (Ne 5.6), a ira de Moisés para com o povo por causa da falta de confiança e desobediência a Deus (Êx 16.20; 32.19; Lv 10.16), a ira desapontada de Eliseu para com o rei Joás (2Rs 13.19). Por outro lado, há exemplos de ira egoísta e, portanto, ilegítima, como a ira de Caim contra Abel (Gn 4.5), de Esaú contra Jacó (27.41-45), de Balaque contra Balaão (Nm 24.10), de Saul contra Jônatas (1Sm 20.30), de Asa contra o vidente (2Cr 16.10), de Assuero contra Vasti (Et 1.12). Em muitos casos

os motivos eram uma mistura de preocupação com a justiça e interesse pessoal ou familiar, como no caso da ira de Jacó contra Labão (Gn 31.36-42), dos irmãos de Diná contra Siquém (34.7), de Davi contra Amnom (2Sm 13.21).

No NT a ira dos homens é quase que invariavelmente condenada. A ira de homens perversos contra os inocentes é ilustrada no caso de Herodes (Mt 2.16), do povo de Nazaré (Lc 4.28), do Sinédrio (At 5.33), das pessoas que apedrejaram Estevão (7.54), de Saulo antes de sua conversão (9.1), dos ourives de Éfeso (19.28). Tal ira é, em última análise, dirigida contra Deus (Lc 15.28; Ap 11.18) e é vista em sua forma final mais concentrada no diabo (12.12,17). A ira é proibida aos cristãos como uma das obras da carne (Gl 5.19-21) ou parte da velha natureza (Cl 3.8) da qual devem se despojar. Os cristãos devem ser tardios em irar-se, a qual não concorda com justiça divina (Tg 1.19,20), e atrapalha a oração (1Tm 2.8). Jesus falou da ira como um assassinato, o que torna o indivíduo culpado aos olhos dos homens e de Deus (Mt 5.21,22). O único indício de alguma concessão a esta fraqueza humana provém de Paulo: "Irai-vos e não pequeis; não se ponha o sol sobre a vossa ira" (Ef 4.26, citando o Sl 4.4), o que sugere que se a ira procede do coração, deve ser controlada e dissipada antes do anoitecer. De outra forma o indivíduo dá oportunidade para o diabo agir. Paulo continua insistindo para que os efésios deixassem de lado toda ira, cólera e animosidade, em favor da ternura, do perdão, da bondade e do amor (Ef 4.31—5.2).

2. A ira de Jesus. A Bíblia mostra claramente a ira de Jesus contra a dureza do coração do povo na Sinagoga de Cafarnaum (Mc 3.5), bem como sua indignação para com os discípulos quando tentaram impedir a aproximação das crianças que foram levadas até ele (Mc 10.14). Suas ações e palavras ao expulsar os cambistas das dependências do Templo sugerem ira (11.15-17). Suas palavras em outros lugares parecem também indicar indignação, como contra aqueles que fazem os pequeninos tropeçar (Mt 18.6-9), contra Pedro, quando este parece repetir as palavras da tentação de Satanás (16.23), contra os saduceus, por zombarem de uma questão solene (Mc 12.24-27) e contra os escribas e fariseus com suas atitudes hipócritas (Mt 23.13-36). Em todos esses exemplos, não há nada de interesseiro, mas apenas a ira santa contra a injustiça que é abominável a Deus. A sugestão de que sua maldição contra a figueira (Mt 21.18-20; Mc 11.12-14,20,21) foi uma demonstração de que a ira descontrolada



Ruínas da Sinagoga de Cafarnaum, onde Jesus expressou sua ira. @ CGI

pode ser descartada. Certamente foi uma parábola em forma de ação (cp. Lc 13.6-9). O caráter do Senhor não era insípido; havia verdadeira força e virilidade equilibradas com uma atitude bondosa e gentil. Ele podia ficar furioso, mas somente para a glória de Deus.

3. A ira de Deus. No AT a ira de Deus é direcionada continuamente contra Israel por abandonar sua aliança e quebrar suas leis, e contra os servos individuais que fracassavam em desempenhar suas obrigações para com o povo, como Moisés (Êx 4.14; Dt 1.37), Arão (9.20), Miriã (Nm 12.9) e vários reis e profetas. Os profetas falam sobre a ira de Deus contra as nações somente devido a sua maldade (Jn 1.2), seus crimes contra a humanidade (Am 1.2) e seus ataques contra o povo de Israel (Jr 10.25). A ira de Deus se manifestava contra seu povo nas calamidades nacionais, como as serpentes abrasadoras no deserto (Nm 21.6), ou os três dias de pestilência (2Sm 24); no entanto, com mais freqüência ele usava outras nações como instrumento de seu castigo sobre Israel (Am 3.9-11; Is 10.5) e sobre outras nações (Is 13.4,5,17-19; Jr 50.24-27,41-43).

O NT começa com a advertência de João Batista sobre a ira vindoura (Mt 3.7; Lc 3.7), uma nota que continuou na pregação de Jesus (Lc 21.23). Esta visão escatológica da ira de Deus é vista nas epístolas (Rm 2.5-9; 5.9; Ef 5.6; Cl 3.6; 1Ts 1.10; 2Ts 1.7-10) e repetidamente em Apocalipse. Paulo, porém, enfatiza que todos os homens são por natureza "filhos da ira" (Ef 2.3); e estão agora mesmo sob a ira de Deus (Rm 1.18—3.20) por causa da incredulidade (ἀσέβεια) e da iniqüidade (ἀδικία).

C. H. Dodd considera a "ira de Deus" não como "a atitude de Deus para com o homem, mas como um processo inevitável de causa e efeito num universo moral" (*Romans*, pág. 50). No entanto, um conceito totalmente despersonalizado não é adequado para representar o ensino bíblico. A ira de Deus certamente não é uma paixão ou capricho, mas é uma atitude pessoal de um Deus pessoal, o "eterno antagonismo contra o não santo por parte do Deus que é totalmente santo". Um dos aspectos da santidade divina é sua ira contra o pecado; o outro aspecto, mais fundamental, é seu amor e misericórdia testemunhados em toda a Bíblia. Se falharmos em reconhecer sua ira, não poderemos apreciar plenamente sua misericórdia.

BIBLIOGRAFIA. J. Denney, "Anger", HDCG (1906); C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, MNT (1932); R. V. G. Tasker, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God* (1951); J. Fichtner, G. Stahlin, et al., ὀργή TWNT V (1954), 382-447; L. L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (1955), caps. 4, 5; A. T. Hanson, *The Wrath of the Lamb* (1957); G. H. C. Macgregor, "The concept of the Wrath of God in the New Testament", NTS VII (1960-61); D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), 61-72.

D. G. Stewart

IRA DE DEUS. *Veja* Ira.

IRÃ (עירם). Um chefe do clã edomita (Gn 36.43; 1Cr 1.54).

IRADE (עירד). Filho de Enoque e neto de Caim (Gn 4.18).

IRI (עירי) 1. *Veja* Ir.
2. 1 Esdras 8.62, *veja* Urias (Ne 3.4,21).

IRMÃ. *Veja* Família.

IRMÃO. Parente do sexo masculino por parte de, pelo menos, um dos pais. Duas palavras em hebraico são traduzidas dessa forma. 1. אח, comum à maioria das línguas semitas. Esse termo aparece mais de trezentas vezes no AT e em todos os livros, à exceção de cinco deles. Representa o segundo lugar em importância no sistema de relações pessoais entre os semitas (*veja* Família). O conceito é usado, sobretudo, para indicar o parentesco masculino por parte de um dos pais ou de ambos. Usado pela primeira vez em relação a Caim e Abel, filhos dos mesmos pais (Gn 4.8). Usado também para designar irmãos por parte de pai, mas de mães diferentes (37.4, *et al.*); primos, sob certas condições de consangüinidade (16.12, et al.); outras relações próximas de consangüinidade (9.25, et al.) e companheiros por escolha própria, como amantes. No antigo Oriente Próximo, em textos como os de Amarna e as cartas de Mari, bem como em cartas de outras localidades, designações familiares são usadas para indicar a condição de superioridade ou inferioridade da pessoa a quem o remetente se dirige. Por exemplo: "pai" designa um superior; "irmão", um igual e "filho", um inferior, sem nenhuma conotação de parentesco

de sangue. A forma de endereçamento usando "irmão" é visto em Gênesis 29.4 e Números 20.14; Aparece também em outras partes e em muitos lamentos e cânticos fúnebres (Jr 22.18, et al.). A palavra aparece como parte ou componente de nomes hebraicos, por exemplo, Acabe (*Ahab*) = irmão mais pai, pai de fato; e de nomes gentios, como Senaqueribe = "o deus lua substituiu meus irmãos por mim"; Ocorre também em nomes que levam títulos divinos, como Aías = "irmão de Yahweh". Em uma passagem o termo hebraico comum para amigo, "companheiro", רע, é traduzido por "irmão" (Dt 24.10) na KJV, enquanto que, na RSV e Almeida, lê-se "próximo".

No NT o termo grego comum para "irmão" usado exclusivamente, ἀδελφός, aparece mais de cem vezes, sendo mais freqüente no Evangelho de Mateus. Embora exista uma definição mais ampla da palavra no NT devido a uma definição também mais ampla do termo grego, todavia as responsabilidades da fraternidade são as mesmas do AT. A freqüentemente procurada noção de fraternidade inata de toda humanidade não é apoiada pelo uso do termo no NT. O ensino de Mateus 12.50 "Porque qualquer que fizer a vontade de meu Pai celeste, esse é meu irmão" é a definição básica do termo nas outras referências onde é usado. Nas epístolas é um substituto direto para os companheiros cristãos (Ef 6.2, et al). A responsabilidade pelo amor, compaixão e respeito mútuos dentro da comunidade cristã estão consistentemente estipulados em 1 João em termos de "irmão" para "irmão".

W. White Jr.

IRMÃOS DE JESUS (ἀδελφὰ Ἰησοῦ). Parentes de Jesus são encontrados nos evangelhos na companhia de Maria, sua mãe, e identificados ora como irmãos uterinos, ora como meio-irmãos ou primos de Jesus. Seus nomes são: Tiago, José, Simão e Judas (Mt 13.55; Mc 6.3).

I. Dados exegéticos e os problemas que apresentam

A melhor forma de se entender o desenvolvimento histórico desse assunto complexo provavelmente seja observar alguns dados bíblicos sobre os quais muitas das teorias e comentários se fundamentam e, a seguir, levantar algumas das questões que vieram à tona nos primeiros séculos cristãos, por meio dos Pais da Igreja, sobre as várias passagens do NT.

A. Passagens que contêm a palavra Ἀδελφός. 1. *Marcos 3.31-35; Mateus 12.46-50; cp. Lucas 8.19-21.* Conforme Jesus nos ensina, "sua mãe e seus irmãos" chegaram e mandaram avisá-lo que haviam chegado. Jesus diz aos ouvintes que "qualquer que fizer a vontade de Deus, esse é meu irmão, irmã e mãe" (Mc 3.35). Quem são os "irmãos" que chegaram com a mãe de Jesus? Teve Jesus irmãos no sentido comum do termo? Se não eram irmãos de sangue, que outras possíveis relações haveria entre Jesus e eles? (Essa é a primeira referência aos irmãos de Jesus nos evangelhos sinóticos).

2. *Mateus 13.53-58; Marcos 6.1-6.* As pessoas ficaram maravilhadas com os ensinos de Jesus na Sinagoga em Nazaré e perguntaram: "Não é este o carpinteiro, filho de Maria, irmão de Tiago, José, Judas e Simão ? E não vivem aqui entre nós suas irmãs?" (Mc 6.3) O que sabemos desses irmãos e irmãs? Por que Mateus inverte a ordem dos últimos dois irmãos (13.55)? Eles estão relacionados a outras pessoas no NT com os mesmos nomes? São eles os mesmos apóstolos Tiago, Judas e Simão? A descrição de Jesus como "filho de Maria" implicaria ser ele seu único filho (Bauer)?

3. *João 2.12.* Ao deixar Canaã, "desceu ele [Jesus] para Cafarnaum, com sua mãe, seus irmãos e seus discípulos". Que relação existe, se é que existe, entre os "irmãos" de Jesus e seus discípulos? O NT fala de "discípulos" como "irmãos"? Ou eles são retratados como dois grupos distintos?

4. *João 7.1-10.* Após o episódio da alimentação dos cinco mil João fala que "muitos dos seus discípulos o abandonaram", e registra a pergunta de Jesus aos doze: "Porventura, quereis também vós outros retirar-vos?" A seguir, é feita uma clara distinção entre os irmãos de Jesus e os discípulos dele: "Ora, a festa dos judeus, chamada dos Tabernáculos, estava próxima. Dirigiram-se, pois, a ele os seus irmãos e lhe disseram: Deixa este lugar e vai para a Judéia, para que também os teus discípulos vejam as obras que fazes. Porque ninguém há que procure ser conhecido em público e, contudo, realize os seus feitos em oculto. Se fazes estas coisas, manifesta-te ao mundo. Pois nem mesmo os seus irmãos criam nele". Poderiam um ou mais dos irmãos terem sido discípulos? Poderia algum deles, de fato, ter sido um dos doze? Teriam os "irmãos" algum significado simbólico ou "espiritual" no Evangelho de João?

5. *Atos 1.14.* Após a lista dos doze pelo nome, quando alojados em um quarto em Jerusalém, foi dito que: "Todos estes perseveravam unânimes em oração, com as mulheres, com Maria, mãe de Jesus, *e com os irmãos dele*". Se, como diz João, os irmãos de Jesus não tinham fé nele, quando ocorreu a mudança? E que implicações tem esse fato para que compreendamos a relação entre os discípulos e os irmãos de Jesus? Quando esses irmãos se mudaram para Jerusalém?

6. *1 Coríntios 9.5.* Em defesa de seu apostolado Paulo observa: "E também o de fazer-nos acompanhar de uma mulher irmã, como fazem os demais apóstolos e os irmãos do Senhor e Cefas?" Paulo também faz distinção entre os apóstolos e os irmãos do Senhor. Ele afirma que todos eles eram casados. Qual a relação entre irmãos, discípulos e apóstolos?

7. *Gálatas 1.18s.* Ao descrever as origens de seu apostolado, Paulo diz que três anos depois de sua conversão permaneceu em Jerusalém com Cefas "e não vi outro dos apóstolos, senão (εἰ μὴ) Tiago, o irmão do Senhor". Estaria Paulo falando de Tiago como um apóstolo? Isto sugere que Tiago era um dos doze, ou o termo está sendo usado num sentido mais amplo? Se ele era um dos apóstolos, por que seu nome não aparece na lista dos doze?

B. Outras referências bíblicas importantes. 1. *Marcos 3.21.* Quando οἱ περ' αὐτοῦ (Almeida "seus parentes"; NVI: "familiares"; BJ "os seus"; literalmente, "os [que estão] com ele") ouviram comentários, ou disseram eles mesmos, que Jesus "está fora de si" (enlouqueceu, BJ), eles "saíram para o prender" ("saíram para detê-lo" BJ). Alguns estudiosos acreditam que Marcos pretendia antecipar 3.31". Se for assim, quem estaria incluído entre eles? Poderiam os irmãos judeus mais jovens agir tão agressivamente em relação ao irmão mais velho?

2. *Lucas 2.7.* Maria "deu à luz o seu filho primogênito" (πρωτότοκον). A palavra πρωτότοκος sugere que Maria teve outros filhos? Teria ela feito uma peregrinação a Jerusalém, como Lucas diz em 2.41-52, e deixado os filhos menores em casa (Bauer)?

3. *Mateus 1.24ss.* José "recebeu sua mulher e não a conheceu até que (ἕως, em outro MSS) deu a luz seu filho". Isso significa que José veio a ter relações íntimas com Maria após o nascimento de Jesus?

4. *João 19.25ss.* "E junto à cruz estavam a mãe de Jesus, e a irmã dela, e Maria, mulher de Clopas, e Maria Madalena". Sua mãe tinha "junto a ela o discípulo amado". Jesus disse a ela: "Mulher, eis aí teu filho"; e ao discípulo disse: "Eis aí a tua mãe. Dessa hora em diante, o discípulo a tomou para casa". Se Jesus tivesse irmãos, eles não cuidariam de sua mãe? Por que Maria ficou com João? Seriam esses irmãos muito jovens ou descrentes? Muito pobres ou mais velhos e chefes de família? Essas explicações são satisfatórias? São três ou quatro as mulheres em volta da cruz? Maria, esposa de Clofas, é a irmã de Maria? (Cp. Mc 15.40,47; 16.1; Mt 27.55ss.; Lc 24.10.)

II. Uma análise das primeiras interpretações cristãs

A. A Apócrifa do Novo Testamento. Na literatura apócrifa do NT muitas obras contêm referências aos parentes de Jesus, os quais vieram a exercer profunda influência sobre a tradição cristã posterior.

1. *O Evangelho dos Hebreus*, escrito por volta do ano 100 d.C., contém, em algum lugar perto do final, a lenda sobre a aparição do Senhor a Tiago (cp. 1Co 15.7), de acordo com a qual Tiago "jurou que não comeria pão a partir da hora em que bebesse do cálice do Senhor até que o visse levantar-se dentre aqueles que dormem" (NTAp., 1.165). Pode-se tirar muitas conclusões interessantes a partir dessa citação: (a) Tiago, supostamente, esteve presente na Última Ceia; (b) na ocasião, ele já era um crente devoto de Jesus; (c) se ele esteve presente na Última Ceia presumivelmente seria considerado pelo autor como um dos doze. Lightfoot, influenciado pela tradução grega, prefere a seguinte tradução: "na qual o Senhor tomou do cálice", mas Vielhauer (NTAp.) e muitos outros comentaristas preferem o que parece ser tradução mais natural. O evangelho indica que Tiago é irmão de Jesus.

2. *O Proto-evangelho de Tiago*, datado provavelmente de 150 d.C., é a fonte isolada mais importante para os desenvolvimentos posteriores. Lightfoot chama-o de "puramente fictício" (275). Ao interpretar um símbolo mágico, o sumo-sacerdote diz a José que ele terá a boa sorte de desposar a virgem Maria. José responde "eu [já] tenho filhos e sou velho, enquanto que ela é uma moça" (NTAp., 1.379; cp. também 17.2, citado em NTAp., 1.383). O texto declara que José havia

se casado anteriormente, e que um dos filhos do casamento anterior, Tiago, era seu autor. Pelos dois séculos seguintes essa opinião foi mantida pela maioria dos Pais da Igreja Primitiva e está refletida em todos os Evangelhos da Infância apócrifos. Na História da Infância de Tomé (c. 190 d.C.), por exemplo, é feita uma referência a Tiago como sendo mais velho que Jesus: "José mandou seu filho Tiago amarrar lenha e levá-la para casa, e o menino Jesus o acompanhou" (NTAp, 1.398).

3. *O Evangelho de Pedro* (c. 150 d.C.) também é considerado, algumas vezes, como a origem da crença de que José teve quatro filhos e duas filhas de um casamento anterior. Orígenes, por exemplo, ao comentar Mateus 13.55 refere-se a esta obra como fonte dessa teoria, até então muito aceita; Maurer, NTAp., 1.179, sugere que ele estava pensando, provavelmente, no Proto-evangelho de Tiago, uma vez que o Evangelho de Pedro, descoberto em 1886-87, não contém essa passagem. A própria linguagem de Orígenes sugere que "algumas pessoas, com base em uma tradição no Evangelho segundo Pedro, como é intitulado, ou no livro de Tiago (i.é., o Proto-evangelho), dizem que os irmãos de Jesus eram filhos de José com uma primeira esposa com quem ele se casara antes de Maria" (citado em Lightfoot, 281).

4. Obras apócrifas subseqüentes como ***A História de José, o carpinteiro*** (c. 400 d.C.) e o ***Pseudo-evangelho de Mateus*** (750-850 d.C.) também se refletem a tradição de um casamento anterior. O primeiro nos fala dos nomes de quatro filhos (idêntico ao que aparece em Mc 6.3, exceto pelo fato de José ser chamado de Justo) e duas irmãs, Ássia e Lídia que, como seus dois irmãos mais velhos, Justo e Simeão, se casaram antes da morte de José, seu pai. O último, que exerceu mais influência durante a Idade Média do que a própria Bíblia, mantém a história do primeiro casamento de José (8.4,32) e ironicamente foi considerado como sendo traduzido por Jerônimo quando, na verdade, foi justamente devido à oposição de Jerônimo às lendas da infância, por causa dos conceitos epifânicos dos textos que os papas mais tarde os condenaram! Veja também o *Evangelho Árabe da Infância* (cap. 35) e o *Evangelho da Natividade de Maria* (cap. 8) disponível em *Evangelia apocrypha* de Tischendorf (1876).

O caráter de grande parte desse material é tal que sua validade histórica é muito precária. A curiosidade popular a respeito das "lacunas" no NT e as preocupações teológicas heréticas, sobretudo a dos gnósticos, contribuem muito para a sua existência.

B. Escritores pós-apostólicos. Encontramos, em muitos círculos ortodoxos, referências aos parentes de Jesus, como as contidas nos escritos de vários Pais da Igreja Primitiva.

1. *Papias* (c. 60-130 d.C.). Antigamente Papias era citado como dando o apoio mais antigo ao ponto de vista de que os irmãos de Jesus eram, de fato, seus primos. Lightfoot (273) mostrou, todavia, que o Papias que apoiava esse ponto de vista, na verdade, viveu no séc. 11.

2. *A ascensão de Tiago* e as *Pseudo-Clementinas* (em meados do 2º séc.) são obras ebionitas que apóiam tenazmente o papel de Tiago como "o bispo dos bispos", instalado em Jerusalém pelo próprio Senhor ressurreto; eles dizem que ele era chamado "o irmão do Senhor" (ὁ λεχθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίυ). O significado de λεχθεὶς tem sido interpretado de diversas maneiras.

3. Por volta de 180 d.C. Hegesipo, um simples judeu cristão, escreveu cinco livros de ***Memórias*** para defender o Cristianismo ortodoxo contra as heresias dos gnósticos. Ele faz muitos comentários sobre a família de Jesus, inclusive referências a um primo e a um tio: "Quando Tiago, o Justo, sofreu o martírio, como o Senhor e pelas mesmas razões, Simeão, filho de seu tio Clopas (ὁ ἐκ τοῦ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ), foi nomeado bispo. Sendo primo (ἀνεψιός) do Senhor, ele deveria necessariamente ser o segundo" (Eusébio, *Hist.* cap., 4.22, trad. de Williamson). Ele distingue claramente entre Tiago "irmão de nosso Salvador" (ἀσελφός), Simão ou Simeão, primo de Jesus (ἀνεψιός) (3.22) e também entre os apóstolos de Jesus e "os parentes do Senhor" (δεσπόσυνοι τοῦ κυρίου) (3.11). Por fim, faz-se referência aos "netos de Judas, de quem se dizia ser irmão, falando humanamente" (3.20; *veja também* 3.32). Uma vez que Simeão é chamado de "filho do Clopas mencionado na narrativa evangélica", Hegesipo devia estar pensando na referência que há em João 19.25 sobre "Maria, esposa de Clopas" (Μαρία ἠτοῦ Κλοπᾶ). Tem-se cogitado que os dois homens na estrada de Emaús, depois da ressurreição (Lc 24.13ss) eram o tio de Jesus, Clopas (chamado de Cleopas em Lc 24.18) e seu primo Simeão.

4. O ponto de vista de ***Tertuliano*** (160-220 d.C.) tem sido muito debatido ao longo do tempo,

embora muitos estudiosos concluíam que ele sugere que os irmãos de Jesus eram filhos de José e Maria. Em sua *Monogamy* [Monogamia], ele sugere que Maria deixou de ser virgem depois do nascimento de Jesus: "Foi uma virgem que deu à luz Cristo e teve de se casar apenas uma vez, depois que ele nasceu" (*Treatises on Marriage and Remarriage* [Tratados sobre o Casamento e o Casar-se Novamente [1956], 86 e 104, pág. 159). Encontramos o mesmo enunciado em *On the Flesh of Christ* [Sobre a Carne de Cristo], cap. VII, XXIII (ANF, 3.527s., 541), em que o argumento parece depender dos irmãos de serem filhos e não enteados ou sobrinhos de Maria (veja também *Against Marcion* [Contra Marcião], cap. XIX; comentário sobre Marcos 4.19). Admite-se, todavia, que essas observações não são claras, embora o fato de que elas foram feitas por um bispo que preferia o celibato ao casamento fazem delas ainda mais dignas de atenção. A rejeição de Tertuliano à idéia de que Maria fosse virgem *post partem* significa a rejeição da idéia da virgindade perpétua, que não era, aparentemente, uma tradição eclesiástica com a qual Tertuliano estava familiarizado. Helvídio, mais tarde, cita Tertuliano para apoiar sua crença de que Maria teve filhos depois de Jesus e Jerônimo, por outro lado, em vez de negar a exatidão do ponto de vista de Helvídio, simplesmente rejeita Tertuliano como autoridade.

5. *Júlio Africano* (c. 160-240 d.C.) refere-se à preocupação dos parentes de Jesus em manter um registro de sua descendência davídica, possivelmente porque essa herança dava-lhes uma honra especial na igreja (Eusébio, *Hist.* cap. 7).

6. *Clemente de Alexandria* (c. 150-215 d.C.) tem sido interpretado como acreditando que os irmãos de Jesus eram meio-irmãos ou primos. No Livro VIII de suas *Hypotyposes* Clemente classifica Tiago antes de Pedro e sugere que aquele era um dos apóstolos: "Depois de ressuscitar, o Senhor transmitiu o conhecimento para Tiago o Justo, e João e Pedro, eles o passaram para os demais apóstolos" (citado em NTAp., 2.79). Clemente diz mais explicitamente que Judas era filho de José, mas não era irmão consangüíneo de Jesus: "Judas, que escreveu a Epístola Católica, sendo um dos filhos de José e irmão [do Senhor], um homem de profunda piedade, ainda que estivesse ciente de sua relação com o Senhor, contudo nunca disse que era seu irmão; o que disse, então? 'Judas, o servo de Jesus Cristo', porque Jesus era seu Senhor, porém irmão de Tiago; pois esta é a verdade; ele era seu irmão, sendo [filho] de José" (conforme citação de Lightfoot, 279). No Livro VI de sua *Hypatyposes*, citado por Eusébio (*Hist.* 2.1), ele faz uma diferenciação explícita entre "Tiago o Justo" e o apóstolo Tiago, embora não indique que isso se limite a precisamente esses dois. Alguns, todavia, sugerem que apenas dois Tiagos aparecem no NT, uma opinião que, como veremos, resulta em assegurar que os irmãos de Jesus eram, na verdade, seus primos.

C. Escritores pós-apostólicos dos 3º e 4º sécs. Durante o 3º séc. e quase todo o 4º prevaleceu teoria de que os irmãos de Jesus eram filhos de José de um casamento anterior. Entre os que apoiavam essa teoria na Igreja Oriental estavam Orígenes, Eusébio de Cesaréia, Efraim o Sírio, Basílio o Grande, Cirilo de Jerusalém, Gregório de Nissa, Crisóstomo, as Constituições Apostólicas, Cirilo de Alexandria e, mais tarde, Eutimio. No Ocidente, pontos de vista semelhantes foram sustentados por Vitorino, Hilário de Poitiers, Ambrósio e Ambrosiastro (o Hilário Ambrosiano). Tanto Eusébio quanto as Constituições Apostólicas classificam Tiago e Paulo como homens santos em pé de igualdade com os doze (a declaração de Sieffert de que "Eusébio conta catorze apóstolos" [SHERK, 1.90], não se justifica completamente). A maior parte dos escritores acrescenta pouco ou quase nada à discussão. Um comentário atribuído a Orígenes é particularmente interessante: "Com respeito aos irmãos de Jesus, existem muitos que perguntam como ele os teve, visto que Maria continuou virgem até morrer" (citado na *New Catholic Encyclopedia* 1. 975). A pergunta claramente sugere que para muitas pessoas na época de Orígenes os "irmãos de Jesus" eram filhos de Maria.

Ainda mais tarde no 4º séc., Basílio o Grande, (339-379 d.C.) admite a possibilidade de Maria ter deixado de ser virgem depois do nascimento de Jesus: "As palavras 'não a conheceu até que deu à luz seu filho' permitem, de certa maneira, que se pense que Maria, ao agir como instrumento do nascimento do Senhor, produzido pelo Espírito Santo, não tira de seu marido os costumeiros privilégios do matrimônio. Quanto a nós, mesmo que esse pensamento não viole a devoção racional... todavia... amantes de Cristo não podemos suportar ouvir que a mãe de Deus deixou de ser virgem..." (citado por Harris, 236n). Trata-se de um espírito asceta, que via a relação sexual no casamento como menos piedosa e cristã do que a abstinência e o celibato. Esses dogmas surgiram para influenciar a interpretação das referências

bíblicas e tradicionais acerca dos irmãos de Jesus. É necessário que se faça uma advertência acerca do impacto dessa postura na história intelectual da época, para que se tenha uma compreensão dos acontecimentos posteriores.

Uma possível e interessante exceção à teoria do meio-irmão talvez tenha sido feita por Vitorino de Petau, por volta de 300 d.C. Em seus comentários sobre Mateus, que já não existem mais, Vitorino sustenta que Jesus teve irmãos "por proximidade, e não por natureza" (J. P. Migne, *Patrologiae Latina*. 23.201; 26.220, citado em SHERK, 12.181). Helvídio cita Vitorino como um dos que apóiam sua posição, mas Jerônimo afirma que Helvídio interpreta equivocadamente o bispo de Petau que, de fato, está falando de irmão por intermédio de parentesco (ou seja, de meio-irmão), como o fizeram uma série de escritores antigos.

III. As três teorias mais importantes do 4º séc.

As discussões desse problema por três teólogos do 4º séc. representam as três posições principais acerca de quem eram os irmãos de Jesus. São eles: Epifânio (315-403), Helvídio (c. 380) e Jerônimo (347-420).

A. A teoria dos meio-irmãos elaborada por Epifânio. Por volta de 375 d.C. Epifânio, bispo de Constância, em Chipre, escreveu sua *Panarion* (Caixa de Remédios), também conhecida como *Haereses*, uma tentativa de investigar as heresias da época e refutá-las. No capítulo 78 desta obra há uma antiga epístola pastoral escrita para censurar os antidicomarianitas e os coliridianos, seitas árabes obscuras que se desenvolveram no oriente e na África e pregavam que, após o nascimento de Jesus, Maria teve relações sexuais com José e dele tivera vários filhos, inclusive aqueles chamados irmãos de Jesus nos evangelhos. Esse ponto de vista contradizia a opinião difundida na igreja desde cerca da metade do 2º séc., de que Maria, tanto antes (*in partu*) quanto depois (*post partum*) do nascimento de Jesus permaneceu virgem (doutrina da virgindade perpétua de Maria). De acordo com Epifânio os seis irmãos e irmãs de Jesus não eram filhos de Maria e José, mas filhos de José de um casamento anterior. José, diz ele, tinha pelo menos oitenta anos quando se casou com Maria. As duas filhas de José com sua primeira esposa eram Maria e Salomé. Pelo fato de os filhos de José terem crescido com Jesus, eram chamados seus irmãos. Epifânio aceita o curioso argumento de que, assim como uma leoa parece perder a fertilidade quando gera um filhote, também a mãe do Leão de Judá não poderia ter outro filho além de Jesus. Pode-se perceber, sem muito esforço, que Epifânio estava profundamente influenciado pelos evangelhos apócrifos. Ele extrai do NT referências ao comportamento autoritário dos irmãos de Jesus (e.g., Mc 3.31: Jo 1.3ss.) para apoiar sua posição, insistindo que os irmãos mais novos na sociedade judaica nunca tratariam um irmão mais velho com tal desrespeito. O fato de que Maria ficará com o apóstolo João depois da crucificação de Jesus (Jo 19.27) também indica que José não estava mais vivo e que Maria não tinha outros filhos que cuidassem dela. Essa doutrina era aceita pela Igreja Oriental e é a posição oficial da Igreja Ortodoxa Grega e de outras igrejas orientais ainda hoje. Ela também sustentada por protestantes como Lightfoot e Harris.

B. A teoria de Helvídio sobre os irmãos uterinos. Em 380 d.C. um autor desconhecido denominado Cartério escreveu um livro em defesa da virgindade e do ascetismo baseado na crença da virgindade perpétua e absoluta de Maria. Em resposta a um cristão romano chamado Helvídio, que de acordo com Genádio de Marselha era discípulo de um bispo ariano, Auxêntio, e pupilo de Simaco, senador romano pagão, escreveu uma crítica ao livro de Cartério.

As idéias de Helvídio causaram profunda impressão na Igreja Romana. Muitos dos principais defensores do ascetismo que vieram a influenciar a igreja foram, na verdade, conquistados pela posição de Helvídio. Uma série de mulheres influentes do cristianismo romano, defensoras da superioridade da virgindade sobre o casamento, ficou escandalizada e apelou para seu amigo e mentor, Jerônimo, para que ele refutasse os ensinos de Helvídio. Jerônimo relutou em responder a Helvídio até que, finalmente, percebeu o quanto as idéias dele estavam se tornando influentes. Por fim escreveu uma resposta pormenorizada: "Da virgindade perpétua da bendita Maria contra Helvídio".

As obras de Helvídio não sobreviveram. Em sua resposta, contudo, Jerônimo faz várias referências às idéias de Helvídio. Conforme interpretou Jerônimo, Helvídio sustentava os seguintes pontos de vista:

1. A frase "sem que tivessem antes coabitado" (Mt 1.18) sugere que Maria e José em algum momento mais tarde "coabitaram", ou seja, se relacionaram sexualmente (cap. III);

2. A declaração "contudo, não a conheceu, enquanto ela não deu à luz um filho" (Mt 1.25) significa que depois de Jesus nascer José coabitou com Maria. "Até" designa um período definido de tempo (cap. 5 e 7);

3. "Estando eles ali, aconteceu completarem-se-lhe os dias" (Lc 2.6) "e ela deu à luz o seu filho primogênito" (Lc 2.7), sugere que outros filhos também nasceram dela (cap. 9);

4. Não pode haver dúvidas de que Jesus teve irmãos, pois muitas das referências do NT falam explicitamente sobre eles (cap. 11);

5. A mãe de Jesus esteve presente na cruz, e ele a confiou a João, pois ela era viúva e sozinha (cap. 13; Jerônimo não esclarece em que lugar essa referência aparece em Helvídio);

6. Tertuliano e Vitorino, bispo de Petau, também apoiavam o ponto de vista de que os irmãos de Jesus eram filhos de Maria e José (cap. 17);

7. A virgindade não é de forma alguma superior ao casamento; o fato de que crianças sejam "moldadas dia-a-dia nos ventres pela mão de Deus" não deveria envergonhar ninguém (caps. 18, 22).

Pontos de vista semelhantes a esse foram também sustentados pelo bispo herético Bonoso e pelo herético romano Joviniano. Não é de surpreender que ele fosse sustentado por sacerdotes de pequena estatura, apesar da orientação bíblica de seu conteúdo. Negar a virgindade perpétua de Maria já era uma ofensa séria e um grave sacrilégio.

C. A teoria dos primos defendida por Jerônimo. Em 383 a.C., aproximadamente três anos depois do impetuoso ataque de Helvídio contra Cartério, o jovem monge Jerônimo entrou na arena teológica como adversário de Helvídio. Ele procurou refutar cada uma das teorias de Helvídio e, no processo, criou uma nova teoria da relação entre Jesus e seus "irmãos". Seus argumentos foram tão persuasivos e oportunos para uma igreja que incentivava o celibato que, em pouco tempo, toda a Igreja Ocidental a adotou. O fato de Agostinho ter abraçado a causa de Jerônimo garantiu a aceitação da mesma.

Jerônimo não é famoso pela cortesia com que lidava com seus adversários. Nos primeiros capítulos de "Da Virgindade Perpétua da Bendita Maria contra Helvídio", ele vilipendia Helvídio pela falta de perspicácia teológica e literária (Jerônimo não era, é claro, o único dentre os Pais da Igreja a assumir uma atitude altamente descortês) e ao longo da obra despreza até mesmo os argumentos mais fortes e convincentes. O tom de Jerônimo é defensivo, como se percebe mesmo nos enunciados de suas proposições: "Devo pedir ao Senhor Jesus para olhar pelo sagrado ventre, no qual ele permaneceu por dez meses, contra a suspeita do intercurso sexual" (cap. 2). Mais tarde dirá de Helvídio: "Vós trouxestes desgraça para a Virgem com a vossa loucura... e... manchastes o santuário do Espírito Santo do qual faríeis sair quatro irmãos e uma horda de irmãs" (cap. 16). Ele chega até a acusar Helvídio de estar atrás de notoriedade com esse procedimento, uma vez que não consegue fazê-lo com honestidade.

Jerônimo segue um padrão argumentativo que é o de, primeiro, expor o ponto de vista de Helvídio para, em seguida, refutá-lo. Podemos confrontar seus principais argumentos com os mencionados acima:

1. Embora "antes" geralmente indique um resultado "esse termo, contudo, algumas vezes, simplesmente revela uma ação que foi planejada com antecedência" (cap. 4).

2. Ninguém nega que o verbo "conhecer" se refira ao intercurso sexual, mas o advérbio "ainda" não indica um tempo definido. "Está claro, também, no caso de José que o evangelista indica um fato sobre o qual poderia ter havido um escândalo, a saber, que [Maria] não foi conhecida pelo marido até que desse à luz um filho, de forma que podemos com muito mais clareza perceber que ela não conheceu seu marido após dar-lhe um filho; ele continuou afastado dela durante a época em que ainda tinha dúvidas acerca do sonho" (cap. 6). Jerônimo escreve, ironizando Helvídio, que José não teria esperado um minuto sequer, depois do parto, para tomar Maria.

3. O AT apresenta muitos exemplos em que o termo "primogênito" não indica que haveria outros filhos. "Todo filho único é um 'primogênito', mas nem todos os primogênitos são filhos únicos" (cap. 10).

4. "Pessoas recebem o título de irmãos na Sagrada Escritura por quatro razões: nascimento, raça, parentesco e afeição" (cap. 14). Já que os irmãos de Jesus não são chamados de "filhos de Maria, nem de filhos de José" (cap. 15), Jerônimo conclui que os irmãos eram, na verdade, primos.

5. Se Maria teve filhos e filhas, Jesus não a teria indicado aos cuidados de João na cena da crucificação (Jo 19.27). "Ó loucura cega! mente doentia que busca a própria destruição!"

6. Helvídio não pode fortalecer seu ponto de vista com os argumentos de Vitorino e Tertuliano. "Sobre Tertuliano digo apenas que ele não era um homem da igreja" (cap. 17). Vitorino, Jerônimo insiste, na verdade falava de irmãos por parentes-

co, como o fez "todo um rol de escritores antigos" como Inácio, Policarpo, Irineu e Justino Mártir. Helvídio, na verdade, mantém os mesmos pontos de vista das heresias dos ebionitas e gnósticos.

7. Apenas mulheres casadas que "imitam a castidade das virgens dentro da própria intimidade do casamento" são mulheres santas (cap. 21). Jerônimo dá um quadro caricatural bastante engraçado da vida da mulher casada (cap. 20). Ele admite que se dizia que os homens santos do AT eram férteis e possuíam uma prole abundante, mas afirma que Paulo dá um novo pronunciamento de Deus: "os casados sejam como se o não fossem" (1Co 7.29).

Jerônimo acrescenta que os "irmãos" de Jesus eram, na verdade, os filhos da tia dele, que se chamava Maria, como sua mãe; que Tiago o Menor, filho de Maria, tia de Jesus, deve ser um dos filhos dela (usando o argumento exegeticamente improvável de que a expressão "o Menor" o distingue do outro apóstolo, "o Maior", isto é, do filho de Zebedeu e não do filho de Alfeu); que em Gálatas 1.18,19 é sugerido que Tiago, o irmão do Senhor, é um apóstolo; que o Tiago mencionado em Gálatas 2.9 não pode ser o filho de Zebedeu, pois ele teria sido morto por determinação de Herodes (At 12.2); que a "Maria, designada como mãe de Tiago, era a esposa de Alfeu e irmã de Maria mãe de Deus a quem João apelidou de *Maria de Clopas*, talvez por causa de seu pai ou de alguma relação de sua família (cap. 13)". *Veja* TIAGO. Ele também assevera que o próprio José era virgem, como Maria, e que "o filho da virgem deve nascer de um matrimônio virgem" (cap. 19).

Geralmente são acrescentadas três conclusões para tornar a teoria de Jerônimo ainda mais completa:

1. Alfeu e Clopas são duas maneiras diferentes de se traduzir o mesmo nome (aramaico, Calfai;

2. "Judas de Tiago" e Judas, irmão do Senhor, são a mesma pessoa (Mt 13.55; Mc 6.3; Lc 6.16; At 1.13 e Jd 1);

3. Simeão ou Simão, irmão do Senhor, é a mesma pessoa que Simão o Zelote. Assim, três ou quatro "irmãos" estariam incluídos entre os doze.

Existem algumas dúvidas se o próprio Jerônimo teria continuado a manter essa posição ingênua nos últimos anos. J. B. Mayor indica que, nos comentários de Jerônimo sobre Gálatas (c. 387 d.C.), e mesmo depois, sobretudo na Carta a Hedíbia (c. 406 d.C.), Jerônimo parece ser inconsistente com as conclusões acima. Sieffert diz que em seu Comentário sobre Isaías (17.6) Jerônimo "praticamente abandona" essa teoria, mas o argumento do autor não é muito convincente. Lightfoot nota que os comentários posteriores de Jerônimo, realmente, sugerem um conceito epifaniano (260 nº 1).

IV. CRÍTICAS E DEFESAS DAS TRÊS PRINCIPAIS TEORIAS

Nos séculos seguintes despontaram várias críticas e defesas das três principais teorias. Os parágrafos seguintes são uma tentativa de sintetizar os argumentos mais significativos.

A. A teoria dos meio-irmãos elaborada por Epifânio.

1. Essa teoria se baseia mais nos livros apócrifos do NT de escasso valor histórico, aos quais Jerônimo, com certa justiça, chama *deliramenta apocryphorum* e que não têm tradição confiável, seja bíblica ou histórica. É meramente conjectural, embora não impossível, que José teve quatro filhos e duas filhas em um casamento anterior e que morreu deixando Maria viúva antes da crucificação de Jesus.

2. Ela reflete a influência do ascetismo grego da igreja primitiva e o fato de ter esse mesmo ascetismo adotado a teoria da virgindade perpétua de Maria. Harris argumenta que, se Maria teve de fato sete filhos, a "tradição unânime da virgindade perpétua nunca teria surgido" (237). Esse tipo de argumento é fraco, todavia, visto ser repetidamente negado pelo passado repleto de tais desenvolvimentos;

3. Ela contradiz os relatos do NT que sugerem que Maria teve outros filhos após o nascimento de Jesus;

4. Ela admite de fato de que os "irmãos" de Jesus não tinham nenhuma relação física com ele;

5. Alguns escritores católicos romanos declaram, grosseiramente, que a teoria "não tem fundamento" (McKenzie) ou "nenhuma probabilidade" (Cuyot), sem tentar apoiar seus argumentos de forma alguma; comentários desse tipo dificilmente são justificáveis ou justos;

6. João 19.27, em combinação com várias referências do NT à relação íntima de Maria com os irmãos de Jesus parece enfraquecer seriamente essa teoria. Se os irmãos fossem verdadeiramente enteados e, apesar disso, muito próximos a Maria, com uma diferença de idade em relação a ela de um ano ou pouco mais, não seria convincente dizer que laços de família os impediriam de tomar conta dela após a morte de Jesus.

B. A teoria dos irmãos uterinos elaborada por Helvídio.

1. Contrário aos dogmas dessa teoria, o NT retrata os irmãos de Jesus se comportando como irmãos mais velhos. Segundo Bauer, Jesus aparece sozinho na peregrinação quando tinha doze anos. "Se Maria tivesse tido outros filhos depois dessa peregrinação, eles não teriam atingido a idade de vinte anos na época em que Jesus começou sua vida pública, e não seria possível que ele se comportasse para com seus irmãos mais velhos, de forma tão livre e simples como a descrita em Marcos 3.21; 31-35 e em João 7.2-5. Nesses textos eles o tratam quase como um guardião trata seu protegido" (87);

2. A teoria é contrária à tradição da igreja e abominável aos sentimentos cristãos, uma vez que contraria a crença na virgindade perpétua de Maria;

3. Não é razoável que três filhos em duas famílias tivessem nomes idênticos, como seria o caso se tanto José quanto Alfeu tivessem filhos chamados Tiago, Judas e Simão;

4. É estranho que o NT fale de irmãos e irmãs de Jesus, mas nunca dos filhos ou das filhas de Maria ou de José. Apenas Jesus é chamado "filho de Maria" (Mc 6.3);

5. Teria Maria deixado os filhos mais novos em casa para sair numa viagem de quatorze dias até Jerusalém para a Páscoa (Bauer)?

6. Se Maria tinha outros filhos Jesus não teria pedido a João para cuidar dela (Jo 19.27), mas presumivelmente a teria recomendado aos cuidados de seus irmãos, sobretudo de Tiago.

C. A teoria dos primos elaborada por Jerônimo. 1. Os termos gregos ἀνεψιός e συγγενής significam "primo". Os autores do NT os teriam usado para traduzir a palavra em aramaica mais indefinida אח do que ἀδελφός, se tivessem entendido que os irmãos de Jesus eram primos dele. "Em nenhum lugar do NT... a palavra "irmão" é usada em um sentido tão distante de parentesco" (Sieffert). Todos os exemplos de Jerônimo são retirados do AT;

2. No NT os irmãos de Jesus sempre aparecem na companhia de Maria, mãe do Senhor, e nunca na de seus pais, uma situação incomum. Uma mãe, irmãos e irmãs vivendo juntos implicaria uma relação consangüínea. Caso contrário, isso deveria estar especificado;

3. É mais razoável interpretar Gálatas 1.18,19 usando a palavra "apóstolo" no sentido mais amplo do que vê-lo identificando Tiago, o irmão do Senhor, com Tiago, o filho de Alfeu, um dos doze;

4. É improvável que duas irmãs tivessem o mesmo nome;

5. Não se pode defender com argumentos lingüísticos que Clopas e Alfeu sejam a mesma pessoa;

6. O termo πρωτότοκος (primogênito) em Lucas 2.7 "não pode ter o sentido de μονογενής (filho único), ou teríamos de rejeitar a possibilidade de que Maria teve outros filhos" (Michaelis, 876ss);

7. Se os irmãos de Jesus eram primos e três deles estavam entre os doze, não seria possível dizer: "Pois nem mesmo os seus irmãos criam nele" (Jo 7.5). Jacobs chama isso de "a maior dificuldade dessa hipótese" (519). Dizer que apenas alguns dos irmãos não acreditavam nele é pouco convincente. Além disso, por todo o NT os irmãos são chamados como um grupo bastante distinto dos apóstolos;

8. Tiago o Menor pode ser identificado com Tiago, filho de Alfeu, apenas por conjectura;

9. A teoria foi, na verdade, criada para apoiar a crença ascética na virgindade perpétua de Maria, para preservá-la do pecado do ato sexual e salientar a superioridade da virgindade em relação ao casamento;

10. Ela não se apóia, em absoluto, na tradição anterior.

V. História posterior

Depois do 4º séc. não surgiram outras teorias importantes a respeito da identidade dos "irmãos" de Jesus. Em vez disso houve um alinhamento entre as teorias e as principais divisões na cristandade. Falando de maneira geral, a Igreja Oriental ou Ortodoxa Grega adotou a teoria dos meio-irmãos; a Igreja Católica Romana, por sua vez, adotou a teoria dos primos de Jesus; as Protestantes a dos irmãos uterinos.

Talvez o mais próximo de uma nova teoria tenha se desenvolvido das concepções empíricas e kantianas. Desse ponto de vista Jesus é visto como filho natural de José e Maria, e seus irmãos são, conseqüentemente, irmãos de sangue. Como salientou David Friedrich Strauss, por exemplo, a idéia da virgindade perpétua de Maria é desmentida como "uma simples invenção da superstição" (146). Em João 19.27 temos um problema, mas David Friedrich Strauss conclui que "podemos imaginar a existência de circunstâncias externas, ao lado de sentimentos individuais, que devem ter influenciado Jesus a confiar sua mãe a João em vez de aos próprios irmãos" (146). De forma

curiosa Strauss formula a hipótese de que o Tiago do conselho apostólico pode ser filho de Alfeu e assim o primo de Jesus que aparece em Atos, e que em Gálatas 1.19 Paulo pode estar falando dele, ao invés do irmão de Jesus. Ele aprecia a ingenuidade do argumento de Jerônimo, mas conclui que "o enredo dessa identificação torna possível muitas conclusões" (148). Strauss adota o ponto de vista de que os irmãos de Jesus eram irmãos verdadeiros. Ele não admite, entretanto, que "haja confusão em todos os lados". Jesus pode ter tido irmãos mais jovens e mais velhos do que ele, uma vez que o texto do NT, que afirma ser Jesus o primogênito, "pode pertencer tanto ao mito quanto à descrição que fizeram os Pais da Igreja Primitiva de que Jesus era o único filho" (148).

O pensamento do Concílio Vaticano II da Igreja Católica Romana se torna cada vez mais diversificado, indo daquilo que os católicos chamam de a "excessivamente conservadora" obra de Blinzler, passando pelas posições moderadas de McKenzie, que conclui que o "exato grau de parentesco entre Jesus e seus irmãos não pode ser reconstituído" (107) e Bauer, que admite "a possibilidade de que eles eram filhos de José de um casamento anterior" (88), até os teólogos mais radicais que não têm dificuldade em "desmitificar toda a construção do pensamento de Jerônimo e até mesmo em adotar um ponto de vista naturalista de Jesus como filho de José e Maria.

VI. Conclusões.

Seria bom se alguma solução definitiva pudesse ser proposta às questões que os textos do NT levantam. Nos círculos ecumênicos observamos que o ponto de vista mais aceito por católicos e protestantes é a teoria dos meio-irmãos. Essa teoria tem a tradição a seu favor e evita as teorias menos prováveis, como a dos primos. Além disso, não obriga os católicos a abandonarem o ensinamento tradicional e autoritário da virgindade perpétua de Maria.

Sem cair nos problemas filosóficos ainda mais complexos levantados por Kant, parece provável que a verdade reside no reconhecimento dos irmãos como irmãos plenos de Jesus e filhos de José e Maria.

1. Quando as declarações do NT são tomadas coletivamente e um mínimo de suposições é usado, a conclusão *prima facte* é que os irmãos de Jesus eram filhos da própria Maria. No passado um grande peso foi colocado na *possibilidade* de várias hipóteses na teologia; os teólogos atuais tendem a argumentar mais em termos de *probabilidade*. É provável que o NT não queira dizer primos, e é provável que ele não queira dizer meio-irmãos quando menciona os "irmãos" de Jesus;

2. Argumentos baseados na tese de que apenas irmãos mais velhos agiriam da forma que os irmãos de Jesus agiram para com ele não levam em consideração a maneira com que irmãos de qualquer idade agem quando confrontados com uma pessoa incomum como Jesus;

3. Karl Rahner parece estar na trilha certa quando diz que não devemos simplesmente repetir as palavras dos Pais da Igreja, mas antes procurar entender o que eles disseram em termos dos padrões de pensamento daquela época. Que desejo intelectual ou emocional seria satisfeito pela adoção da crença na virgindade perpétua de Maria, por exemplo? Apenas se pudermos responder a essa pergunta estaremos aptos a entender por que a Igreja Ocidental rejeitou a idéia dos irmãos de Jesus como irmãos físicos;

4. Um pequeno peso pode ser colocado na balança a favor da ocorrência de nomes idênticos em duas famílias, especialmente quando os nomes são tão comuns quanto o de Tiago, Judas e Simão.

5. Procedimentos críticos deveriam nos ensinar a não concluir que, se Maria teve filhos mais jovens que Jesus, deve tê-los deixado em casa para passar a páscoa judaica em Jerusalém, no aniversário de doze anos de Jesus. A única conclusão relevante que podemos tirar disso é que nada nos foi dito a respeito dos irmãos de Jesus, pois eles não tinham qualquer papel a cumprir nessa história;

6. Por fim, João 19.27 é, de fato, uma *crux interpretationem* para todas as três teorias, pois nenhuma delas pode explicar essa passagem satisfatoriamente. Quer fossem irmãos, meio-irmãos ou primos de Jesus os que andavam com Maria, é estranho que fosse João em vez de um dos irmãos de Jesus aquele que a levaria para casa depois da morte do filho. Devido a atração que o quarto evangelho tem pelo simbolismo, não seria estranho se buscássemos uma solução não literal para esse problema

BIBLIOGRAFIA. Epifânio, "Against the Anti-dicomarianites" (377); Jerônimo, "On the Perputual Virginity of the Blessed Mary Against Helvidius" (383) em *Saint Jerome: Dogmatic and Polemical Works*, vol. 53 em *The Fathers of the Church: A New Translation* (1965), 3-43; D. F. Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined* (1835; E. T. 1848), 146-148; Mill, *The Accounts of Our Lord's Brethren in the New Testament Vindicated*, etc. (1843); *Methodist Quarterly Review* (1851), 671, 672;

D. F. Farrar, "Brother", *Smith's Dictionary of the Bible* (1868), 1.329, 330; J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians* (2 ed., 1870), 252-291; J. B. Mayor, "Brethren of the Lord", EBi (1899); P. W. Schmiedel, "Clopas", EBi (1899), 1.849-853; C. Harris, "Brethren of the Lord", HDCG (1906), 1.232-237; F. Sieffert, "James', SHERK (1907), 6:89-94, esp. 90, 91; H. E. Jacobs, "Brethren of the Lord", ISBE (1915), 1:518-520; J. H. Ropes, *The Epistle of St. James* (1916), 53-62; J. J. Collins, "The Brethren of the Lord and Two Recently Published Papyri", *Theological Studies*, 5 (1944), 484-494; R. L. P. Milburn, *Early Christian Interpretations of History* (1954), 161-192; P. J. Donnelly, "The Perpetual Virginity of the Mother of God", em *Mariology* (1957), 2:228-296; E. Staufler, "Begegnung der Christen", *Festschrift Otto Karrer* (196

0), 367ss., esp. nº 46; F. V. Filson, "Brothers of the Lord", IDB (1962), 1.470-472; A. Meyer e W. Bauer, "The Relatives of Jesus", em NTAp (1963), 1:418-432; D. Smith e S. Laeuchli, "Brethren of the Lord", HDB rev. (1963), 114; J. L. McKenzie, "Brethren of the Lord", *Dictionary of the Bible* (1965), 106, 107; J.Blinzler, *Die Brüider und Schwestern Jesu* (1967); "Brothers of Our Lord", MSt (1968 r.p.), 895, 896; W. Michaelis, "*prwto/tokoj, prwtotokeda*", TDNT (1968), 6:871-881, esp. 876.

L. R. KEYLOCK

IRMÃOS DO SENHOR. *Veja* IRMÃOS DE JESUS.

IRMÃOS GÊMEOS (Os filhos de Júpiter, Castor e Pólux). *Veja* DIÓSCUROS.

IR-NAÁS (עירנחש). Uma cidade de Judá, da qual Teína é chamado de "pai" (1Cr 4.12). Sua localização é desconhecida; sugeriu-se que se tratava de Deir Nahhas, perto de Beit Jibrin.

IROM (יראון). Uma cidade na região montanhosa de Naftali (Js 19.38, BJ, Jeron). Pode ser a moderna Yarun, no norte da Galiléia.

IRPEEL. 1. (ירפאל). Cidade de Benjamim mencionada apenas na descrição da herança "da tribo de Naftali" (Js 19.39), provavelmente o nome estrangeiro do lugar. A moderna *Yārūn*, entre En-Hazor (v. 37) e Migdal-El (v. 38), ao nordeste de Gush-halab. AARA, ARC e NVI corrigem o nome para IROM, e a BJ para "Jeron".

2. (ירפאר). Uma cidade de Benjamim (Js 18.27). Ficava provavelmente região montanhosa a nordeste de Jerusalém, é bem provável que se tratasse de Rafate, ao norte de Gibeom (a BJ traz "Jarafel").

IRRIGAÇÃO. É bastante significativo que não haja um termo equivalente a esse na Bíblia, e que a referência mais explícita à irrigação seja uma afirmação de que a prática de irrigação egípcia é irrelevante para as montanhas da Palestina, onde "a chuva do céu" serviria como um lembrete perpétuo da aprovação ou do desfavor divino (Dt 11.10-17), mas o contraste era relativo, não absoluto. Desde a época calcolítica a irrigação vinha se alastrando pelo Crescente Fértil, e os exilados junto ao Rio Quebar (Canal de Khabaru?) retomaram o contato com um sistema de irrigação perene anterior a Abraão. Embora a técnica de se represar o vale dos rios com um muro de barro para inundar terrenos próximos fosse imprópria às montanhas, as várzeas do Jordão eram explicitamente recordativas do Egito (Gn 13.10). Muitos dos wadis do Vale da Fenda foram canalizados para campos férteis ao longo da base escarpada até que a calamidade e o problema do alastramento da malária acabaram por interromper esse procedimento, ao mesmo tempo em que centros maiores como Bete-Seã e Jericó contavam com abundantes fontes de água permaneceram, verdadeiros oásis de produtos com irrigação.

A função da irrigação nas montanhas do antigo Israel é pouco conhecida. Os assentamentos cananitas se concentravam nos cursos de água que margeavam as montanhas, e não é por acaso que mais de setenta sítios históricos da Palestina contêm o termo *'ein* ("fonte"), e mais de sessenta o termo *bir* ("poço") em seus nomes. A terra era árida, e os planaltos que Israel colonizou eram em grande parte formados de rocha calcária porosa, áridos, embora pontilhado de fontes e aprimorados com a construção de poços artificiais. Com a adoção do cal hidratado, por volta de 1300 a.C., aumentou a construção de reservatórios e cisternas, sobretudo para suprimento doméstico e da cidade, mas também para o estoque de água e para a irrigação de pomares e jardins (2Cr 26.10; Ec 2.4-6), pois essa prática aumentava a produção por acre em dez vezes.

Os métodos variavam: aberturas espaçadas conduziam as águas de Siloé para os jardins em terraço, baldes espalhavam as águas ao longo dos barrancos e nos terraços de plantio (Nm 24.7),

canais ladeavam alguns rios como o Quisom, enquanto que *foggaras* com seus poços verticais e túneis horizontais sangravam a infiltração subterrânea na Síria e na Transjordânia. Inundações passageiras eram contidas no solo conservando e irrigando represas, como o intrincado complexo de engenharia em Kurnub no Neguebe, onde represas, canais e cisternas foram multiplicadas mais tarde pelos nabateus e bizantinos. Os tempos de Herodes e Roma testemunharam a ampliação do sistema de reservatórios e aquedutos, mas a irrigação estava, de maneira singular, vulnerável às vicissitudes da má administração e das guerras; o declínio que se seguiu e a recente recuperação remetem aos tempos bíblicos. *Veja* AGRICULTURA.

BIBLIOGRAFIA. N. Glueck, *The River Jordan* (1946); M. S. Drower, "Water-supply, Irrigation and Agriculture" no Singer et al., *A History of Technology.* I (1954), 520-557; A. Reifenberg, *The Struggle Between the Desert and the Sown*, (1955); N. Glueck, *Rivers in the Desert* (1960); R. O. Whyte, "Evolution of Land Use in South-Western Asia" no L. D. Stamp (org), *A History of Land Use in Arid Regions* (1961), 57-118.

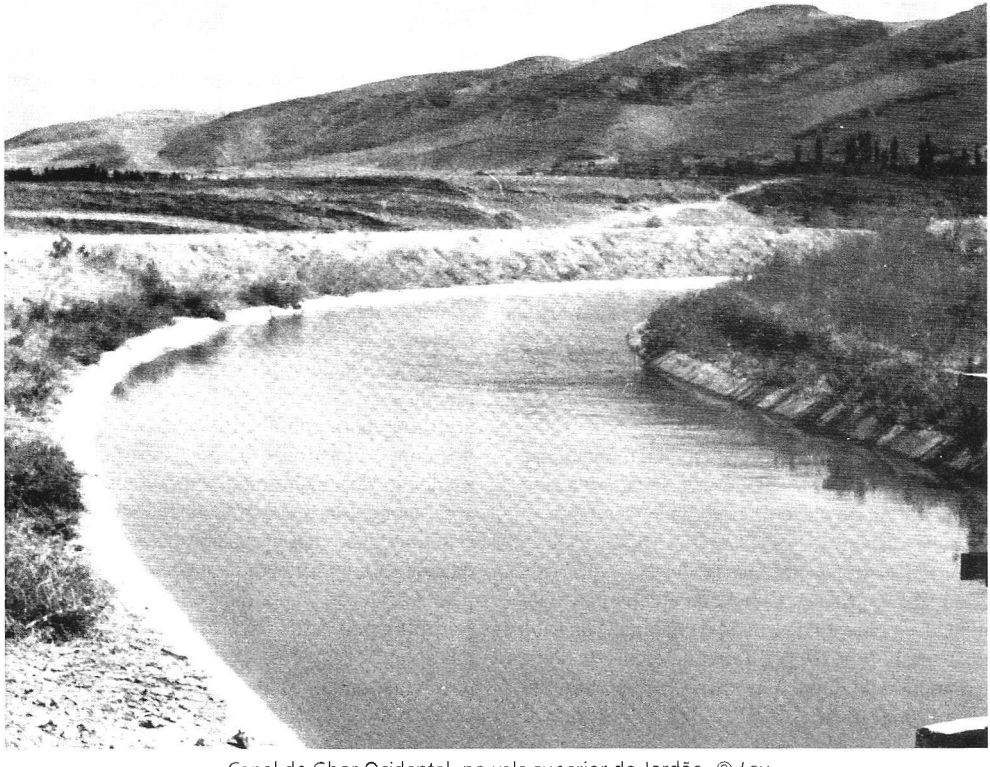
G. R. LEWTHWAITE

IR-SEMES (עיר שמש, *cidade do sol*). Uma cidade de Dã (Js 19.41); provavelmente a mesma que BETE-SEMES.

IRU (עירו). O filho mais velho de Calebe; relacionado na genealogia da tribo de Judá (1Cr 4.15). O nome deveria, provavelmente, ser pronunciado *Ir*, sendo o *u* final simplesmente conjunção *e* que pertence ao termo seguinte, Elá.

ISABEL (Ἐλισάβετ, Ἐλεισάβετ, o mesmo que o hebr. אלישבע, Deus é meu juramento). A esposa do sacerdote Zacarias e a mãe de João Batista (Lc 1.5-66).

Assim como seu esposo, Isabel era de descendência araônica; de fato, ela tinha o mesmo nome que a esposa de Arão (Êx 6.23). Ela e seu esposo são descritos como sendo retos diante de Deus, andando diante dele sem falta por obedecer a todos os mandamentos e ordenanças.A sua esterilidade era um grande sofrimento para eles, até que um anjo apareceu a Zacarias e disse-lhe que apesar da idade deles a sua oração por uma criança seria res-



Canal de Ghor Ocidental, no vale superior do Jordão. © *Lev*

pondida, e seu filho seria o precursor do Messias. A história lembra a resposta semelhante à oração de Sara e Ana no AT.

Isabel é chamada a parente de Maria, a mãe de Jesus (Lc 1.36). Mas o termo é muito amplo para indicar a natureza exata do relacionamento. Quando Maria veio visitá-la, o bebê se mexeu no ventre de Isabel e, pelo Espírito Santo, Isabel disse a Maria quão abençoada ela era e expressou seu assombro de que Deus pudesse honrá-la com esta visita da mãe de seu Senhor. Há alguma evidência textual nos manuscritos da Latina Antiga, em Irineu, e em Orígenes, de que o *Magnificat* foi originalmente atribuído a Isabel e não a Maria.

BIBLIOGRAFIA. "Mary or Elizabeth?". ExpT, 41 (1929-1930), págs. 266,267; "Again the Magnificat", ExpT, 42 (1930-1931), págs. 188-190.

S. BARABAS

ISAÍAS (ישעיהו, *Yahweh é salvação*). O primeiro dos profetas maiores na Bíblia, e o primeiro dos últimos profetas na Bíblia Hebraica, o livro profético mais extenso e provavelmente o mais universalmente estimado do AT.

O profeta Isaías é mencionado várias vezes em 2 Reis e três vezes em 2 Crônicas. Seu nome aparece dezesseis vezes no livro que traz seu nome. O livro é datado no reinado de Uzias, Jotão, Acaz e Ezequias, reis de Judá. A tradição mais recente afirma que o profeta foi martirizado durante o reinado de Manassés.

A. Pano de fundo histórico.
1. Geral
2. A queda de Samaria
3. As invasões de Judá por Senaqueribe
4. A guerra sírio-efraimita
5. A situação no Egito
6. Babilônia
7. Datas do reinado de Ezequias
B. A unidade de Isaías
1. Ponto de vista tradicional
2. A crítica moderna
3. As profecias sobre o exílio
4. Unidade de Isaías 1-39
C. Autoria, data e local de origem
D. A canonicidade de Isaías
E. O texto de Isaías
F. Problemas especiais
1. O livro de Emanuel e o nascimento virginal
2. O uso escatológico de Edom
3. Os poemas do servo
4. Outras passagens messiânicas
5. Passagens escatológicas
G. Conteúdo do livro
H. A teologia de Isaías

A. Pano de fundo histórico. 1. *Geral.* Era uma época turbulenta na história de Israel. Durante esse período o Reino do Norte sucumbiu e foi levado cativo. O Reino do Sul (Judá) foi duramente atacado. Isaías presenciou a diminuição da ameaça assíria, e sua fé na promessa de Deus para com Jerusalém ser plenamente vindicada.

Esse período foi o da expansão da Assíria para ocidente. Um século antes, uma coalizão de reis que incluiu Acabe deteve o avanço assírio na batalha de Qarqar, em 854 a.C., mas os assírios voltaram a avançar. Tiglate-Pileser III (745-727 a.C.) invadiu o ocidente, conquistou a costa fenícia e avisou o mundo que ele havia tomado tributo de Rezim de Damasco, Menaém de Samaria e de muitos outros reis. Essas campanhas são mencionadas em 2 Reis 15.19-29, onde Tiglate-Pileser III também é chamado de Pul - seu nome nativo testemunhado em fontes babilônicas. Aparentemente, por volta de 732 a.C., Tiglate-Pileser III conquistou uma parte considerável da Galiléia e deportou dois terços das tribos daquela área. Ele reviveu a antiga prática assíria de intermisturar os povos de seu império (2Rs 17.6,24).

2. *A queda de Samaria.* Salmaneser V (726-722) seguiu seu pai, Tiglate-Pileser III, dando continuidade a suas políticas. Depois que Peca, rei do Reino do Norte, foi assassinado por causa de uma conspiração interna, Oséias se tornou rei (731 a.C.) e serviu praticamente como uma marionete nas mãos dos assírios. Salmaneser dirigiu-se para o ocidente e recebeu tributo de Oséias (2Rs 17.3), mas Oséias finalmente se aventurou rebelar-se. Então começou o amargo cerco de três anos a Samaria, o qual destruiu o Reino do Norte para sempre, em 722/721 a.C. A ruína iminente está registrada nos livros de Amós e de Oséias, que foram especificamente comissionados como profetas para o Reino do Norte, antes da queda. Salmaneser é, provavelmente, o mesmo Salmã mencionado em Oséias 10.14.

Tem sido objeto de debate se Salmaneser V de fato conquistou Samaria ou se esta foi conquistada por seu general e sucessor, Sargão II (721-705). Este último reivindica para si essa conquista, mas pode ser um simples exagero (*veja* E. Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebreus Kings*, 2 ed. [1965],

págs. 141-147). Seja como for, o Reino do Norte deixou de existir e Judá ficou exposto à ameaça assíria tanto pelo flanco norte quanto pelo flanco ocidental. Tiglate-Pileser já havia tomado Ascalom. Sargão deportou 27.290 pessoas de Samaria e devastou a planície filistéia. Mais tarde ele derrotou uma coalizão rebelde, que incluía tropas egípcias, na fronteira com o Egito em 711 a.C. Devido aos avisos de Isaías (Is 20.1-6), Judá não se juntou à coalizão e foi poupada da ira de Sargão.

Sargão governou de 721 a 705 a.C. A maior parte do tempo de seu reinado foi gasto em guerras na Ásia Menor, na região do Ararate e contra a Babilônia.

3. *As invasões de Judá por Senaqueribe.* Senaqueribe, filho de Sargão (705-681) invadiu Judá, o qual em várias ocasiões anteriores havia pago tributo à Assíria, Tiglate-Pileser III exigiu tributo de "Azarias de Yaudi" (Judá) e de "Jeoacaz" (Acaz) de Judá". O Segundo Livro dos Reis (16.8) menciona o tributo pago por Acaz a Tiglate-Pileser III, e é provável que Sargão também tenha recebido tributos. Ezequias deu a Senaqueribe 300 talentos de prata e 30 de ouro (2Rs 18.14). A região filistina, com a ajuda do Egito, se rebelou e tomou como prisioneiro Padi, o fantoche assírio, em Ecrom e o enviou para Ezequias. Senaqueribe sobrepujou os egípcios e a coalizão na batalha de Elteque, por volta de 701 a.C. Ele conquistou 46 cidades de Judá, fez 200.150 prisioneiros, recolocou Padi em Ecrom e recebeu a submissão de Ezequias. Ele exigiu 30 talentos de ouro e 800 de prata, o que seria mais do que os números apresentados em 2 Reis 18.14 (ou, mais provavelmente, um simples exagero), e muitas outras coisas. Judá entrou em decadência. É significativo que Senaqueribe, que se gabava de ter sitiado Jerusalém e Ezequias "como um pássaro engaiolado em Jerusalém, sua cidade real", não tenha reivindicado para si a conquista da cidade. A Bíblia deixa claro que Jerusalém foi poupada.

Senaqueribe foi assassinado e seu filho Esar-Hadom reinou em seu lugar (Is 37.38) de 681 a 669. Foi provavelmente sob o reinado deste que Manassés foi detido durante um certo tempo na Babilônia (2Cr 33.11).

A Assíria era a principal potência na época de Isaías, mas como a sinopse acima sugere, o jogo político mundial trouxe várias outras nações ao cenário da história de Judá.

4. *A guerra sírio-efraimita.* Quando Tiglate-Pileser atacou pela primeira vez o ocidente, a reação natural dos estados fronteiriços foi formar uma aliança para deter seu avanço, como fizera Acaz em Qarqar cem anos antes. Nessa tentativa, Rezim de Damasco e Peca de Israel tentaram evidentemente ganhar a cooperação de Acaz por volta de 733 a.C. Quando Acaz se recusou, eles tentaram derrubá-lo e colocar em seu lugar um fantoche, o filho de Tabeel (Is 7.1-7). Eles não foram plenamente bem-sucedidos (2Rs 16.5), mas causaram muitos danos (16.6; 2Cr 28.5-15) e o Ocidente, dessa maneira, enfraqueceu-se por causa dessas lutas destrutivas.

Essas guerras locais levaram Acaz a procurar a ajuda da Assíria, para abrir uma segunda frente ao norte de Damasco. A Assíria respondeu com boa vontade ao pedido de Acaz. Acaz, por meio disso, trouxe para perto de si as próprias potências estrangeiras que se tornaram o flagelo de Deus que levou Judá à beira da destruição. Essa guerra sírio-efraimita e a intriga assíria são o pano de fundo do assim chamado livro de Emanuel (Is 7-12), no qual Isaías amargamente denuncia a política de Acaz. Uma das conseqüências da vassalagem de Acaz à Assíria foi a necessidade implícita de que Acaz seria obrigado a adotar a religião do estado da Assíria (J. Bright, *A History of Israel* [1959], págs. 259, 260). Contra todas as intrigas estrangeiras, Isaías exigiu consistentemente uma política de não-alinhamento e plena confiança em Yahweh para proteção da nação. O conselho de Isaías prevaleceu, e é digno de nota que Judá foi o único reino na área que não sucumbiu diante do poder assírio, sem mesmo se excetuar o Egito.

5. *A situação no Egito.* Durante este período o Egito estava fraco. O rei nativo do delta até o norte, era Tefnakhte (c. 726.716). Ele reinou em uma cidade cujo nome era Saias (grafada Sa-a-a em cuneiforme). Aparentemente o rei Oséias pediu ajuda a ele (2Rs 17.4). Reconhece-se hoje que "Sô, rei do Egito" é um erro de tradução e deveria ser "o rei do Egito em Sô" (H. Goedicke, "The End of 'So, King of Egypt'" e W. F. Albright "The Elimination of King So", BASOR, nº 171 [1963], págs. 64-66).

Os reis etíopes ao sul estavam a ponto de conquistar o delta, e Sabaca, da bem sucedida 25ª dinastia, em cerca de 709 a.C., passou a governar sobre um Egito unificado até 695. Nessa época o Egito prometeu ajudar a expulsar o poder assírio e houve um forte entusiasmo a favor do Egito em Jerusalém, o que Isaías censurou (caps. 18-20, 30, 31). Finalmente, em 690, o sobrinho de Sabaca, Taarco (Tiraca, Is 37.9) ascendeu ao trono (ele



Um dos prismas de barro que relatam, em escrita cuneiforme, os triunfos de Senaqueribe, alcançados na época de Isaías. Em crônicas como essas é que se encontra sua descrição do cerco a Jerusalém. © *Museu de Isarel, Jerusalém.*

nasceu por volta de 710) e proporcionou um desvio para os assírios em seu ataque a Jerusalém.

6. *Babilônia.* A Babilônia era também uma potência naquela época. A história da Babilônia não diz respeito apenas à época de Isaías, mas também às profecias que ele fez acerca do cativeiro na Babilônia. Ao contrário do quadro usual, a Babilônia foi uma potência internacional durante o reinado de Ezequias. Durante o reinado de Tiglate-Pileser III as forças caldéias dominaram a Babilônia por alguns poucos anos, mas os assírios a retomaram, e Tiglate-Pileser reinou com o nome de Pulu. Marduque-apal-iddina (Merodaque-Baladã), também um caldeu, usurpou o trono da Babilônia em 721 a.C., enquanto Sargão se ocupava em guerras contra Samaria, contra o rei Midas na Ásia Menor (o rei Midas da fábula do toque de ouro) e contra os povos de Ararate (Urartu). Merodaque-Baladã manteve o trono até 721, quando Sargão, ao retornar vitorioso de Asdode, reconquistou a Babilônia para a Assíria. Merodaque-Baladã professou sujeição, mas em 703, pouco depois que Senaqueribe ascendeu ao trono, ele tornou a usurpar a Babilônia novamente. Foi nessa ocasião que ele mandou seus enviados a Ezequias (Is 39.1-8, embora alguns associem esses mensageiros aos eventos da rebelião contra Sargão em 711). Ezequias, contra a enérgica censura de Isaías, fez aliança com o Egito (30.1-10), com a Babilônia (39.1-4) e com os filisteus. Está registrado em 2 Reis 18.8 que Ezequias conquistou a Filistia, a qual concordou com o decreto de Senaqueribe de que Padi, rei de Ecrom que era leal aos assírios, ficasse preso em Jerusalém até Senaqueribe por fim à rebelião. O prisma de Senaqueribe contém os nomes de Ecrom, Asdode, Ascalom, Egito (a dinastia etíope), Ezequias e outros identificados com a conspiração. Primeiro, ele se livrou de Merodaque-Baladã, impôs uma estrondosa derrota à aliança na batalha de Elteque e, em seguida, devastou a terra, inclusive Judá. O número de cativos foi de 200.150, conforme registro do próprio Senaqueribe. A ajuda dos egípcios e babilônios, portanto, foi em vão.

Tem-se questionado se esta campanha de 701 a.C. foi a única invasão promovida por Senaqueribe a Judá. É a única de acordo com os registros assírios, mas a informação relativa aos dois últimos anos de seu reinado permanece escassa. À primeira vista a Bíblia dá a impressão de que houve apenas uma campanha, mas ela menciona tanto uma submissão com pagamento de tributo, a qual claramente ocorreu em 701 (2Rs 18.14), quanto uma resistência bem-sucedida, na qual o exército de Senaqueribe foi miraculosamente dizimado (18.17-19. 37). Em conexão com esta última ação ela cita o nome de Tiraca (2Rs 19.9) da dinastia etíope do Egito, que tinha apenas nove anos de idade em 701 a.C. Parece, portanto, melhor admitir que Senaqueribe promoveu uma nova invasão por volta de 688, depois que Tiraca já havia se tornado rei do Egito (690 a.C.), época na qual Ezequias confiava mais no Senhor do que em alianças e que foi milagrosamente poupado (*Veja* a excelente discussão sobre isso em J. Bright, op. cit. págs. 269-271).

A cidade da Babilônia foi destruída por Senaqueribe em 689, uma ação que talvez esteja relacionada com a rebelião de Ezequias em 688. Esar-Hadom (681-669) reconstruiu Babilônia e colocou seu filho Samas-Samuquim para reinar sobre ela. Assurbanipal (668-626) deixou seu irmão Samas-Samuquim controlar Babilônia até 647, quando teve de subjugar a cidade rebelada mais uma vez e tomar-lhe as rédeas ele mesmo até sua morte. Os caldeus, sob Nabopolasar retomaram a cidade. Nabopolasar tomou-a, ampliou sua influência e finalmente se aliou a outras para sobrepujar Nínive, a capital assíria, em 612 a.C. De 605 a 562 seu grande filho, Nabucodonosor, reinou sobre toda a Mesopotâmia e o Ocidente em um brilhante, apesar de breve, renascimento do poder babilônico. Depois dele houve rápidas sucessões: Amel Marduque (Evil-Merodaque, 2Rs 25.27; 562-560 a.C.); Neriglissar (560-550); Labasi-Marduque (556) e Nabonido (556-539). Nabonido foi para o retiro em Tema, um oásis na Árabia, e deixou seu filho, Belsazar, como co-regente na Babilônia. Belsazar, então, defrontou-se com os persas e morreu quando Ciro conquistou a Babilônia em 539 a.C. Ciro estava cumprindo plenamente as grandes profecias de Isaías, "Saí da Babilônia, fugi de entre os caldeus e anunciai isto com voz de júbilo; proclamai-o e levai-o até ao fim da terra; dizei: O Senhor remiu a seu servo Jacó" (Is 48.20).

Para resumir a história acima, Isaías viveu na época da construção de impérios, quando a Assíria conquistou todo o ocidente. Ele também presenciou a ascensão do poder da Babilônia e previu o infeliz cativeiro dos judeus naquela terra e sua libertação por Ciro da Pérsia. Nessas manobras e intrigas internacionais, Isaías sustentou com vigor seu princípio de que a esperança de Judá não estava em exércitos ou alianças, mas na promessa de proteção de Yahweh. Judá era diferente de todas as outras terras. Como uma teocracia, ela estava

sob o amor eletivo especial de Deus: "Não chameis conjuração a tudo quanto este povo chama conjuração; não temais o que ele teme, nem tomeis isso por temível" (Is 8.12,13).

7. *Datas do reinado de Ezequias.* As datas de Isaías não foram fornecidas acima. Ele profetizou durante os reinados de "Uzias, Jotão, Acaz e Ezequias, reis de Judá" (1.1); mas que datas correspondem a esse período? O problema é complicado pelo fato de que os reinados desses reis se sobrepuseram, de forma que fica difícil determinar as datas com precisão. A data da morte de Uzias é dada por Thiele (E. R. Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, ed. rev., [1965], pág. 205) como sendo entre 740 e 739. Jotão reinou durante dezesseis anos, Acaz também, e Ezequias reinou seis anos antes da queda de Samaria em 721 a.C. Obviamente houveram co-regências. Esse período foi tratado com sucesso por Stigers (H. C. Stigers, "II Kings" em WBC, e com pequenas modificações em ETSH, vol. IX [1966], págs. 81-90). Os pormenores não são essenciais aqui. Contudo, o cálculo da data de Ezequias é importante para a interpretação do livro de Isaías.

O Primeiro Livro dos Reis 18.10 registra que Ezequias começou a reinar seis anos antes da queda de Samaria, portanto em 728/7 a.C. Por outro lado o escritor diz (18.13) que Ezequias começou a reinar quatorze anos antes da invasão de Senaqueribe, portanto em 715 a.C. Isso não é de forma alguma uma contradição. Isso simplesmente indica que houve uma co-regência com seu pai Acaz. As conseqüências, contudo, são importantes para o pano de fundo de Isaías. Se Ezequias reinou por 29 anos a partir de 715, ele morreu em 686 e não em 699, que seria o caso se ele tivesse reinado 29 anos contados a partir de 728. Esta última data para a morte de Ezequias possibilita uma outra data para o ministério de Isaías. Ele pode também ter vivido durante o reinado de Esar-Hadom e testemunhado o começo do renascimento da grandeza da Babilônia. Os últimos capítulos do livro de Isaías podem ter um pano de fundo nas lutas babilônicas pelo poder, travadas no final do 8º séc., ou no renascimento babilônico sob Esar-Hadom. Isso daria a Isaías um ministério de aproximadamente 60 anos, que é longo mas de modo algum impossível. Na verdade, torna-se praticamente necessário pela referência à doença de Ezequias (Is 38.1-5). Sua doença deu-se "naqueles dias", aparentemente nos dias das primeiras campanhas de Senaqueribe. Ele recebeu embaixadores de Merodaque-Baladã que, entre outras coisas, cumprimentou-o por sua recuperação. Isso teria ocorrido por volta de 701 a.C., e foi predito que ele teria mais 15 anos de vida — até 686 como sugerido acima.

B. A unidade de Isaías. 1. *Ponto de vista tradicional.* A unidade do livro de Isaías não foi questionada até o surgimento da Alta Crítica Bíblica no séc. 18. O livro é atribuído a Isaías no título, e o nome do profeta é mencionado em vários outros capítulos (2,7,13,20,37,38,39). O NT faz citações de todas as seções do livro e, repetidas vezes, se refere a ele como obra de Isaías. Não existe MS ou uma prova tradicional que demonstre que o livro não seja uma unidade. Se mais de um autor esteve envolvido na sua composição, esse fato se perdeu na história, e a tradição a esse respeito começa a existir por volta de 180 a.C. (Eclesiástico 48.22-25). Os Rolos do Mar Morto contêm muitas cópias do livro e várias referências a ele, as quais atribuem a Isaías a autoria do livro, assim como o faz o NT. O rolo mais bem preservado dos tesouros de Qumrã é o grande rolo de Isaías, o primeiro a ser encontrado, o qual data de cerca de 150 a.C. e não fornece nenhum indício de uma divisão no capítulo 40, o ponto no qual a crítica alega haver uma quebra.

2. *A crítica moderna.* Entretanto, a crítica racionalista alemã, que teve Döderlein como precursor, tem proclamado com muita segurança que Isaías não escreveu a seção que vai do capítulos 40 ao 66. Estes capítulos receberam a denominação popular de Dêutero-Isaías por muitos anos. É comum se pensar que todos concordam que Isaías escreveu apenas os 39 primeiros capítulos, e um autor anônimo (mas um homem de gênio) escreveu os últimos 27 capítulos durante o exílio na Babilônia.

Esse pensamento popular é pouco preciso. A unidade dos capítulos 40-66 foi também questionada, e muitos, começando com B. Duhm, atribuem os capítulos 56-66 a um terceiro autor — um Trito-Isaías de cerca de 400 a.C. O primeiro livro de Isaías também deve ser desomposto. Os poucos estudiosos que negam que Isaías escreveu a última parte acreditam, no entanto, que ele escreveu todos os primeiros 39 capítulos. Mas há aqueles que acreditam que pelo menos os capítulos 13 e 14, e provavelmente os capítulos 24-27,34 e 35, também foram obra de uma mão posterior. De fato, uma vez que a unidade do livro é colocada em dúvida parece não ter fim a possibilidade de novas fragmentações. O curso dessas tendências fragmentadoras pode ser acompanhado em O. T.

Allis, *The Unity of Isaiah* (1950), 43-50 e em E. J. Young, *Who Wrote Isaiah?* (1958), bem como nas diversas introduções ao AT da escola crítica (Eissfeldt e Robert Pfeiffer) e dos conservadores (E. J. Young, Gleason Archer, etc.).

Tem-se alegado que são vários os fundamentos dessa crítica literária difundida. As duas metades do livro manifestariam estilos bastante diferentes. É difícil para o leitor comum avaliar esse argumento sem conhecer o hebraico. É ainda mais difícil determiná-lo, em vista do fato de que aqueles que fragmentam Isaías excessivamente devem negar que haja justamente dois estilos visíveis no livro. Existe uma teoria de que o autor (ou escola de autores) do Trito-Isaías dedicou-se também ao trabalho do Dêutero-Isaías e o copiou; mas essa teoria não é muito convincente quando é recordado que Isaías 1-39 também é uma obra de mais de um autor. Uma escola recente tradicionalista oral tem afirmado que todo o conteúdo de Isaías foi preservado pela tradição oral e transmitido de boca em boca até ser registrado por escrito logo após a restauração — aproximadamente em 450 a.C. Mas, foi ele todo escrito por uma só escola? Se sim, como podemos crer que há dois ou três estilos? Teria o livro sido escrito por três círculos de discípulos de Isaías? Por que então as suas partes foram tão engenhosamente entrelaçadas em uma única composição sem que haja um traço disso no MS ou na tradição? Na verdade, o hebraico de várias partes de Isaías é eloqüente, belo e vigoroso, e não muito diferente do de qualquer outro grande autor, como por exemplo Shakespeare. Partes do livro podem ter sido escritas em uma etapa posterior da vida do autor. Parte pode ter sido transmitida a princípio oral ou sermonicamente. Parte (cap. 36-39) é evidentemente histórica e completamente paralela com 2 Reis 18-20. Parte pode ter sido produzido originalmente por Isaías como uma composição escrita. Como muitos têm apontado existem vários sinais significativos de unidade quanto ao estilo do livro (cp. G. L. Robinson, "Isaiah", ISBE [1929] III, págs. 1495-1508).

3. *As profecias sobre o exílio.* A objeção mais significativa à unidade do livro de Isaías é encontrada na acusação de que o pano de fundo do autor dos capítulos 41-66 é diferente do contexto do próprio Isaías. Afirma-se que esses capítulos refletem a época do cativeiro na Babilônia e, portanto, não teria sido escrito por volta de 700 a.C. por Isaías.

Os conservadores respondem a esta acusação indicando que Isaías 40-66 inclui passagens que são proféticas. Ciro, o monarca persa que conquistou a Babilônia em 539 a.C., é mencionado pelo nome (Is 44.28; 45.1). Seu nome é mencionado como o clímax de uma grande predição de coisas futuras. Naturalistas, que não acreditam em previsões proféticas, obviamente devem afirmar que a data de composição dessa seção é posterior, mas isso é o mesmo que evitar a questão. A reivindicação de Isaías e dos expositores cristãos ao longo dos séculos têm sido de que estas profecias são verdadeiras previsões, e provam que a abordagem dos naturalistas é errônea.

O. T. Allis continua essa idéia em alguns pormenores. Ele demonstra que o conceito crítico sobre a unidade de Isaías reside em grande parte nas afirmações preconceituosas racionalistas. Em seu capítulo, "Prophecy According to the Critics" (op. cit., 1-21) ele cita diversas fontes para demonstrar que a razão básica pela qual os críticos atribuem uma data posterior ao evento em questão para o material profético do AT, é que a escola crítica não pode crer que os profetas do AT proferiam diretamente as palavras de um Deus que conhece todas as coisas que virão a acontecer.

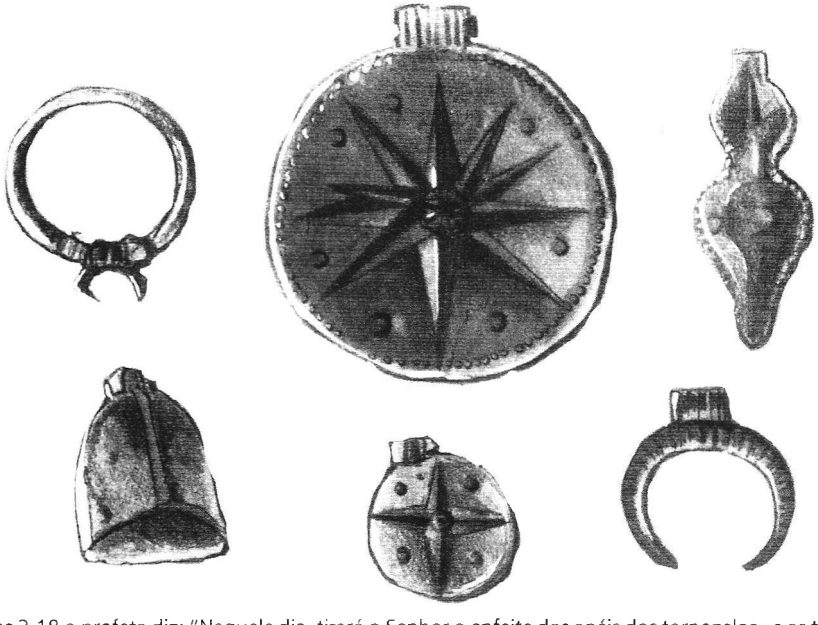
Estudantes críticos algumas vezes objetam essa análise. Eles afirmam que Isaías 40-55 nem sequer tem a intenção de prever o cativeiro na Babilônia. De fato, ele prevê a conquista da Babilônia por Ciro e o retorno do exílio. Mas, é dito, esses capítulos foram escritos como se o exílio já tivesse começado; portanto, o exílio é admitido não previsto. O profeta escreve durante o exílio e prevê, talvez por meio de uma percepção aguda ou de uma esperança religiosa, o retorno do cativeiro da Babilônia para casa. Portanto esses capítulos pelo menos devem ser obra de um profeta anônimo, que escreveu durante o exílio.

O conceito crítico deve, contudo, ser examinado um pouco mais a fundo. Qual o pano de fundo de Isaías 40-66? Qualquer um pode ler esses capítulos por conta própria e responder essa pergunta. Essa seção de Isaías comporta obviamente uma mensagem para Sião, para Jerusalém (40.2; 41.27). Deus prometeu trazer de volta os cativos de Israel do leste, do oeste, do norte e do sul (43.5,6; cp. 11.11, sem dúvida escritos antes), o que não parece se referir ao exílio na Babilônia especifica ou exclusivamente. É verdade que a queda da Babilônia é prevista (43.14; 47.1; 48.14) e a volta dos judeus e a reconstrução de Jerusalém são previstas também (44.26-28; 45.13; 48.20; 51.11). O retorno do norte, do oeste e do egito é previsto (49.12, onde "Sinim", nos DSS, é soletrado para indicar que se refere a Siene ou Aswan, na época

sob o controle do rei etíope do Egito). Mas seria demasiado afirmar que o profeta fala estando exilado na Babilônia. J. Smart resume desta maneira: "O simples fato, que deveria ser abertamente reconhecido, é que o autor dos capítulos 40-55 em nenhuma passagem deixa claro para nós sua localização geográfica" (James D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah* [1955], pág. 22). Certamente é verdade que o cativeiro na Babilônia é previsto por Isaías. Os críticos, por causa sua divisão injustificada, fazem com que Isaías 39.6-8 perca a força; esses versículos representam uma profecia específica e claramente escrita em conexão com a bem conhecida usurpação do trono da Babilônia por Merodaque-Baladã, portanto, não posterior a 701 a.C. Existem também referências ao cativeiro (45.13; 47.6; 49.21; 51.3,11,19). As últimas quatro dessas passagens poderiam também se referir à terrível desolação e aos cativeiros na época de Senaqueribe. De qualquer forma, elas não foram escritas do ponto de vista do exílio na Babilônia. Compare-as com o Salmo 137, que é uma composição verdadeiramente feita no exílio.

A opinião de J. Barton Payne é digna de ser mencionada ("The Unity of Isaiah: Evidence from Chapters 36-39", ETSB, VI [1963], págs. 50-57), que sustenta que Isaías 40-55 tem como pano de fundo o 8º séc. e o conquistador do oriente (41.2) é Senaqueribe. Essa opinião não pode ser aceita em certos pormenores, mas dá ênfase à observação de Smart de que o pano de fundo desses capítulos não está bem definido. Seja geográfica ou cronologicamente, não se pode dizer que Isaías 40-55 foi escrito por um profeta do exílio, a menos que seja feita a suposição crítica de que a profecia verdadeiramente preditiva, se referindo com exatidão a eventos distante, é impossível. Os conservadores se recusam a aceitar essa idéia.

Quanto ao pano de fundo da seção maior (Is 40-66), muitos admitem que os capítulos 55-66 foram escritos na Palestina. A montanha (57.7) não parece a Babilônia. Os muros de Jerusalém estão estabelecidos (62.6). O Senhor aparece a partir de Edom (63.1, embora isso seja sem dúvida escatológico). Pelo contrário, há uma queixa (64.10,11) que descreve o período posterior a Nabucodonosor. Essa seção é atribuída por muitos ao Trito-Isaías, que teria sido escrito na Palestina por volta de 400 a.C. Essa data parece impossível em vista da restauração do Templo em 516 a.C. Smart faz objeção à divisão no capítulo 55, pois ele afirma que esse capítulo apresenta "dois grandes profetas que seriam quase idênticos" (op. cit, 47). Talvez a resposta mais simples para esses proble-



Em Isaías 3.18 o profeta diz: "Naquele dia, tirará o Senhor o enfeite dos anéis dos tornozelos, e as toucas, e os ornamentos em forma de meia-lua". Dois mil seiscentos e oitenta anos depois, o diretor das escavações francesas em "Porto Branco", referindo-se aos ornamentos de ouro descritos acima, declarou: "Não estamos apenas encontrando referências a esses ornamentos nos textos de Ras-Shamra, mas encontrando os próprios ornamentos..."

mas complexos seja seguir L. Kohler, J. Begrich e outros, que são caracterizados por Smart como "tratando o texto do segundo Isaías como um compêndio de setenta oráculos independentes e aplicando a eles os métodos da crítica da forma com o objetivo de descobrir o caráter e o contexto original de cada um" (op. cit. pág. 18). Essa é a conseqüência lógica da investida da crítica. O editor final deve ter sido um gênio e tanto para reunir setenta diferentes fragmentos de escrita com panos de fundo e mensagens variadas, e soldá-los em um livro cheio de força, beleza e de influência tão duradoura como Isaías 40-66. Esse gênio dinâmico teria vivido em alguma época entre 400 e 200 a.C., quando Israel estava empobrecido e sua história era um vazio. Seu nome e fama, contudo, não deixou a sua estampa sobre seus sucessores ou contemporâneos. Talvez seja mais fácil acreditar em profecias preditivas.

Devemos ressaltar que o autor de Isaías 40-48 pelo menos não apresentou suas idéias como material contemporâneo, o que qualquer um que tenha uma aguda percepção política poderia deduzir. Ele não é um escrito anônimo posterior, apanhado e colocado no livro anterior por acidente. Nem tampouco sua obra é uma fraude de um crente que simplesmente reivindica a autoridade do velho e grande profeta Isaías. Ele reivindica predizer o futuro porque ele apresenta a palavra de um Deus que é diferente dos ídolos dos pagãos (Is 41.22; 42.9; 44.7,8; 45.4; 46.10; 48.3-6 e outras passagens menos claras). O próprio Ciro é retratado como vindo em resposta a uma predição, e o poema que profetiza sua obra é um clímax e um crescendo de profecia (cp, C. L. Robinson, *Isaiah*, ISBE, III, 1507a; O. T. Allis, op. cit. 62-78). As alternativas deixadas por esses estudos são que esses capítulos em Isaías são verdadeiramente preditivos de um futuro cativeiro e retorno, ou foram escritos depois do evento por um trapaceiro que deliberadamente personificou o profeta. É difícil acreditar que as magníficas palavras dessa seção sejam as palavras de um vigarista e mentiroso.

4. *Unidade de Isaías 1-39.* Amparada nesta discussão está o problema da unidade de Isaías 1-39, ou pelo menos de 1-35. Normalmente se nega a autoria dos capítulos 13 e 14 a Isaías. Por quê? Eles são atribuídos a ele. Eles se referem a queda da Babilônia nas mãos dos Medos, o que não é exatamente a conquista persa retratada em Isaías 44, 45. Eles fazem parte de um conjunto maior de profecias contra as nações circunvizinhas, e algumas dessas outras passagens dizem respeito à própria época de Isaías (14.25). É mais verossímil encaixar esses capítulos em uma data anterior e aceitar a menção à Babilônia como uma verdadeira predição.

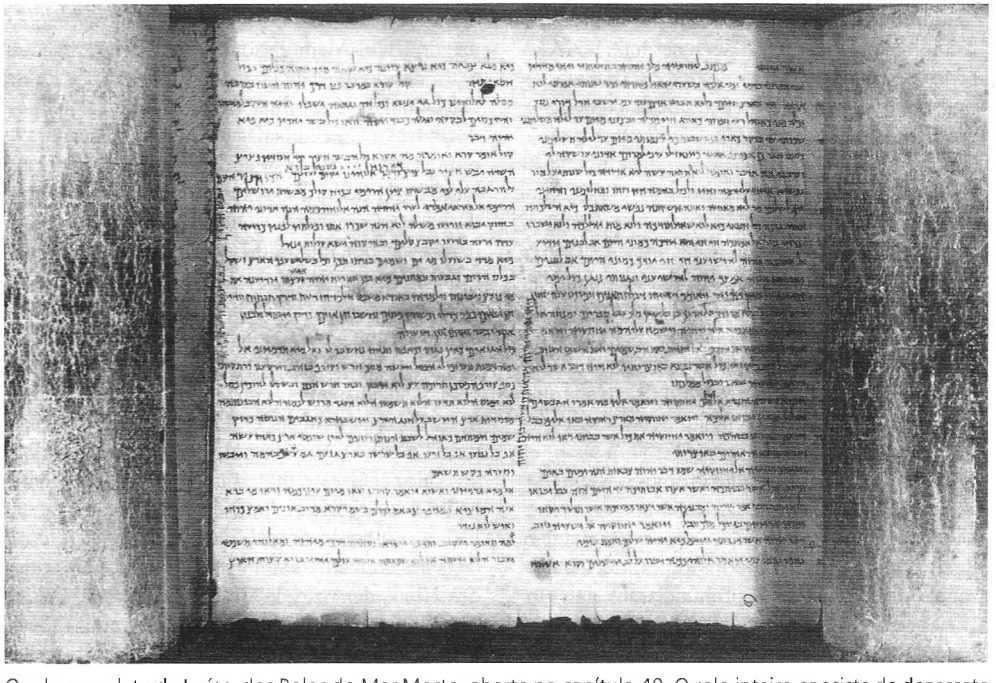
Depois dos oráculos contra as nações, vem uma seção (24-27) que um grande número de estudiosos nega ter sido escrita por Isaías. A razão disso não é a histórica, mas teológica, porque em uma determinada parte dessa seção se menciona a ressurreição dos mortos (25.8; 26.19). A atitude geral em relação a essa doutrina é exemplificada por James Smart que, com base nisto, argumenta contra o encontrar a doutrina da ressurreição em Isaías 53: "Aqueles que acreditam que o servo [referido nesse capítulo] seja um indivíduo, vêem nesse versículo (Is 53.10) a ressurreição de um indivíduo dentre os mortos, um fenômeno um tanto embaraçoso se se considerar o capítulo como escrito pelo profeta no 6º séc. a.C." (op. cit., pág. 212). O erro é que os críticos pensam que são capazes de reconstruir com segurança a história do pensamento religioso de Israel de acordo com suas próprias teorias, sem levar em conta os documentos. Os Salmos de Davi, o livro de Jó, Isaías 53, Daniel 12.2 e a seção de Isaías 24-27 devem todos ser datados posteriormente porque os críticos concluíram que a doutrina da ressurreição derivou-se dos persas em vez de ter sido revelada por Deus.

Pelo mesmo raciocínio Isaías 34 e 35 não seriam de Isaías, por causa de sua forma apocalíptica. A palavra "apocalíptica" usada para se referir a essa seção e a 24-27 necessita de elucidação. É sustentado que a interpretação profética da história era que o arrependimento traria o favor de Deus. Mas após o exílio essa teoria foi considerada deficiente e passou a predominar um ponto de vista apocalíptico, segundo o qual o crente deve esperar em resignação que Deus traga a vingança e o julgamento universal (cp. S. B. Frost, "Apocalyptic and History", *The Bible in Modern Scholarship*, org. J. P. Hyatt [1965], págs. 104-113). Nega-se, sobre bases subjetivas, que essa teologia apocalíptica tenha existido em épocas mais remotas, ainda que o fraseado de Isaías 35.8-10 esteja muito mais próximo ao da seção anterior (11.15,16). Parece que surgiu uma confusão entre uma teologia apocalíptica e apocalípticoa como estilo literário. Quanto ao estilo literário, aquilo que é tipicamente apocalíptico inclui imagens bizarras que simbolizam a história do mundo e eventos escatológicos. Encontramos exemplos dessa literatura nos livros de Daniel, Enoque e Apocalipse. Ninguém realmente sabe

quando começou a existir uma literatura como essa. Não existe evidência concreta contrária a uma data anterior para Daniel, e certamente Isaías 24-27 e 34, e 35 não exibem os animais simbólicos próprios dessa literatura. A única exceção está em Isaías 27.1 onde se descreve o "leviatã". Infelizmente para a Alta Crítica, a descrição de Isaías desse poder maligno é feita em termos quase idênticos aos da passagem encontrada na literatura ugarítica de 1400 a.C.

É óbvio que os capítulos 36-39 são praticamente idênticos a 2 Reis 18.19-20.19. A diferença principal é que Isaías inclui o salmo de Ezequias concernente a sua enfermidade (38.9-20; observe o título). A questão é, esses capítulos de fato quebram a unidade de Isaías ou de Reis? A resposta é não. O lugar desses capítulos é certamente no registro histórico dos reis de Judá. Dizem que esses capítulos são resumos extraídos das crônicas dos reis de Judá (2Rs 20.20), assim como as histórias dos reis anteriores e posteriores. Esses capítulos aparecem resumidos em 2 Crônicas que diz: "Quanto aos mais atos de Ezequias e às suas obras de misericórdia, eis que estão escritos na Visão do Profeta Isaías, filho de Amoz, e no livro da História dos Reis de Judá e de Israel" (2Cr 32:32). Não se pode exigir que isso se refira ao livro de Isaías e ao de 2 Reis. Em outros casos um escrito de um profeta é citado em Crônicas que parece ser uma seção dos livros de Samuel e Reis (1Cr 29.29; 2Cr 9.29; 20.34, etc.). Portanto o significado de 2 Crônicas 32.32 pode ser nada mais que a passagem de 2 Reis foi escrita por Isaías, o que é bastante razoável em vista de outros escritos dos profetas citados como fontes por Crônicas - que, é claro, usa Samuel-Reis como sua fonte principal. No entanto, a referência (2Cr 32.32) concernente tanto à Visão de Isaías quanto ao livro dos reis de Israel e Judá parece muito mais uma declaração de que Isaías e 2 Reis possuíam essas passagens paralelas na época das Crônicas, agora amplamente admitias serem de cerca de 400 a.C. Não há problema aqui, pois os capítulos se encaixam admiravelmente no livro de Isaías. A profecia do cativeiro na Babilônia (39.6,7) chega quase a constituir um pano de fundo necessário para o tratamento do cativeiro na Babilônia (cap. 40-48). Alguns críticos perceberam com clareza que esses capítulos têm ajudado a explicar o material contido no livro de Isaías. Não há nenhuma razão concreta pela qual não teria sido o próprio Isaías a colocá-los ali.

C. Autoria, data e local de origem. Como foi argumentado acima, o autor desse livro



O rolo completo de Isaías, dos Rolos do Mar Morto, aberto no capítulo 40. O rolo inteiro consiste de dezessete folhas de pergaminho costuradas umas às outras, medindo 8 metros de comprimento. © *A.S.O.R.*.

é Isaías, filho de Amoz, que o escreveu aproximadamente entre 739 e 681 a.C., ou pouco depois. Nada mais sabemos a respeito desse homem. O ofício profético não era hereditário e nenhuma genealogia é fornecida para nenhum dos profetas, exceto para aqueles que também serviram em outros contextos (e.g. Davi). Seu pai, Amoz, não deve ser confundido com o profeta Amós. Os nomes diferem também em hebraico. Isaías era um homem de boa educação, o que pode ser visto pela riqueza de seu vocabulário e pela qualidade de sua literatura. Ele também era um profeta da mais elevada fé e poder. Delitzsch o chama de "o profeta universal de Israel". Robinson denomina seu estilo de "o clímax da arte literária hebraica". É difícil realçar demais a influência desse livro ou a força de atração que ele tem tido por séculos. Isaías, Deuteronômio e Salmos eram os três livros mais utilizados pela comunidade de Qumrã. O NT faz menção ao livro de Isaías mais 250 vezes, e o cita expressamente pelo menos 50 vezes.

Isaías era da confiança de Ezequias, e transitava livremente nos círculos reais de Jerusalém. Muitas das reformas religiosas de Ezequias podem provavelmente ter sido influenciadas por esse piedoso pregador da corte. Mais incerta é a questão de seu ofício sacerdotal. Sua primeira visão foi no Templo do Senhor, no qual apenas os sacerdotes podiam entrar. Foi uma visão, e o Templo que ele viu podia ser o protótipo celestial. Isaías nunca é chamado especificamente de sacerdote. A idéia de que ele continuou seu ofício até o reinado de Manassés é plausível, a menos que se considere, o que é improvável, que Isaías 37.37,38 seja uma adição posterior. Uma tradição recente afirma que ele foi perseguido por Manassés e se refugiou no buraco de uma árvore; a árvore se fechou em torno dele, mas Manassés mandou serrar a árvore, com o profeta dentro, ao meio. Essa lenda é da *Ascensão de Isaías*, uma obra pós-cristã, hoje perdida. É possível, embora não seja seguro, que Hebreus 11.37 se refira a esse incidente. Uma outra tradição hebraica, encontrada no Talmude, relata que Isaías padeceu durante o reinado de Manassés, o que é provável.

A influência de Isaías se restringe ao Reino do Sul (Judá). Samaria é mencionada apenas como uma força inimiga na seção, cap. 7-12. Betel e Gilgal, importantes santuários do Norte, contra os quais Oséias e Amós se pronunciaram, não são mencionados em Isaías. Que os capítulos são todos cronológicos é algo que não pode ser provado, mas pelo menos a presença de Sargão, o rei assírio que seguiu imediatamente à queda de Samaria, é introduzida no capítulo 20. É pouco provável que haja uma referência à queda de Samaria em 10.9-11. A localização e perspectiva do profeta é exclusivamente a do reino de Judá. Por todo o livro vemos que Sião é o centro de seu interesse, e as políticas da corte são sua preocupação constante. Era uma época turbulenta para Judá. Isaías era o homem de Deus para aqueles tempos de crise.

D. A canonicidade de Isaías. O lugar de Isaías no cânon do AT é seguro. Como o mais longo e, de muitos modos, o mais rico dos livros proféticos, passou a ser apreciado desde cedo. Ele carece da prova de documentos religiosos contemporâneos, mas documentos posteriores honram Isaías nos termos ainda usados hoje. Eclesiástico 48.22-25 (c. 180 a.C.) fala de "o profeta Isaías, o grande, o fiel em suas visões. No seu tempo o sol recuou; ele prolongou a vida do rei. Com o poder do espírito ele viu o fim dos tempos, consolou os aflitos de Sião. Revelou o futuro até à eternidade e as coisas ocultas antes que sucedessem." Esses versículos aludem a todas as partes do livro e mostram a elevada consideração que se tinha por ele como obra de um profeta mediante o Espírito de Deus. Não existe testemunho anterior, com exceção de 2 Crônicas 32.32 já mencionado.

Entre os DSS existe um rolo completo do livro de Isaías que data de aproximadamente 150 a.C., e outras várias cópias mais ou menos fragmentadas do livro. Além disso existem várias citações extraídas do livro de Isaías na literatura dos DSS. O Manual de Disciplina, originado talvez no final do 2º séc. a.C., cita Isaías 40.3 como "Escritura", e interpreta esse versículo como se referindo ao "estudo da Lei que Deus mandou por intermédio de Moisés... e com o que os profetas também revelaram por meio do Espírito Santo de Deus" (T. D. Gaster, *The Dead Sea Scriptures*, ed. rev. [1964], 64, 65).

O Documento Zadoquita também é encontrado em Qumrã em forma fragmentária, mas existem cópias dele disponíveis no Geniza do Cairo de data posterior. Ele também cita Isaías com estas palavras: "como Deus falou pelo profeta Isaías, o filho de Amoz" (Gaster, op. cit., pág. 75). Novamente há uma referência ao "que é descrito pelo profeta Isaías, o filho de Amoz" (ibid., pág. 80). O livro de Isaías também é claramente utilizado pelo autor dos Hinos de Ação de Graças (ibid., 149, linhas 11, 12; e 180, linha 5 de baixo para cima). Está claro que o livro de Isaías era considerado como Escritura, como Palavra de Deus e plenamente autoritativo. As palavras dos profetas são regular-

mente citadas em Qumrã em par de igualdade com a lei de Moisés. E aquele que "transgredisse uma só palavra da Lei de Moisés" seria excomungado (ibid., pág. 65). Como pode ser visto acima os escribas de Qumrã chamavam seus livros sagrados de "lei e profetas". Isso é bastante parecido com a divisão utilizada pelos autores do NT. A classificação adotada por Qumrã (e pelo NT) mostra que esse cânon sagrado incluía o Pentateuco, os livros históricos como Josué, os livros proféticos como Isaías, Jeremias, Ezequiel, Naum, Habacuque, Daniel, etc., e os livros poéticos e de instrução, e.g., Salmos, Provérbios e Jó. Todos esses livros e outros são mencionados de tal forma que fica evidente que eles eram tidos como sagrados. Em resumo, o cânon do AT adotado pelos escribas de Qumrã era precisamente como o cânon atual, embora não haja prova conclusiva para todos os livros. Isaías certamente era querido de maneira especial, embora antes de 180 a.C. haja pouca prova a respeito de Isaías, a favor ou contra.

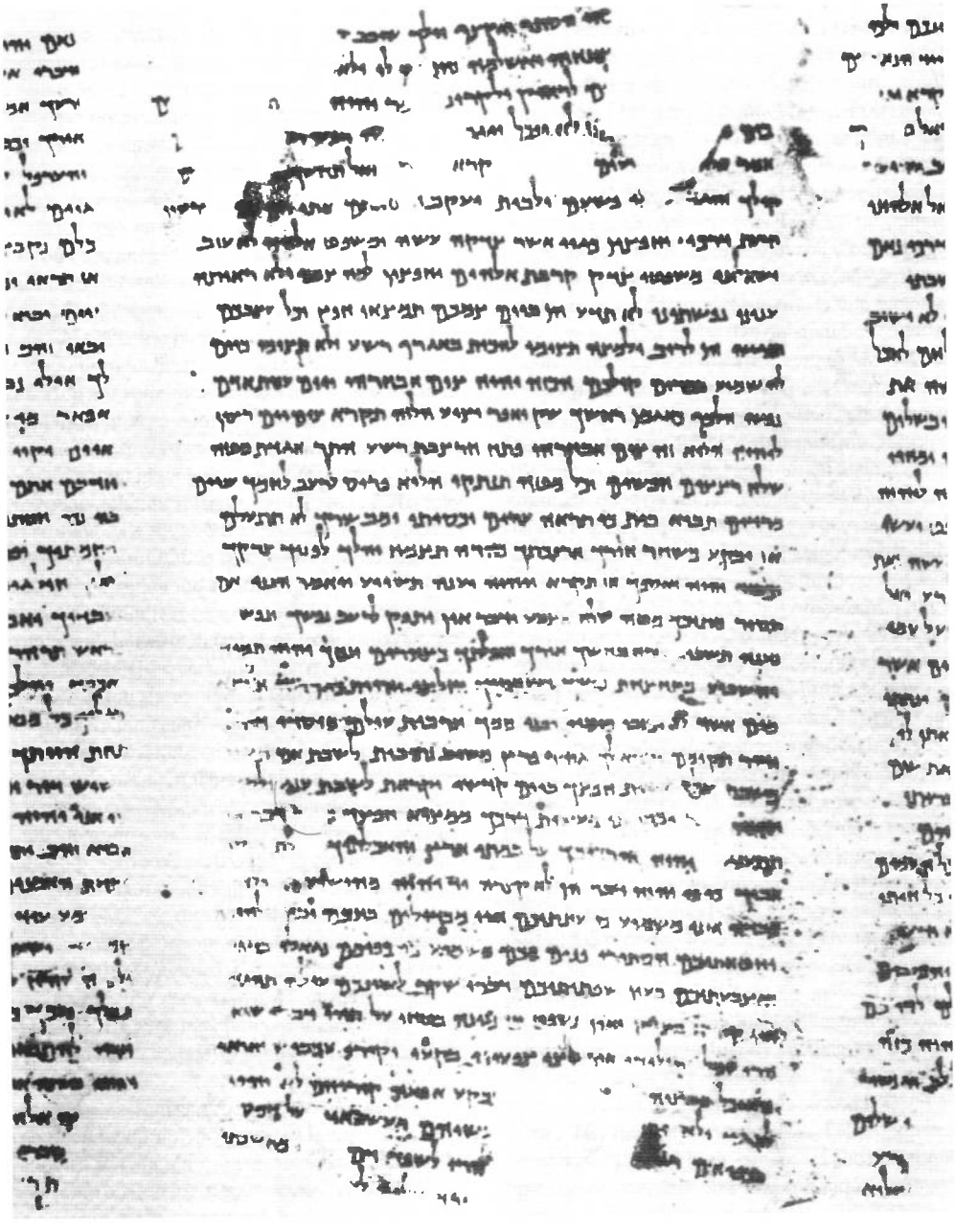
Na verdade, alguma informação pode ser obtida da comparação entre Jeremias 48 e Isaías 15 e 16. Muitos versículos são paralelos, de forma que se poderia acreditar que um escrito se valeu do outro como empréstimo (cp. Is 15.5 e Jr 48.34; Is 16.6 e Jr 48.29, etc.). Não se pode dizer prontamente quem teria emprestado de quem. No entanto Jeremias (48.42,46) prevê o fim de Moabe, ao passo que Isaías (16.14) fala disso de forma mais genérica. Jeremias, nessa seção, cita o livro de Números (Jr 48.45 e Nm 21.28; 24.17). Jeremias, em outras passagens, cita Miquéias 3.12 (Jr 26.18), Oséias 10.12; 3.5 (Jr 4.3; 30.9), Deuteronômio 24.1-4 (Jr 3.1, e em outra parte), e o Salmo 106.1 (Jr 33.11). Em vista dessa prática utilizada por Jeremias em várias passagens é possível que Jeremias 48 seja uma citação de Isaías 15 e 16, e não o contrário. Resumindo, essas pequenas evidências anteriores a 180 a.C. vêm da tradição e de umas poucas citações, mas não existe uma evidência concreta contra a antiga posição de Isaías no cânon.

E. O texto de Isaías. A extraordinária descoberta de Isaías entre os DSS, em 1947, proporcionou aos estudantes da Bíblia, pela primeira vez, uma cópia pré-cristã de um livro do AT. Foi bastante gratificante descobrir que o texto do rolo dava respaldo ao TM da atual Bíblia Hebraica, excetuando-se a vocalização, a pronúncia e outros problemas menores, como por exemplo, o uso do artigo, preposições, conjunções, etc. A extensão das variações textuais pode ser vista nas notas de roda pé na Bíblia Hebraica de Kittel, da 8ª edição em diante. A comparação mostra que esse texto pré-cristão está bastante de acordo com as cópias judaicas posteriores, o assim chamado TM. A concordância não é tão exata quanto a concordância que existe entre os MSS do TM entre si, mas é maior do que a concordância que existe entre os MSS do NT. Parece que os escribas foram cuidadosos, mas não trabalharam com a mesma exatidão que os escribas medievais. Por exemplo, em uma passagem famosa (Is 9.5-7) as únicas diferenças são que a palavra "paz" tem o artigo agregado e nas palavras "para o estabelecer e o firmar", o pronome pessoal está no masculino em hebraico e não no feminino. As diferenças são mínimas. Em Isaías 53 existem várias pequenas diferenças de pronúncia e de terminações que não alteram o sentido. A conjunção *vau*, "e", é adicionada ou subtraída cerca de dez vezes, o que é provavelmente uma questão de estilo. Palavras que são sinônimos equivalentes são utilizadas em dois lugares. A única diferença significativa está no versículo 11, em que se lê "ele verá a luz". Esta leitura manifestamente incorreta também é encontrada na LXX.

A conclusão é que o TM pode agora ser remontado, por meio desse rolo, até por volta de 150 a.C., e em outros casos até 200 a.C. É significativo que esse novo manuscrito de Isaías, apesar de ser muito antigo, representa para um leitor cuidadoso um testemunho evidentemente muito mais pobre do TM do que as cópias posteriores mais cuidadosas que estão disponíveis. Assim, esse antigo manuscrito serve mais na verdade para dar mais autenticidade ao texto consagrado. Existe uma outra cópia ligeiramente posterior de Isaías, bastante fragmentada, mas que está bastante próxima do TM.

Sabe-se há muito tempo que o texto de Isaías da LXX está bastante próximo do TM, embora existam alguns problemas quanto a pormenores. A famosa incumbência a Isaías (6.9,10) é dada no imperativo no TM, mas na LXX o verbo se encontra no passado (citado em Mt 13.14,15 e At 28.26,27). Na verdade, a diferença é de vocalização, pois as consoantes (não as vogais) que eram escritas na antigüidade são as mesmas em ambas as leituras. Em geral se pode concluir que o texto do livro se encontra bastante respaldado por estudos e descobertas recentes. Como foi notado anteriormente nenhuma das novas descobertas sugere uma divisão do livro como supõem os críticos.

F. Problemas especiais. 1. *O livro de Emanuel e o nascimento virginal.* A seção dos capítulos 7-12 é freqüentemente chamada de Livro de Emanuel devido à grande profecia messi-



Uma seção ampliada do livro de Isaías, encontrado entre os Rolos do Mar Morto. © *Gendreau*

ânica (Is 7.14). É provável, embora não seja certo, que todos esses capítulos venham do período inicial do ministério de Isaías, uma época na qual ele se opôs às políticas de Acaz. Devemos nos lembrar que Tiglate-Pileser estava expandindo suas fronteiras para oeste por volta de 733. A Síria e Israel (Reino do Norte) fizeram alianças defensivas e desejavam que Acaz se juntasse a eles. Acaz se recusou e a coalizão ameaçou atacar Jerusalém para substituir Acaz por um rei que lhes fosse mais cooperativo. Isaías aconselhou Acaz a não temer a ameaça e a depositar sua confiança no Senhor. Acaz, não sendo um crente ortodoxo, ignorou o conselho de Isaías e apelou para Tiglate-Pileser, para que este o ajudasse a estabelecer uma segunda frente diante de Damasco. O que aconteceu em seguida não é conhecido em detalhes. Parece que os assírios enviaram ajuda a Acaz de fato, mas não chegaram a tempo, pois Acaz foi derrotado pela Síria e Israel. Ao chegarem os assírios, muito tarde porém, tomaram muitos cativos de Damasco e da Galiléia.

Nessa época de crise Isaías e seu filho, Sear-Jasube (Um-Resto-Volverá), interpelaram Acaz, provavelmente enquanto este inspecionava as defesas da cidade e o abastecimento de água. Isaías, primeiro encorajou Acaz para que não tivesse medo da coalizão do norte. Ele declarou que em 65 anos Efraim seria destruído (Is 7.8). Está claro que essa profecia se realizou no tempo devido. Depois de aproximadamente dez anos Samaria tornou-se uma província do Império Assírio. Assurbanipal (668-633) efetivamente intercambiou as populações de Efraim e da Mesopotâmia, destruindo Efraim que deixou de ser povo (Ed 4.10; 2Rs 17.24). O que permanece um enigma, contudo, é porque Isaías falou desse evento e daquela maneira. Na verdade, ele repete essa profecia (Is 8.1-4), pois ele profetiza que antes que seu segundo filho, Maer-Salal-Hás-Baz (Rápido-Despojo-Presa-Segura), atinjisse a idade de falar, os dois inimigos de Acaz cairiam diante dos assírios, o que significaria dois ou três anos. Alguns resolvem esse problema de maneira sumária simplesmente cortando a segunda metade de Isaías 7.8. Essa solução não encontra respaldo, contudo, nos textos ou VSS antigos. Os comentaristas apresentam poucas sugestões que valem a pena mencionar. Se ao autor deste verbete fosse permitido elaborar alguma teoria, ele diria que a passagem mencionada se refere à época de um dos reis em questão. Poderíamos então concluir que significa que antes de Rezim completar 65 anos essas coisas aconteceriam; mas os estudiosos conhecem tão pouco os pormenores que o que foi dito continuará sendo teoria.

Seja como for, o profeta pediu a Acaz que procurasse um sinal de que a promessa viria a se realizar (7.12). Acaz deu uma resposta que parece claramente uma citação de Deuteronômio 6.16, o mesmo versículo citado por Cristo em resposta a Satanás (Mt 4.7). Acaz não estava sendo sincero. É provável que Isaías conhecesse sua hipocrisia, e que já contasse que o rei pagaria o tributo e faria aliança com a Assíria. Isaías, então, vira-se para Acaz e o censura gravemente.

A famosa passagem de Emanuel (Is 7.10-17) é normalmente considerada como uma bênção prometida em favor de Acaz, ou pelo menos para a casa de Davi. Essa idéia vem do fechamento do parágrafo no final do versículo 16. Contudo, em vez disso, a seção deveria continuar através do 17, como na ASV e RSV. O profeta, repreendendo Acaz, avisa-o de que seu verdadeiro inimigo é a Assíria (v. 17). Os reis de Israel e da Síria são insignificantes. A verdadeira tragédia será a invasão promovida pela Assíria, à qual Acaz pedira ajuda.

Visto sob essa luz, a profecia do nascimento virginal não era necessariamente um evento atual cheio de bênção para Acaz. Para ele era uma ameaça. Antes que isso ocorra, a terra será desolada pela Assíria. Isaías não determinou uma data, pois ele não a conhecia. Em uma outra passagem ele fala da vinda de um magnífico rei da linhagem de Davi, sem determinar uma data para ela. A vinda do rebento de Jessé é profetizada (11.1) em estrita sucessão à queda dos assírios (10.24-34). Tudo o que Isaías afirma é que em uma época que não foi especificada dar-se-ia a vinda do Messias, e ele adverte Acaz para que corrija suas ações, porque antes de o Messias chegar ocorrerá a invasão dos assírios, o que acarretará uma tragédia ainda maior do que a separação de Efraim de Judá. Na verdade não existe nenhuma informação de que essa invasão tenha ocorrido antes da época de Senaqueribe, em 701 a.C., trinta anos depois que a profecia foi dada. Ela, de maneira alguma, poderia referir-se a um filho de Acaz ou de Isaías.

Isaías se refere ao nascimento de uma criança. Em Isaías 9.6,7 ele deixa claro que o esperado rei da linhagem de Davi virá como criança, uma criança divina de fato. Os nomes dados simplesmente não são aplicáveis a quaisquer seres humanos. Observe que o nome "Deus forte" é aplicado ao Senhor (10.20,21). Isaías esperava uma criança divina da linhagem de Davi. A criança não tinha nenhuma relação com o segundo filho de Isaías, Maer-Salal-Hás-Baz (8.1-4), o qual não pertencia à linhagem de Davi. Ele nasceu do intercurso natural

entre Isaías e sua esposa. Ele recebeu um nome simbólico (cujo significado é "Rápido-Despojo-Presa-Segura") como foi o caso do primeiro filho Sear-Jasube ("Um-Resto-Volverá").

Mas a criança recebe o nome de Emanuel (Is 7.14) que é, aparentemente, o nome de Deus (8.8) e o nome aparece traduzido em 8.10 ("Deus é conosco"). A criança nascerá de uma virgem. Muita controvérsia tem girado em torno dessa palavra *'almâ*. Uma concordância hebraica mostrará que a palavra ocorre seis outras vezes (Gn 24.43; Êx 2.8; Sl 68.25; Pv 30.19; Ct 1.3; 6.8). Ela nunca é aplicada a uma mulher casada. O termo é usado para Rebeca quando ela estava para se casar (Gn 24.43), e para Miriã que era evidentemente uma moça (Êx 2.8). O termo paralelo *'elem*, cujo significado é "moço", é usado para se referir a Davi na época em que ele derrotou Golias e antes disso (1Sm 17.56; cp. 20.22). Esta palavra não é usada também para se referir a uma pessoa casada. A raíz *'lm* pode estar relacionada ao verbo "ocultar" (também *'lm*), mas isso não é absolutamente certo. Seria tentador se pensar que o termo se refira a uma moça que ainda vive na casa paterna. A ênfase não é tanto sobre a virgindade (existe um outro termo específico para isso) quanto em ser jovem e solteira, o que, é claro, implica em virgindade. A tradução "moça" não é muito específica; "solteira" está mais próximo do significado do termo. O termo arcaico inglês *maid* (donzela) ou o alemão *magd* (usado por Lutero) apreendem a idéia muito bem. O único esclarecimento, além dos já mencionados, sobre o termo vem do ugarítico, onde a palavra cognata *g'almat* é utilizada como um paralelo poético da palavra para virgem no AT (*bᵉtûlâ*). Ela também é usada como o nome de uma deusa.

A referência a manteiga e mel (Is 7.1 5) tem sido interpretada de diversas maneiras. Alguns acreditam que se trate de alimento celestial. Outros pensam tratar-se de alimento de luxúria - o que de fato é (7.22). A idéia mais simples é que no v. 15 os termos se referiam ao primeiro alimento da criança logo depois de desmamar. A passagem assim declara que antes do Messias Emanuel nascer de uma virgem e desmamar, os assírios virão e despovoarão a terra.

O indício de que essa passagem profetiza sobre um nascimento virginal aparece nas traduções antigas. A LXX, feita aproximadamente 200 anos antes do nascimento de Cristo, traduz o termo *'almâ* por *pathernos*, termo grego para "virgem". É significativo que nos lugares em que uma citação do AT é encontrada apenas em Mateus este não acompanhe a LXX. Dessa mesma forma em Mateus 1.23, a citação, embora seja breve e haja um problema quanto aos detalhes, não está de acordo com a LXX nos melhores textos. Pode-se concluir que Mateus apresenta uma evidência independente para a tradução de "virgem" (Is 7.14). A versão siríaca, conhecida como Peshita de Isaías 7.14, utiliza o termo específico *betûlâ*, "virgem". A força da Peshita, contudo, é diminuída pelo fato de que não há informação definida se foi traduzida por cristãos ou por judeus.

O ponto de vista normalmente adotado pela crítica é o de que Isaías 7.14 se refere ao nascimento de uma criança naquela mesma época, da esposa de Acaz ou de Ezequias. Esse ponto de vista rejeita os elementos proféticos e milagrosos. Aqueles que sustentam um conceito mais elevado da Escritura, falam de uma realização tanto imediata quanto futura da profecia. Se o versículo fala de um verdadeiro nascimento virginal, não se pode rejeitar a referência a Jesus. Seja como for, a profecia não se realizou até a campanha de Senaqueribe em 701 a.C., trinta anos depois. Se nos lembrarmos de que Isaías compartilhava da antiga esperança da vinda da criança divina, então sua previsão alcança sua plena *raison d'être* como uma ameaça eterna ao rebelde Acaz.

2. *O uso escatológico de Edom.* Muitos não terão se dado conta do problema levantado pela menção à queda de Edom nos últimos dias, mas o assunto suscita princípios de certa importância. Isaías 34.4 apresenta uma imagem utilizada por Cristo para se referir à sua vinda em julgamento (Mt 24.29; cp. Ap 6.13,14). Ela parece ser, portanto, uma predição do retorno de Cristo em julgamento. Os versículos seguintes (Is 34.5,6) se referem a uma grande matança em Edom. Sobre isso o NT nada diz. Uma sugestão para resolver o problema pode ser encontrada ao se examinar a menção a Moabe em Isaías 25.7-10. Ali a promessa feita é de que a morte seria aniquilada para sempre (v. 8) — citado em 1 Coríntios 15.54. Em Isaías (25.10) está escrito que Moabe seria conquistada. Moabe não é mencionada dessa forma no NT. Em vez disso, o NT retrata a Babilônia como o poder maligno do fim, o que é de fato não a Babilônia propriamente dita, mas uma Babilônia que simboliza Roma, a cidade situada nas sete colinas (Ap 17.5,9). Pode-se sustentar que esses versículos são escatológicos, como indicado por seu contexto e pelas citações a eles que aparecem no NT, e que as diversas nações inimigas são mencionadas de maneira simbólica representando o último poder maligno perseguidor.

O fato de que diversas nações são mencionadas dá assim respaldo a essa idéia.

3. *Os poemas do servo.* Uma vasta literatura se desenvolveu em torno do problema da interpretação das passagens sobre o servo (Is 41.8; até cap. 53). As passagens principais são 42.1-9; 49.1-6; 50.4-10; e 52.13-53.12. Isaías também contém breves referências a um servo (41.8,9; 42.19; 43.10; 44.1,2,21,26; 45.4; 48.20). Esse procedimento é peculiar ao livro de Isaías.

O "servo do Senhor" representa um problema, pois várias vezes essa expressão se refere claramente a Israel, ou a Jacó, isto é, a nação de Judá. Outras vezes parece se referir a uma pessoa, e no NT claramente se refere a Cristo. Essa situação proporcionou o surgimento de vários pontos de vista. A interpretação da crítica naturalista é que o escritor fala de Israel, e as referências no NT, por erro ou por acomodação, fazem de Cristo o objeto dessas palavras. Um conceito mais conservador é o de Delitzsch, que afirma que o profeta fala da nação cuja atividade espiritual culmina em Cristo. A nação é retratada como uma pirâmide, com o Messias como a pedra do topo representando todos os outros. Uma outra opinião é a de que o profeta se refere primeiro à nação, depois, como a nação falha em seu testemunho de Deus, o profeta passa a falar do Messias, o qual não falhará. Além dessas, existe um conceito cúltico, segundo a qual o profeta fala do rei como representante da nação no drama cúltico, no qual nos dias da festa os destinos da nação são retratados e o favor de Deus assegurado.

A teoria do autor deste verbete é que foi feito um tremendo esforço para se encaixar as diversas passagens em um molde. Outros profetas falam de vários indivíduos como servos de Deus. Davi é chamado de servo do Senhor; Nabucodonosor, da mesma forma (Jr 27.6). Jeremias também chama Jacó (a nação) de servo de Deus (Jr 46.27,28). Zorobabel é chamado de servo de Deus (Ag 2.23). Zacarias chamou o renovo de Davi de "meu servo" (Zc 3.8) e Ezequiel, no mesmo versículo, chama Jacó (a nação) e Davi de servos de Deus (Ez 37.25). Por que, então, não poderia haver alguma variação no uso do termo por Isaías?

Essa variação aparece claramente na segunda canção (Is 49.3-6). O servo é chamado de Israel, a nação (v. 3). A queixa é feita por Israel, "Eu mesmo disse: debalde tenho trabalhado" (v. 4). O servo continua, contudo: "diz o Senhor, que me formou desde o ventre para ser seu servo, para que torne a trazer Jacó e para reunir Israel a ele" (v. 5); e continua dizendo que: "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" (v. 6). Evidentemente Israel falha como servo, e Deus levanta outro servo para cumprir a salvação. Isso não deveria ser mais surpreendente do que Ezequiel 37.25, onde tanto Israel quanto o rei messiânico são chamados de servos de Deus.

De acordo com esse ponto de vista, cada passagem deveria ser examinada separadamente para se determinar qual servo está sendo mencionado. Israel é denominado servo, o objeto do cuidado de Deus (Is 41.8). O servo é ungido pelo Espírito de Deus para uma grande obra de testemunho e de julgamento (42.1-6). Israel não se enquadra nesses versículos, mas eles se aplicam primorosamente a Cristo, e são citados no NT (Mt 12.18-21).

Israel é o objeto do cuidado e da graça do perdão de Deus (44.1,2,21,22). Deus é o agente; o servo é o paciente. Deus convoca Ciro por amor de Israel (45.4), mas a situação posterior se torna mais obscura (50.4-10). A humilhação de Cristo é visível (50.6), mas o NT não cita os versículos 4-10. O contexto não sugere que o sofrimento seja vicário; ele diz que Deus ajudará seu servo. Estas declarações poderiam ser aplicadas a Cristo, mas não está claro que o fazem.

A passagem mais famosa de Isaías é 52.13-53.12. Essa unidade central tem sido bastante usada no testemunho cristão. É citada por volta de dez vezes no NT, normalmente com referência explícita a Cristo (Mt 8.17; Lc 22.37; Jo 12.38; At 8.32,33; Rm 10.16; 15.21; Hb 9.28; 1Pe 2.22,24,25).

O segmento começa com a desfiguração do servo que se torna irreconhecível (Is 52.14). Sua rejeição está além da fé, mas seu sofrimento é substitutivo. Sua aflição é mais que severa; é fatal. Ele é morto, enterrado e sem discussão. Fala-se de sua morte como uma oferta pelo pecado (53.10). Esse notável versículo une a obra do servo que sofre com o simbolismo dos sacrifícios do Templo. Fica determinado, de maneira enfática, que ele suporta o pecado dos transgressores e justifica muitos mediante sua morte. Freqüentemente se esquece que os próximos capítulos, ao soar a nota alegre da oração pelos benefícios de seu sacrifício, vão fundamentar essa salvação na eterna aliança baseada no amor incontestável de Deus por Davi (55.3, cp. "Davi, meu servo", Sl 89.20-24). Nessa magnífica seção as promessas do servo que sofre, o Filho de Davi e o Cordeiro de Deus são colocados lado a lado.

Foram feitos muitos esforços para mostrar que essa passagem se refere à nação e não a um indivíduo. As palavras "meu servo prosperará" (ARC "meu servo operará com prudência", Is 52.13) incluem o termo hebraico *yask'l*. Foi sugerido tratar-se de um simples erro de grafia da palavra Israel (*yisrā'el*), e que o texto, portanto, deveria ser lido "meu servo Israel". Não existem provas de que isso tenha ocorrido, mas é uma possibilidade que vem ganhando força. É possível, no entanto, que essa palavra "prosperar" seja a mesma usada em Jeremias 23.5, pois afirma que o Renovo justo, o esperado rei davídico, reinará e "prosperará" (a mesma palavra).

As expressões sobre o sofrimento e morte do servo são tão explícitas que todas as tentativas para se relacionar o servo com Israel falharam. Quando foi que Israel sofreu que não tenha sido por seus próprios pecados e sem uma mentira em seus lábios? Na seção anterior (52.1-12) o Senhor promete redimir Jerusalém e cuidar novamente de Sião. Israel é como sempre o objeto da salvação de Yahweh, não o instrumento da redenção. A obra de salvação do Servo sofredor é uma obra para Israel, não uma obra de Israel. O Servo morrerá (53.9), mas nenhuma arma forjada contra Israel prosperará (54.17). As duas coisas não podem ser confundidas.

Também foram realizadas tentativas para se falar de Israel como o Servo e de se relacionar a ressurreição do Servo (53.10) ao regresso de Israel do cativeiro na Babilônia. Ezequiel 37 compara a volta do exílio com a ressurreição dos mortos, mas o exílio não está registrado em parte alguma do AT como uma morte sacrificial. O exílio foi, em vez disso, o julgamento de Deus pelo pecado evidente. Além do mais, Isaías (53.10) não fala abertamente de uma ressurreição. James Smart foi mencionado acima em um outro contexto: "Aqueles que acreditam que o Servo é um indivíduo vêem nesse verso (v. 10) a ressurreição de um morto, um fenômeno um tanto embaraçoso se for levado em conta que o capítulo foi escrito por um profeta do 6º séc. a.C." (op. cit., 212). Note o quanto o argumento de Smart se baseia na reconstrução puramente teórica da teologia primitiva de Israel. Por que a menção da ressurreição de uma pessoa no 6º séc. seria um fenômeno embaraçoso? Só poderíamos negar a existência da doutrina da ressurreição naquela época se atribuirmos aos Salmos, a Jó, a Isaías 24.27, a Daniel 12.2 e a outras passagens uma data posterior. O argumento de Smart é subjetivo.

Outro argumento contrário à interpretação messiânica vem das idéias cúlticas da teoria do reinado sagrado. Mowinckel, Engnell, A. R. Johnson e outros argumentam que o Israel antigo, assim como a Babilônia e o Egito, divinizavam seus reis. O rei era o líder religioso. Nos grandes dias festivos, comparáveis ao festival do ano novo da Babilônia, o rei era primeiro humilhado com o objetivo de suportar a má sorte do ano anterior, em seguida era reconduzido ao trono em meio a alegria geral e aclamado como divindade. Essa escola vê a humilhação do rei de Israel expressa em Isaías 53, no Salmos 22 e em outras passagens semelhantes. A recondução do rei ao trono é celebrada no Salmos 2, 110, 45, etc. H. Ringren acredita que as metáforas de Isaías 53 derivam sobretudo de "dois círculos de motivos: a literatura Tamuz e a ideologia do reinado" (*The Messiah in the OT* [1956], pág. 50). Essas opiniões têm sido contestadas não apenas porque supõem que a religião de Israel era paralela à da Babilônia, mas também porque é falaciosa a suposição de que o rei da babilônia era divinizado (H. Frankfort, *Kingship and the Gods* [1948], págs. 224, 342). A idéia como um todo é uma curiosa aplicação da abordagem da religião comparada. Antes de mais nada, lembremo-nos de que estudiosos críticos normalmente atribuem a esse capítulo uma data posterior. Assim, onde estariam os reis de Judá, então, e a sua liberdade para liderar o culto? Ou será que, no exílio, os eram os reis babilônicos se entristeceram por causa das iniqüidades de Israel?

A interpretação messiânica tradicional do capítulo ainda é a que se encaixa melhor no AT, e certamente é ensinada no NT. O futuro renovo da linhagem de Jessé também deveria sofrer por causa do pecado. Nele estariam unidos os símbolos da fé de Israel, a morte sacrificial, o reino davídico e a criança divina. Nele encontra-se a magnífica vitória da graça de Deus. "Porque o teu Criador é o teu marido; o Senhor dos Exércitos é o seu nome; e o Santo de Israel é o teu Redentor" (Is 54.5). Esse capítulo não está intimamente relacionado ao cativeiro na Babilônia nem ao retorno dele; é muito mais profundo que isso. O conseqüente triunfo é algo muito mais elevado do que uma volta do exílio. Esse capítulo abre a porta para aquelas passagens celestiais na última seção de Isaías, a qual fala de um tempo em que os muros de Sião serão Salvação e seus portões, Louvor. Quando "o Senhor será a tua luz perpétua, e o teu Deus, a tua glória" (60.19).

4. *Outras passagens messiânicas.* Isaías é, com freqüência, chamado de "profeta evangélico" por causa das previsões que fez acerca de Cristo e da grande salvação. Ao estudarmos as

grandes predições de Isaías, devemos nos lembrar de que ele expressa a esperança geral de Israel, a qual aparece também em outros profetas. As profecias de Isaías não são as únicas. A corrente de profecias messiânicas, que começa em Gênesis 3.15, se expande, notadamente, com as promessas de Deus a Davi (2Sm 7). Essa aliança davídica se reflete em vários dos Salmos e constitui a base do ensinto dos profetas. O Messias deveia pertencer à linhagem de Davi. Mesmo Amós, um profeta do Reino do Norte, fala do tabernáculo de Davi como a esperança de Israel (Am 9.11). Jeremias 23.5 e, mesmo depois da queda de Jerusalém, Ezequiel 37.24,25 são bastante claros em relação a isso. Os fariseus, em resposta à pergunta que Cristo lhes fez, disseram prontamente que o Messias deveia ser filho de Davi (Mt 22.42). Isaías, repetidamente, adianta essa esperança e expectativa. Note que a criança divina deveria reinar sobre o trono de Davi (Is 9.6,7). A quem isso poderia referir-se? Não a Acaz, seguramente, com o qual Isaías estava sempre em desacordo. Essa profecia é datada da época da guerra síro-efraimita (9.11) e portanto não é uma predição do nascimento de Ezequias. Ele nasceu por volta de 740 a.C., pelo menos. Assim, referir-se a épocas como essa do jovem Ezequias certamente seria inadequado, mesmo em termos hiperbólicos ou simbolismo de qualquer espécie. Conforme argumentado anteriormente em relação a Isaías 7.14, a passagem reflete uma esperança futura na vinda do Filho de Davi, que não seria apenas outro rei, mas o salvador messiânico.

De acordo com essa imagem o capítulo 11 promete a vinda do Rebento de Jessé, o Renovo, a raiz de Jessé (11.1,10). Ele é retratado como conquistador, mas sua conquista não é comum. Suas armas são sua Palavra soberana. O resultado de sua vitória é a paz eterna, uma paz que o mundo não conhece desde o Paraíso (11.6-9). Existe uma íntima relação entre 11.9 e 65.25, ainda que haja uma diferença significativa entre eles. Isaías 65.25 fala da remoção da maldição de sobre os homens e natureza, mas menciona que a maldição sobre a serpente, feita em Gênesis 3, não será retirada. A conclusão seria que as maldições a serem retiradas são as outras de Gênesis 3, e o Messias de fato virá em seu poder definitivo para desfazer a maldição que foi colocada sobre os primeiros pais por causa do pecado. Não seria simplesmente um filho terreno de Davi a cumprir essa profecia. A esperança de Israel não era por um monarca melhor, mas um reino definitivo.

É por essa razão que a obra do Servo Sofredor (Is 53) abre espaço não apenas para o perdão do pecado, mas para aquelas gloriosas imagens de paz e bênçãos encontradas nos capítulos seguintes. Tudo isso faz parte daquele que cumprirá a aliança davídica (55.3).

Os capítulos finais de Isaías contêm poucas referências à vinda de Cristo, mas sua identificação não está clara porque eles se referem à atividade de Deus a favor de Israel. A aplicação dessas passagens a Cristo no NT é um forte argumento a favor de sua divindade.

Isaías 59.15-21 mostra a reação do Senhor diante do pecado de Israel. Tudo foi posto de lado; por essa razão, o próprio Deus salvará e o Libertador virá por fim a Sião. Isaías 59.20 é citado em Romanos 11.26 como uma referência à salvação de Israel após o período de salvação dos gentios. Existe alguma controvérsia a respeito da síntese do AT e as passagens do NT. Romanos 11.26 afirma que o Libertador virá *de* Sião (*ek*). Isaías diz que o Libertador virá *para* Sião (*le*). A reconciliação pode ser um simples problema de tradução. A LXX, em Isaías, utiliza o termo *eneken*, "por amor de", uma tradução inadequada do hebraico. O *ek* que aparece no NT de fato significa "por causa de" (conforme Alford, in loc.), o que está de acordo com a LXX. Em vista disso, ambos os versículos prometem um Salvador para Israel.

Uma leitura superficial poderia sugerir que Isaías se referia a si próprio como o ungido para pregar boas novas (Is 61.1-3). As promessas feitas a Israel nos versículos seguintes excedem qualquer coisa que se poderia esperar do ministério de Isaías ou do reinado de um rei comum. O "ano aceitável do Senhor" era tão verdadeiramente futuro para Isaías quanto o "dia da vingança do nosso Deus". Freqüentemente se indica que quando Cristo citou esses versículos na sinagoga de Nazaré (Lc 4.16-21), ele reivindicou que eles foram cumpridos nele, mas ele não fez, em seguida, nenhuma referência ao "dia da vingança de nosso Deus". Evidentemente essa vingança ainda não se concretizou. Os últimos versículos fornecem mais pormenores a esse respeito. Isaías 63.1-6 ameaça com um julgamento total no "dia da vingança" e o compara ao esmagamento das uvas no lagar, pisadas com ira. As referências que o NT faz ao julgamento vindouro durante a segunda vinda de Cristo são inequívocas (Ap 14.19,20; 19.15). A conclusão é que por toda a última parte de Isaías, a obra predita por ele do Esperado é retratada em um quadro tão vasto que não se limita apenas à primeira vinda de Cristo; e muito menos a um rei comum da linhagem de Davi. Deus mostrou as coisas finais a Isaías, e a única Pessoa adequada para

o cumprimento da profecia é a esperada criança da linhagem de Davi, aquele que é também o divino Senhor e Salvador.

5. *Passagens escatológicas.* Já nos referimos anteriormente as passagens que falam do reino final de Deus em relação à esperança messiânica. Essas passagens são consideradas escatológicas: Isaías 2.1-5; 11.1-16; 25.6-26.21; 34; 35; 52.7-12; 54; 60; 65.17-25; 66.10-24. Algumas delas podem ser agrupadas para facilitar a análise.

Talvez as passagens mais impressionantes sejam Isaías 11.1-16 e 65.17-25. De fato, 11.9a é idêntico a 65.25b. O quadro no capítulo 11 diz respeito a vinda do Renovo da linhagem de Davi. Seu reino será de perfeição e seu governo será em poder sobrenatural. O versículo 4 desse capítulo encontra eco em 2 aos Tessalonissenses 2.8, onde é usado para se referir à vitória de Cristo sobre o homem da iniqüidade em seu retorno. Existe uma outra alusão a ele em Apocalipse 19.15, onde Cristo retorna em glória para destruir a besta e o falso profeta, e para prender o dragão. Os três versículos ajudam-se a interpretar uns aos outros, e parecem indicar o cumprimento no retorno de Cristo. O quadro freqüentemente reimpresso do lobo e do cordeiro habitando juntos também se ajusta neste horizonte. Certamente não se ajusta à presente época da igreja. Como já foi notado, na seção paralela (Is 65.25) encontra-se uma leve, porém significativa variação. É dito que a maldição sobre a natureza será retirada, mas existe a curiosa expressão adicional, "o pó será a comida da serpente". Essa sentença nos informa que a maldição sobre a serpente (Gn 3.14) não será retirada. A conclusão natural é que as outras maldições retiradas são aquelas declaradas em Gênesis 3. Em resumo, Isaías prediz um dia em que a maldição de Deus sobre a natureza será retirada, mas a maldição sobre Satanás será mantida. Isso obviamente não se refere à situação atual, mas ao dia da volta de Cristo (cp. Rm 8.19-23). Esse dia é retratado como uma época de grande longevidade (Is 65.21,22). Não fica claro se Isaías 65.17 coloca os novos céus e terra nesta época ou não. Muitos afirmam que esse versículo se refere ao estado eterno, como a referência em Apocalipse 21.1 sugere.

Uma outra passagem (Is 25.6-26.21) ressalta não tanto as glórias do retorno de Cristo, quanto o fato da eventual ressurreição dos mortos. A aniquilação da morte se refere de fato à ressurreição, conforme a expressão "enxugará o Senhor Deus as lágrimas" (Is 25.8) e a citação feita em 1 aos Coríntios 15.54. A referência a Moabe em 25.10 necessariamente não argumenta contra o caráter escatológico da passagem. Moabe é, provavelmente, tomado como um tipo do mal, assim como Edom em Isaías 34.5. O termo "cadáver" (ARA) deveria ser lido com a mudança de uma vogal para torná-lo plural e se encaixar no contexto (26.19): dessa forma, em vez de "Os vossos mortos e também o meu cadáver viverão e ressuscitarão; despertai e exultai" (ARA), leríamos "Os teus mortos viverão, os teus mortos ressuscitarão; despertai e exultai" (ARC), ou "Mas os teus mortos viverão; seus corpos ressuscitarão. Vocês, que voltaram ao pó, acordem e cantes de alegria" (NVI). O versículo apresenta um contraste em relação aos versículos 14 e 15, onde se diz que os iníquos perecerão, mas os que são de Deus viverão. A maioria dos estudiosos críticos sustenta que a ressurreição é uma doutrina que se desenvolveu posteriormente, e ou atribuem a esses versículos uma data posterior ou negam que eles se refiram à ressurreição. Esse raciocínio é um círculo vicioso. Não existe razão pela qual Isaías, por meio de uma revelação de Deus, não teria falado do dia da ressurreição em uma época anterior.

Também tem sido mencionado que Isaías 34 já se referia a Edom de maneira simbólica como o inimigo escatológico do povo de Deus. O versículo 4, os sinais nos céus, é citado tanto por Cristo a respeito de sua vinda (Mt 24.29) como por João (Ap 6.14) em conexão com o dia da ira do Cordeiro. O quadro glorioso (Is 35) subseqüente a esse julgamento no capítulo 34, mostra um mundo de beleza e de bênção, no qual o povo de Deus retorna para Sião em eterna alegria. Essa imagem de uma estrada que leva de volta para Sião e de um reagrupamento do povo de Deus é também proclamada em outras passagens (11.16; 60.8,9; e provavelmente em 2.2,3).

O retrato da glória de Sião dado no capítulo 60 tem, de fato, 59.20,21 como cenário. Israel não será abençoado sem um Redentor. O hebraico (assim como a LXX e as citações do NT em Romanos 11.26, *veja acima*) fica mais claro: "O Redentor virá por amor a Sião". Paulo cita esse versículo em Romanos 11.26, com a observação de que a promessa de Deus é inviolável. Essa passagem de Romanos é considerada de duas maneiras. Uma interpretação diz que Isaías 59.20 se cumpre na "era da igreja". A igreja seria herdeira das promessas feitas a Israel, e "assim", ou "dessa forma", todo Israel será salvo. A outra opinião, a qual é mais natural, é defendida no Comentário sobre Romanos, *International Commentary Series*

(1965) de John Murray (*in loc.*). Essa opinião sustenta que o apóstolo distingue a nação de Israel da igreja, e promete salvação final para Israel, como nação, no final dos tempos. Essa opinião prepara o caminho para os magníficos dezesseis capítulos com sua exaltação de Sião e seus filhos, em um dia em que não mais se ouvirá falar da violência e Jerusalém será habitada pelo Senhor em sua glória. A passagem é semelhante a Isaías 54 e é a base para a magnífica descrição da cidade quadrada mencionada em Apocalipse 21.

A profecia de Isaías termina com uma nota solene (cap. 66). O retrato da glória de Sião é contrabalançado pela punição a ser imposta aos inimigos de Deus. O "serão muitos os mortos da parte do Senhor" (66.16) e o castigo dos transgressores são descritos nos mesmos termos usados por Cristo para o tormento eterno (Is 66.24; cp. Mc 9.44,46,48).

G. Conteúdo do livro. As principais divisões do livro de Isaías estão claramente demarcadas. Sem se levar em consideração as abordagens da escola crítica, o livro pode ser esboçado como se segue:

1. Introdução e condenação de Judá (1-5)
2. Chamada e comissão do profeta (6)
3. O livro de Emanuel (7-12)
   a. Advertências contra a aliança com a Assíria e o sinal do nascimento de Emanuel (7)
   b. Mais advertências contra alianças com nações estrangeiras (8)
   c. O filho divino de Davi, a esperança de Israel (9.1-7)
   d. A invasão feita pela Assíria e sua derrota final (9.8-10.34)
   e. O rebento de Jessé e a bênção definitiva para Israel (11)
   f. Um salmo de ação de graças (12)
4. Profecias contra as nações circunvizinhas (13-23)
   a. A queda de Babilônia diante dos medos (13.1-14.23)
   b. O fracasso da invasão da Assíria (14:24-27)
   c. Um alívio temporário para a Filistia em 715 a.C. (14.28-32)
   d. O julgamento de Moabe (15; 16)
   e. A destruição de Damasco (17)
   f. Fracasso da dinastia etíope do Egito (18)
   g. Fracasso do Egito e sua conseqüente bênção (19)
   h. Advertência de Isaías contra se juntar à coalizão de Asdode e do Egito contra a Assíria em 714 a. C. (20)
   i. A queda da Babilônia diante dos medos (21.1-10)
   j. O jugo de Edom e da Arábia (21.11-17)
   k. A preparação militar de Jerusalém e a falta de arrependimento (22)
   l. A queda de Tiro diante dos babilônios (23)
5. A ressurreição e a escatologia (24-27)
6. A desgraça que recairá sobre o povo rebelde de Deus (28-31)
   a. Os pecados do Reino do Norte (28.1-13)
   b. As advertências feitas a Judá (28.14-29.24)
   c. A confiança no Egito *versus* a confiança no Senhor (30; 31)
7. A conseqüente bênção para Sião (32-35)
8. Capítulos históricos correlatos com 2 Reis 18.13-20.19 (36-39)
   a. A invasão de Judá por Senaqueribe (36; 37)
   b. A doença de Ezequias em 701 a.C. (38)
   c. A aliança oferecida pela Babilônia (39)
9. O exílio na Babilônia e a queda da Babilônia (40-48)
   a. As promessas de Deus e a sua grandeza (40)
   b. A ajuda de Deus a Judá por intermédio de Ciro (41-48)
10. A libertação definitiva por meio do servo sofredor (49-53)
11. As bênçãos subseqüentes a esta salvação (54; 55)
12. A repreensão aos pecados atuais de Judá (56-58.15)
13. O Redentor enviado por Deus e a redenção de Sião (58.16-62)
14. A vingança do Messias e a oração de Isaías (63.7-64.12)
15. A resposta de Deus e o reino prometido (65; 66)

O esboço apresentado acima mostra a riqueza de assuntos do livro de Isaías. Há nele a condenação do povo por seu pecado, advertências diante de uma situação internacional crítica, promessas da vinda de um Redentor e visões do reino da glória.

De forma geral, o livro pode ser dividido em cinco partes principais, embora os mesmos temas reapareçam nas várias divisões.

Primeiro, existem os capítulos introdutórios 1-6. Isaías dá o tom do livro. Descreve sua visão, a qual possivelmente foi sua chamada profética

(cap. 6), e profere várias condenações sobre os pecados de Judá. Pode ser que esses capítulos reflitam o começo de seu ministério. Ao mesmo tempo, essa seção inclui a passagem da paz derradeira — quando as espadas serão convertidas em relhas de arado e as nações não aprenderão mais a guerra (2.1-4; cp. Mq 4.1-4). Essa seção se junta à seguinte por um refrão comum a ambas (5.25; 9.12,17,21; 10.4).

A passagem conhecida como Livro de Emanuel foi discutida acima em conexão com a profecia do nascimento por meio de uma virgem de 7.14. Esse período se refere provavelmente ao ano 732 a.C., embora no capítulo 10 seja descrita a invasão assíria de 701 a.C. É provável que essa invasão seja relatada de maneira profética, mas é muito viva e mostra o exército assírio se aproximando dos portões de Jerusalém antes da queda dessa cidade ser anunciada (10.34). Essa seção declara em termos inequívocos a soberania do Deus de Israel, que dirige o invasor assírio da mesma maneira que um carpinteiro usa seu machado e sua serra (10.15). Os assírios vem por sua própria vontade e orgulho, e serão punidos na mesma proporção (10.7-12). A vinda do renovo de Jessé é uma promessa que transcende a libertação da Assíria, como foi argumentado acima. O salmo de ação de graças, que encerra a seção (cap. 12), contém uma interessante citação do cântico de libertação de Miriã, que aparece em Êxodo 15.

A terceira das seções principais, a qual contém material de conteúdo variado, estende-se do capítulo 13 ao 35. Começa com a sentença contra as nações gentílicas circunvizinhas de Israel. Esse tipo de condenação se repete em Jeremias 46-51 e Ezequiel 25-32. Pode ter sido influenciada pela condenação retórica feita por Amós sobre os povos vizinhos (Am 1.3-2.6). Algumas dessas sentenças são bastante gerais. Algumas, como 14.28 e 20.1 são datadas. A seção parece ser proveniente de uma época anterior à invasão realmente realizada pela Assíria a Judá, em 701 a.C. O período era de enorme tensão internacional. As opiniões políticas em Judá eram muitas e flexíveis. Esperava-se encontrar ajuda na aliança com o Egito ou na submissão à Assíria. Isaías adverte com veemência contra uma aliança com o Egito, ou outra nação qualquer. Ele escarnece dessas alianças chamando o tratado com a Assíria de uma aliança com a morte e o Seol, repleta de mentiras e falsidades. E, por outro lado, ele instiga o povo para que confie no alicerce sólido, a preciosa pedra angular, a qual o Senhor colocará em Sião (cp. Is 8.12-14 e Rm 9.33; 1Pe 2.4,6). Essa seção também vai além dos julgamentos presentes, apontando para a glória futura do cap. 35, etc., conforme mencionado acima.

A seção conhecida como Dêutero-Isaías compreende os capítulos de 40 a 66. Ela mostra um pano de fundo diferente das partes consideradas anteriormente, como é corretamente observado pelos críticos. A Assíria deixa de ser considerada o grande inimigo, o qual passa a ser a Babilônia. O pano de fundo desta última seção é dado pela divisão histórica (cap. 35-39), que fala da aliança de Ezequias com o usurpador babilônico Merodaque-Baladã, que se deu provavelmente por volta de 703-701 a.C. Essa malfadada aliança gera as revelações de Isaías acerca da servidão futura de Israel à Babilônia, e sua queda final.

Esses capítulos foram, sem dúvida, escritos em um período posterior na vida de Isaías. Naqueles anos a Babilônia era uma potência a cuja ajuda se queria recorrer. Quando Isaías denunciou esse fato, seus contemporâneos entenderam o que ele quis dizer e ficaram assustados. Embora Senaqueribe viesse por fim a incendiar a Babilônia, o poder caldeu em Elão continuou forte, e mais tarde deu o troco, destruindo a Assíria e conquistando Israel, como Isaías havia dito.

Através desses capítulos desenvolvem-se duas linhas de profecia. Mencionam-se o exílio na Babilônia e a libertação por meio de Ciro. Esses temas terminam no capítulo 48. Um outro tema, que começa em 42.1 e passa pelo capítulo 53, é a menção feita ao servo de Deus. O servo de Deus é, às vezes, chamado de Israel, mas às vezes ele não pode ser identificado como a nação. Conforme vimos acima, o termo "servo" é comum e possui muitos usos. Na passagem coroante, capítulo 53, o servo se refere ao sofrimento de Cristo, e tem sido assim reconhecido em muitas passagens do NT e na literatura da igreja.

É significativo que depois do capítulo 53 o termo "servo" não mais seja usado no singular. Mas é essa a seção em que o panorama do futuro se abre diante da visão inspirada do profeta. As conseqüências do sofrimento do servo não são nada menos do que a criação de um novo céu e de uma nova terra. Esses capítulos, que talvez tenham sido escritos no isolamento de Isaías, estão repletos de conforto e promessa para o povo de Deus.

H. A teologia de Isaías. O livro de Isaías, com seus 66 capítulos, é reconhecido como um dos mais ricos do AT. Somente depois que o dissecaram os críticos puderam chegar a uma conclusão concernente ao desenvolvimento da religião de Israel no período posterior ao exílio.

Nesse livro se ressaltam as grandes doutrinas de Deus, sua criação e providência, do homem, seu pecado e necessidades, da redenção e a vinda do Redentor. O livro não é uma coleção de dogmas abstratos. As lições proporcionadas pela grandeza de Deus e seu amor em relação às necessidades dos homens estão expressas nas realidades históricas concretas de um dos períodos mais críticos da história de Judá. Isaías falou para sua própria época. O que ele disse aos seus contemporâneos era a eterna Palavra de vida.

Uma frase característica de todo o livro de Isaías é a expressão "o Santo de Israel", usada treze vezes nos primeiros 39 capítulos, e outras treze nos capítulos restantes. Essa frase, tão expressiva sobre o caráter moral de Deus, possivelmente deriva da tripla atribuição da santidade a Deus na visão de Isaías (cap. 6). Nenhum livro fala com mais seriedade do poder soberano e do caráter justo de Deus. Nos capítulos 2 e 5, sobretudo, os pecados morais e a idolatria de Judá são censurados, e a conclusão é "Por isso, se acende a ira do Senhor contra o seu povo" (Is 5.25). Esse pensamento encontra correspondência mais tarde no livro mediante o versículo: "Mas as vossas iniqüidades fazem separação entre vós e o vosso Deus" (Is 59.2).

Talvez a passagem mais famosa no AT sobre a obra da criação de Deus seja Isaías 40.12-31. Com refinada ironia, o profeta distingue o ídolo mudo do Senhor transcendente. A mesma condenação à idolatria é dada em outros versículos (2.7,8,18-21; 30.21,22; 57.5-8, etc.).

Da mesma forma, a providência divina recebe muitas menções. Os versículos do capítulo 10, nos quais a Assíria aparece como instrumento de Deus, já foram mencionados. Expressões semelhantes a essa, falando do controle de Deus sobre os assírios aparecem também em outras passagens (37.29). O retrato da transcendência do Senhor apresentado em Isaías (37.23ss.) segue a tendência elevada do capítulo 40, mais conhecido. Enquanto 40.15 compara as nações ao pó em uma balança, os versículos do capítulo 10 e 37 também mostram Deus no controle absoluto da situação internacional.

Tem-se mencionado a vívida descrição feita por Isaías do pecado humano: como a escarlata (1.18), "o seu coração está longe de mim" (29.13), "seus pés correm para o mal, são velozes para derramar o sangue inocente" (59.7). Pode-se acrescentar que Isaías restringe a responsabilidade pelo pecado ao indivíduo: "Bem-aventurado o homem que faz isso, e o filho do homem que nisto se firma... Aos eunucos que guardam os meus sábados", todos receberão a prometida bênção de Deus (56.2-5). Deus atende a causa do órfão e da viúva (1.23). O fiel Eliaquim será poupado, não obstante o orgulhoso Sebna será levado cativo (22.15-25).

O tópico da redenção é tão notável que Isaías é chamado de profeta evangélico. Não é apenas o Filho de Davi que é freqüentemente profetizado, mas, como já vimos, a própria obra sacrificial de Cristo é esboçada no grande capítulo 53. Pode ser útil, todavia, notar a atitude de Isaías em relação ao sistema sacrificial do AT. Fica perfeitamente claro que ele não considerava que os sacrifícios tinham efeito automático. Em uma conhecida passagem (1.11-17) ele denuncia o altar, o incenso e as festas. Todavia, em 56.2, o sábado é aproveitado como algo abençoado. Não há contradição nisto. Na segunda passagem, o contexto mostra que um dia de jejum sem sinceridade é uma abominação. Essa é chave da atitude de Isaías. Ele protesta contra os sacrifícios hipócritas e idólatras, mas durante seu chamado para o serviço, seus próprios lábios foram purificados por uma brasa retirada do altar (6.7). O profeta protesta dizendo que as feras da grande montanha do Líbano não são suficientes para o holocausto (40.16), contudo o sacrifício pelo pecado é um aspecto central na interpretação da obra do servo sofredor (53.10).

Não é necessário avançar muito mais na discussão a respeito da escatologia de Isaías. Ele enxerga o futuro com olhos de águia porque Deus descortinou-o para ele um pouco. Isaías não vê em perspectiva equilibrada a relação entre os problemas internacionais presentes, a vinda do servo em humildade, a vinda do dia da vingança e a futura redenção da terra de sua maldição. Todas essas facetas do futuro são retratadas nos quadros de Isaías com cores brilhantes, de forma que o último livro do NT pode tomar emprestado o estilo de Isaías 60 para descrever o tempo em que Sião não terá mais necessidade nem do sol nem da lua "pois a glória de Deus a iluminou, e o Cordeiro é a sua lâmpada" (Ap 21.23).

BIBLIOGRAFIA. J. A. Alexander, *Commentary on the Prophecies of Isaiah* (1846, reimpressão de 1953); F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah* (1866, reimpressão de 1949); C. A. Briggs, *Messianic Prophecy* (1886); J. D. Davis "The Child whose Name is Wonderful", *Biblical and Theological Studies by the Faculty of Princeton Seminary* (1912), 91-108; R. D. Wilson, "The Meaning of Alma in Isaiah 7.14", PTR, XXIV (1926); G. L. Robinson, "Isaiah", ISBE, III (1929), 1495-1508; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah*, 2 vols. (1941-1943); J. P. Hyatt, *Prophetic*

Religion (1947); H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (1948), 342ss.; I. Engnell, "The Ebed-Yahweh Songs and the Suffering Servant in Deutero-Isaiah", BJRL, XXXI (1948), *The Call of Isaiah* (1949); O. T. Allis, *The Unity of Isaiah* (1950); J. Lindblom, *The Servant Songs* (1951); S. Mowinckel, *He That Cometh* (1954); E. J. Young, *My Servants the Prophets* (1954), *Studies in Isaiah* (1954), *Who Wrote Isaiah?* (1958); A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (1955); J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah* (1955); R. B. Y. Scott, et al., IB (1956); H. Ringen, *Messiah in the OT* (1956), 39-67; J. D. Pentecost, *Things to Come* (1958); J. Eaton "Origin of the Book of Isaiah", VT, IX (1959); E. F. Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, ed. rev. (1965), 90-161.

R. L. Harris

ISAÍAS, A ASCENSÃO DE. *Veja* ascensão de Isaías.

ISAQUE (יצחק; LXX Ἰσαάκ). Significando possivelmente "*alguém rirá*". Filho de Abraão e Sara, meio-irmão de Ismael e marido de Rebeca.

1. Etimologia
2. Origem da tradição de Isaque
3. Juventude
4. Relação com as pessoas mais próximas
5. Relação com Jacó
6. Nas pegadas de seu pai
7. Sua vida em resumo
8. O grande engano
9. A reparação do erro
10. "O temor de Isaque"
11. Morte
12. Tipologia

1. Etimologia. Existe um claro jogo de palavras na história de Isaque, especialmente sobre a raiz que significava "rir". Diferentes pessoas riram: Abraão, quando soube que, em idade avançada, teria um filho (Gn 17.17); Sara, que também ouviu dizer que teria um filho, depois de uma longa espera (18.12); e também todos aqueles que ouviram que a promessa realmente se cumpriu (21.6). Várias nuanças de significado devem estar associadas a esses casos de risos, sendo a menos aceitável que Sara tenha se divertido com essa circunstância. Esses casos redundam por fim no nome que é dado ao menino. Esta abordagem pode ainda ser sustentada especialmente se considerarmos outros casos em que o verbo foi utilizado (como em 26.8), mas devemos ter em mente o fato óbvio de que os escritores bíblicos dificilmente se deram a estudos etimológicos, mas sim levavam em consideração etimologias populares ou jogo de palavras. Uma outra explicação para o nome de Isaque vem ganhando proeminência. Ela leva em consideração textos ugaríticos nos quais o deus *'el* é um deus que ri. Se a isso juntarmos o fato de que muitos nomes bíblicos são, ou originalmente eram, teóforos, ou seja, uma forma verbal contendo o nome de algum deus como objeto, então Isaque poderia significar "Deus ri". Contudo, ignorar todos os casos históricos de riso em relação à história de Isaque, e considerar Israel como tomando emprestado todo seu material literário de nações vizinhas, seria colocar a ênfase no lugar errado. Em outras palavras, afirmar que Isaque significa "Fazer Deus rir", coloca a ênfase em uma história para a qual não existem garantias históricas.

Em relação a isso, não seria irrelevante observar que concordamos plenamente com aqueles que consideram Isaque como uma "pessoa histórica" (*eine historische Einzelperson* — A. Weiser, em RGG, 1959), e não como um epônimo ancestral, como ocorre freqüentemente.

2. Origem da tradição de Isaque. Alguma consideração pode ser dada ao problema de como a tradição de Isaque passou a existir, e como foi transmitida às gerações posteriores. As assim chamadas fontes (JE e P), que acredita-se terem contribuído para a constituição da narrativa, são tidas como provas insuficientes. Pode ser, como alguns supõem, que tenha existido um antigo santuário em Berseba, onde Isaque adorou em sua época, e onde algumas histórias acerca de sua vida se perpetuaram. O santuário continuou a existir e, em torno da história original, outras se agregaram, que finalmente vieram a constituir o corpo da tradição de Isaque, hoje incorporada a Gênesis. O caso apoia-se em evidências muito pobres, mas na falta de uma melhor consideração, pode-se considerar esta como uma possibilidade razoável.

3. Juventude. Embora não esteja relacionado no catálogo dos heróis da fé que aparece em Hebreus 11, Isaque merece ser classificado entre os grandes pais do AT, e possui um caráter inconfundível por si mesmo e não é destituído de alguns elementos de grandeza.

Ele é o filho há muito esperado, de acordo com o AT, e pode, nesse aspecto, ser considerado um tipo de Cristo. Quando Abraão aparece pela primeira vez em cena, ele já está com 67 anos de

idade e aguardara inutilmente por um filho. De Gênesis 12 em diante a espera continua, reforçada por palavras divinas de encorajamento, até que o patriarca, com a idade de 100 anos, finalmente vê realizada a promessa de Deus (Gn 21.21).

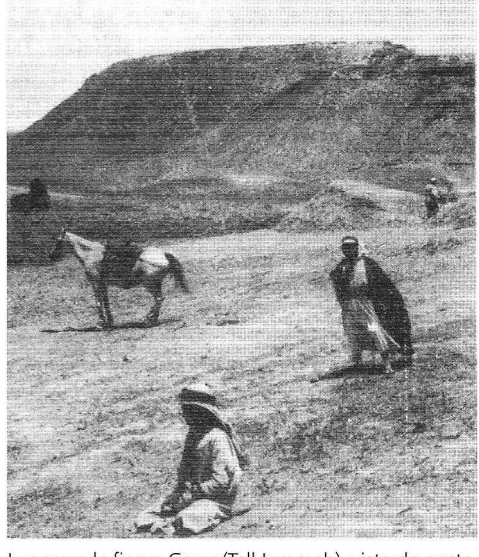
Um outro grande incidente no qual Isaque figura durante a vida de seu pai é o do memorável sacrifício que não se completou em Moriá (cap. 22). Ali, o filho da promessa, de acordo com o entendimento humano, não estaria de forma alguma perdido. A providência divina se interpôs de maneira decisiva e o filho foi poupado. A maneira como Isaque se submeteu enquanto o pai se preparava para o sacrifício, indica uma das principais qualidades de Isaque: ser manso e submisso em todas as circunstâncias da vida. Não sugerimos, muito pelo contrário, que sua submissão revela meramente uma natureza fraca e covarde. Ele era de tendência pouco agressiva.

Esse fato torna-se claro também na aceitação de Isaque, como esposa, uma mulher escolhida por seu pai por intermédio da agência do "mais antigo servo" de sua casa, possivelmente Eliezer (15.2). Era, aparentemente, um costume bastante difundido na época os pais arranjarem o casamento de seus filhos. E o servo não tomou essa tarefa como uma simples transação comercial. Ela cumpriu-a no espírito de oração. Isaque, que sem dúvida estava ciente do espírito que movia tanto seu pai quanto o servo, concorda completamente com a escolha feita para ele (24.67). Pode-se dizer com propriedade que sua atitude é digna de um homem bom e de um filho obediente. Sob circunstâncias totalmente diferentes, o filho de Isaque, Jacó, agiu por iniciativa própria e arranjou ele mesmo seu casamento.

4. Relação com as pessoas mais próximas. Embora Isaque e Rebeca fosse um casal que se amava (26.8), ainda assim parece, especialmente na passagem em que Isaque faz arranjos para abençoar seus filhos, que a esposa era a personalidade dominante. Em seu contato com Ismael, Isaque estava em desvantagem, por ser mais novo. O irmão mais velho o dominava de tal forma que Hagar e Ismael tiveram de ser expulsos. Sejam quais forem as dificuldades que existiram num primeiro momento, é interessante observar que aparentemente as diferenças foram resolvidas e os dois homens cooperaram na questão do enterro de seu pai (25.9).

5. Relação com Jacó. Jacó é filho único como Isaque o foi. Ambos nasceram, não segundo a carne, mas segundo uma promessa. Rebeca esperou por muito tempo, assim como Sara. Os pais trataram disso com orações e receberam uma resposta direta a suas preces, uma resposta que definia, do ponto de vista divino, a relação fundamental entre os dois filhos que viriam a nascer (25.53). Parece que havia uma grande disparidade de temperamento entre ambos para que se dessem bem, disparidade na qual Jacó levava desvantagem. Isso levou Rebeca a preferir Jacó, mas Esaú era o favorito de Isaque. É quase como se Isaque não conseguisse entender a agressividade espiritual de Jacó. Isso o deixava preocupado, sendo ele mesmo de uma disposição passiva e completamente não agressiva. Por causa disso, pai e filho fracassaram quase por completo em se entenderem um com o outro. Depois de conceder sua bênção, parece que Isaque percebeu as questões envolvidas no foco trapaceiro. Tudo isso leva-nos a crer que, quando Jacó concordou em receber a bênção de primogenitura, uma das motivações envolvidas era o fato de estar movido por objetivos espirituais nobres, baseados pelo menos em parte nas promessas de Deus. Parece bastante notável que o apático Esaú teria estado mais próximo de Isaque e fosse por ele preferido.

6. Nas pegadas de seu pai. Quando ocorreu um dos períodos de fome da terra na época de Isaque, a primeira coisa que procurou fazer foi ir para o Egito. Quando Deus não permitiu que



Lugar onde ficava Gerar (Tell Jemmeh), visto do oeste. Este foi o local de nascimento de Isaque. © *M.P.S*

ele empreendesse essa jornada e deixasse a terra prometida, Isaque dirigiu-se para Gerar, a terra que mais tarde seria tomada pelos filisteus. É espantoso que ele tenha utilizado o mesmo estratagema de seu pai quando surgiu o problema quanto a como zelar pela segurança da esposa em terras estrangeiras. Ele apresentou sua esposa como sua irmã, levando em conta a extensão do termo. Como seu pai, ele teve então de sofrer a humilhação de ser censurado pelo rei de Gerar: um santo sendo repreendido por um pecador.

Em outro aspecto a similaridade de Isaque com seu pai parece lhe trazer uma boa vantagem. Deus apareceu a ele pelo menos duas vezes (26.1-5,24s.). Para Abraão Deus apareceu várias vezes. Isaque tranqüiliza-se, pois todas as deficiências relacionadas à linhagem de Abraão, e as promessas feitas originalmente a este, se referem especificamente a Isaque também. A estatura espiritual de um homem não pode ser medida em todos os seus aspectos pelo número de vezes que ele é considerado digno de receber uma visita divina. Deus nunca apareceu a José. Pode-se dizer que Isaque foi um homem que também andou com Deus. Se seus dons e capacidades eram inferiores e menores do que os de seu pai, esta é uma questão de distribuição divina.

7. Sua vida em resumo. Isaque foi de fato abençoado enormemente pelo Senhor com uma colheita abundante, da qual colheu "cento por um" (26.12). Ele foi igualmente abençoado em seu rebanho e, somando seus bens aos de Abraão, tornou-se "muito rico". Sua casa também prosperou proporcionalmente, de tal forma que ele se tornou objeto de inveja dos habitantes da terra. Isaque, na maior parte do tempo, viveu nas regiões fronteiriças, ora nas proximidades de Gerar, ora nas de Berseba. Abraão, pelo contrário, moveu-se livremente por toda a extensão da terra, procurando contatos em vez de evitá-los. Associado a natureza reservada de Isaque está fato de que ele não pode ser descrito como um inovador. É típico o incidente de 26.18, no qual após uma perturbação mais ou menos sistemática por parte dos pastores na região de Gerar, que chegaram até mesmo a lhe entulhar alguns poços, está registrado "tornou Isaque a abrir os poços que se cavaram nos dias de Abraão, seu pai". E aparentemente ele ainda chegou a cavar um outro poço (v. 25).

8. O grande engano. Tão grande era a afinidade de Isaque com seu filho Esaú que finalmente, quando Isaque ficou doente e acamado e decidiu dar aos filhos sua bênção final, ele escolheu Esaú, dando-lhe também recomendações, recomendações essas que foram ouvidas por Rebeca. Esaú seria designado o principal membro da família, levando consigo uma rica tradição e as promessas para o futuro. Tudo isso foi feito apesar do que está em Gênesis 25.23, que divinamente atribui a Esaú um papel secundário. Apesar dessa importante palavra ter sido dita a Rebeca, há base suficiente para se crer que Isaque foi informado de qual era a intensão divina. Com teimosia, que o faz pouco confiável, Isaque procura frustrar esta determinação divina. Isso não pode de forma alguma ser perdoado. A culpa de Isaque nesse episódio parece tão grave do ponto de vista prático quanto a de Jacó, que lança mão de um astucioso engano em vez do silêncio evasivo.

9. A reparação do erro. Parece que o plano de enviar Jacó para a Mesopotâmia, para que não ficasse ao alcance da ira de Esaú, elaborado por Rebeca, foi totalmente aprovado por Isaque, o qual parece ter reconhecido seu engano e procurava remediá-lo. Um objetivo especificado no plano era que a viajem para a Mesopotâmia tinha o propósito de possibilitar a Jacó obter uma esposa do próprio parantesco de Isaque, com quem o conhecimento do Senhor ainda permanecia. A bênção de despedida, feita nessa ocasião, aparentemente foi idéia do próprio Isaque. Ele procurou confirmar a bênção que havia sido desviada por astúcia para Jacó. Isso representa uma admissão tácita do seu engano e uma tentativa de confortar Jacó, que, no final das contas, havia sido designado por Deus como herdeiro da linhagem da promessa de Abraão.

10. "O Temor de Isaque". Uma característica que penetra a teologia de Gênesis, deve, ainda que brevemente, ser examinada, a designação incomum de Deus que parece datar da época de Isaque: o nome divino "O Temor de Isaque" (*pahad yishaq*). Esse nome aparece duas vezes em Gênesis (31.42,53). Parece ter sido um dos nomes que capta mais um aspecto diferente do ser divino do que os outros patriarcas haviam percebido em seus dias. O nome, propriamente interpretado, parece estar de acordo com o temperamento único de Isaque, sua docilidade, timidez e atitude não agressiva. Pois "Temor" deve ser interpretado como "o objeto de temor e reverência" como Isaque o conheceu. Em outras palavras, o Temor era o Deus diante do qual Isaque se dobrava em profunda reverência, tremendo com freqüência

quando o adorava. Dever-se-ia esperar que cada um dos patriarcas vislumbrasse pelo menos de maneira parcial a grandeza do ser divino, sendo que cada experiência particular daria origem a uma designação particular para esse mesmo ser.

11. Morte. Ao contrário das expectativas, Isaque não morreu logo após abençoar seus filhos. Se verificarmos as datas, concluiremos que Isaque viveu mais trinta ou quarenta anos e morreu com 180 anos de idade, sendo aquele que, dos três patriarcas, viveu mais tempo.

12. Tipologia. Resta ainda a necessidade de se avaliar os aspectos tipológicos da vida e da carreira de Isaque: até que ponto Isaque e sua vida podem ser interpretados como tendo algumas sugestões cristológicas? Antes de mais nada, existe o aspecto geral de um pai que apresenta seu filho para a morte. Este fator alcança plena realização no fato de que Deus "não poupou o seu próprio filho" (Rm 8.32). Que o Filho tenha concordado com isso é um segundo fator de relevância. Que o Filho tenha ele mesmo levado a madeira na qual seria sacrificado é um terceiro fator de muita importância. Tudo isso é tipológico. Pode-se entender porque na igreja primitiva o sacrifício de Isaque era altamente considerado, como um prenúncio da morte de nosso Senhor. Isaque é repetidamente colocado no mesmo nível de Abraão e Jacó (Êx 2.24,25; Mt 8.11; 22.32; At 3.13, et al.). A tudo isso podemos acrescentar um outro aspecto no qual a imagem de Isaque é usada na Escritura (Gl 4.28): "Mas nós, irmãos, somos filhos da promessa, como Isaque."

BIBLIOGRAFIA. Entre os muitos comentários sobre Gênesis, dos mais antigos, Keil (Keil and Delitzsch Commentary) ainda merecem atenção; entre os mais recentes, o de Gerhard von Rad é excelente; *Interpreter's Bible* (Gênesis), Cuthhert A. Simpson; entre as Enciclopédias: RGG, Mohr, Tuebingen (1959); *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, (1962) (verbete "Isaac"); *Dictionary of the Bible*, de Hastings, 2 ed. Edimburgo (1963).

H. C. LEUPOLD

ISBÁ (ישבה). Um judaíta, filho de Merede e Bitia, que era filha de Faraó (1Cr 4.17); pai de Estemoa.

ISBI-BENOBE (ישבו בנב). Um gigante que lutou ao lado dos filisteus contra os israelitas (2Sm 21.16,17). Ele foi morto por Abisai, um dos guerreiros de Davi. Essa façanha de Abisai foi responsável por salvar a vida de Davi, o que levou seus homens a não permitirem que Davi voltasse a lutar. Isbi-Benobe foi um dos quatro filhos nascidos de um gigante que viveu na cidade filistéia de Gate (21.22). O peso de sua lança era de trezentos siclos de bronze.

T. E. MCCOMISKEY

IS-BOSETE (איש בשת, *homem da vergonha*). O mais jovem dos filhos de Saul. Foi feito rei de Israel por Abner em repúdio à reivindicação que Davi fazia do trono (2Sm 2.8). Ele é também chamado de ESBAAL (*Baal existe*, 1Cr 8.33; 9.39). Atribui-se a diferença nos nomes a alguma alteração intencional do nome de Baal por causa do intenso ódio à divindade pagã. Nos livros posteriores de Crônicas não ocorre a alteração. É também possível que o nome tenha sido dado a ele como resultado de seu vergonhoso legado.

A indicação de Is-Bosete fez surgir a questão quanto aos meios da sucessão real. O direito de Davi era carismático, o de Is-Bosete era hereditário, e o de Davi prevaleceu.

Is-Bosete tinha 40 anos quando ascendeu ao trono em Maanaim e reinou por dois anos apenas (2Sm 2.10).

Abner transferiu sua lealdade para Davi por causa de uma acusação de Is-Bosete. Abner foi morto pouco depois. Is-Bosete, por não ter muitos que o apoiassem, acabou sendo assassinado.

T. E. MCCOMISKEY

ISCÁ (יסכה). Filha de Harã e irmã de Milca, que era esposa de Naor (Gn 11.29).

ISCARIOTES. *Veja* JUDAS ISCARIOTES.

ISDAEL. Forma usada na Apócrifa para HIDEL em 1 Esdras 5.33. Em Esdras 2.56 é chamado de GIDEL.

IS-HODE (אישהוד). Um manassita, filho de Hamolequete, que era irmã de Gileade (1Cr 7.18).

ISI (NOME DE DEUS) (אישי, *meu marido*; ARA). O nome com o qual Oséias afirma que Deus deveria ser chamado pelo povo de Israel; esse

nome deveria ser usado em lugar de "meu Senhor", que em hebraico é *Baali*, por causa da relação deste nome com a divindade pagã BAAL.

ISI (ישׁי, *salutar*). 1. Um jerameelita (1Cr 2.31).
2. Um judaíta (4.20).
3. Um simeonita (4.42).
4. Um dos chefes de Manassés oriental (5.24).

ISMA (ישׁמא). Um dos irmãos de Jezreel e Idbas; era descendente de Judá (1Cr 4.3).

ISMAEL (ישׁמעאל, *Deus escuta*). Filho de Abraão e Agar, mencionado principalmente em Gênesis 16; 17; 21.

1. Nome. O nome imita uma formação teofórica semítica comum, na qual a divindade é o sujeito de uma frase, nesse caso, El (Deus), e o outro elemento, o predicado, nesse caso o verbo "ouvir". O tempo e o modo da sentença eram determinados pelas circunstâncias que levavam ao nome, particularmente as circunstâncias que cercavam o nascimento da pessoa. Dessa forma, "Ismael" pode significar "Deus ouvirá", "Deus ouve", "Deus ouviu" e "que Deus ouça". Nesse caso o significado é "Deus ouviu" (Gn 16.11), a saber, a aflição de Agar. Não há razão para se duvidar desse significado, uma vez que as circunstâncias que cercaram o nascimento foram um meio perfeitamente normal para se chegar ao nome da criança (Ais, 43). Cp. Gênesis 21.17 onde Deus ouve a voz de Ismael.

2. O nascimento de Ismael. Em algumas localidades do antigo Oriente Próximo era obrigatório que uma mulher estéril desse ao marido um filho por meio de uma escrava. A criança seria cuidada pela esposa e não pela escrava. Um caso de Nuzu, semelhante a esse, é discutido por Speiser, *Genesis*, 120. Sarai obteve um filho por intermédio de Agar, e Ismael era o filho legítimo de Sarai. Isso não explica o tratamento dado a Agar por Sarai, apesar do fato de que alguns dos tradutores (ANET) do documento de Nuzu em questão (*Harvard Sem. Series*, 67) adicionarem a cláusula "Kelimninu não pode mandar seus descendentes embora". Essa tradução se baseia em um erro de leitura do tablete, e recentemente foi traduzido por



Ismael e sua mãe peregrinaram pelo deserto ao redor da vila de Berseba, perto da fronteira sul de Judá. © *M.P.S.*

Speiser desta forma: "Kelimninu terá descendentes (por meio da escrava)". O paralelo mais próximo será encontrado no Código de Hamurabi, § 146. Embora seja um caso especial envolvendo os direitos de uma sacerdotisa, o princípio parece estabelecer que uma escrava fértil não pode se colocar contra a esposa estéril. Se o fizer, ela será reduzida a uma condição semelhante à dos demais escravos. Como Agar violou esse princípio Sarai estava no direito de "humilhá-la" (Gn 16.6).

3. Vida de Ismael. Ismael nasceu quando Abraão tinha 86 anos (16.16) e vivia perto de Hebrom (13.18). Sua mãe era egípcia, mas confrontou-se com Deus em uma ocasião de necessidade (16.7-13). Quando Ismael tinha 13 anos (17.1), Deus fez sua aliança com Abraão, de acordo com essa aliança todos os membros da casa de Abraão deveriam ser circuncidados. Ismael foi incluído. Quando foi anunciado a Abraão que Sarai estava esperando um filho, sua reposta, "Tomara que viva Ismael diante de ti", sugere que Ismael não estava à altura de suas expectativas (17.18). Muitos anos mais tarde, depois de Isaque haver nascido e desmamado, Ismael e sua mãe foram expulsos da família e obrigados a vagar pelo deserto em torno de Berseba. Quando estavam quase morrendo de sede Deus "*ouviu* a criança" e deu-lhes água. Com a ajuda de Deus Ismael passou o resto de sua vida no deserto, especialmente no deserto de Parã. Foi ali que ele tornou-se hábil no uso do arco; e a relativa proximidade do Egito, bem como a origem da sua mãe, explicam o fato de ele ter-se casado com uma egípcia. Ele não se afastou por completo do contato com sua família patriarcal, como é visto por sua presença no funeral de Abraão (25.9), e pelo fato de Esaú ter-se casado com a filha de Ismael, Maalate (28.9). Ismael viveu 137 anos e "foi reunido a seu povo".

4. Declarações divinas concernentes a Ismael. (a) Foi Deus quem escolheu o nome de Ismael e, seja qual for o significado, a similaridade de estilo com Isaías 7.14 é impressionante. (b) Deus descreve o caráter de Ismael como o de um jumento selvagem, no sentido de ser ele um nômade errante (cp. Jó 39.5-8). Como tal, ele estará em oposição a seus parentes mais assentados. Ele deverá levantar acampamento "em oposição a eles" em vez de "ao leste deles" (Speiser, *Genesis*, 118). (c) Deus o destina à grandeza *fora* da aliança. Gênesis 17.20,21 deixa claro que Ismael seria abençoado por Deus com uma grande nação, com a mesma estrutura de organização em doze tribos que Israel, mas sem a experiência direta da aliança. Essa distinção entre a grandeza nacional e a experiência da aliança revela implicitamente o grande valor realmente envolvido na aliança (Von Rad, *Genesis*). (A grandeza nacional também é prometida em Gênesis 21.13,18.) Gênesis 17.22,27 mostra que a aliança não deve ser identificada com a circuncisão, não importa o quanto essa identificação transpareça em Gênesis 17.10. Ismael foi circuncidado como Deus ordenou (v. 23) e apesar disso não era filho da aliança.

5. Tratamento dado por Abraão e Sara a Ismael. Abraão tratou Ismael como o filho prometido por Deus. Mesmo quando Deus revelou-lhe que Sara teria um filho, Abraão não entendeu porque aquilo era necessário em vez de ter Ismael como herdeiro (17.18). Mesmo depois do nascimento de Isaque, Abraão continuou agindo de maneira carinhosa para com Ismael, e magoou-se com o desejo de Sara de repudiar Ismael. Por outro lado, Sara via Ismael como uma ameaça à posição de Isaque na família, e buscou uma oportunidade para expulsá-lo (cap. 21). O pedido feito por Sara para que Abraão expulsasse a concubina e seu filho parece ser contra todos os princípios da lei antiga. Os filhos das concubinas poderiam ser rebaixados se houvesse uma razão adequada para isso, mas nunca expulsos. O fato de que Abraão era contra tal tratamento e apenas seguiu a ordem de Deus, indica que a ação tomada não estava de acordo com os padrões da época. Também se deve questionar se houve algo que Ismael fez que representasse de fato uma ameaça para Isaque, ou se era apenas o fato de Ismael existir que representava uma ameaça para Isaque. Isto está ligado ao significado de *meṣaḥēq* em Gênesis 21.9, onde parece que Ismael está zombando de Isaque ou brincando com ele. Também se questiona se esse termo sempre tem, no AT, o significado de "zombar, escarnecer". Não existe uma passagem na qual claramente signifique isto, e a etimologia sugere o contrário; ou seja, Piel no sentido causativo. Sansão fez rir os filisteus *way-yeṣaḥēq* (Jz 16.25). Dessa forma, a objeção de Sara a Ismael era pelo fato de ser ele competidor de Isaque e não por causa de qualquer ação específica que ele tivesse feito.

6. Propósito da passagem referente a Ismael em Gênesis. O autor de Gênesis inclui a narrativa de Ismael primeiramente para fazer um contraste entre este e Isaque, não tanto como pessoas, mas como ilustrações da obra de Deus. O ponto é que Deus, ao cumprir suas

promessas a Abraão, não estava de forma alguma atrelado ao natural e ao ordinário, ou seja, à carne. Ele permitiu a operação destes no nascimento de Ismael, mas os substituiu no nascimento de Isaque. Embora a preferência de Deus por Isaque, como filho da esposa, esteja de acordo com o costume, a rejeição de Agar e Ismael serviu para tornar o contraste mais marcante, e assim, em última análise, lembrar a Israel que tudo era pela graça.

7. Descendentes. Os descendentes de Ismael são mencionados de maneira idêntica em duas passagens (Gn 25.12-16; 1Cr 1.29-31). O que é mais impressionante é o fato de que houveram doze filhos, assim como com Jacó. Pode-se comparar a esses os doze filhos de Naor (Gn 22.21-24) e os doze "filhos" de Esaú (36.10-14). Outros paralelos podem ser traçados (Os "filhos" de Quetura [25.1-4] foram treze), o que sugere um padrão de organização comum a esses povos. Os ismaelitas eram governados por príncipes (*nəsī'm*, 25.16). Essas tribos ismaelitas se estabeleceram na área geral onde seus ancestrais haviam crescido, isto é, o deserto de Parã. Essa área é descrita em Gênesis 25.18 como "desde Havilá até Sur, que olha para o Egito como quem vai para a Assíria". Alguns dos nomes de seus descendentes são atestados em registros assírios como tribos. A mais importante delas foi a de Nebaiote, que provavelmente sobre fundamentos lingüísticos não deve ser identificada com os nabateus, que vieram depois, e Jetur, um nome encontrado mais tarde no nome Ituréia da época do NT (Lucas 3.1). (Para mais pormenores *veja* J. Montgomery, *Arabia and the Bible*.) Na ocasião, os ismaelitas foram retratados como hostis aos israelitas (1Cr 5.19) de acordo com a declaração de Deus concernente a Ismael (Gn 16.12). Finalmente, os ismaelitas se juntaram aos midianitas (alguns dos descendentes de Quetura) em algumas passagens, sugerindo dessa forma uma sobreposição dos dois termos. O termo ismaelita é aplicado aos midianitas (Jz 8.24), e o mesmo grupo recebe ambos os nomes em Gênesis 37.25-28, onde os irmãos de José o vendem para uma caravana de comerciantes, e em Gênesis 37.36; 39.1, onde José é vendido para Potifar no Egito. Não há necessidade de distinguir um midianita de um ismaelita em relação à venda de José como escravo.



Uma caravana ismaelita estacionada em Dotã, em sua viagem de Gileade para o Egito, recordativo de Gênesis 37.25-28. © *M.P.S.*

8. A utilização da seqüência de Ismael por Paulo. Embora Paulo não mencione Ismael pelo nome, fica claro que Paulo desenvolve seu ensino em Gálatas 4 com base nas passagens de Gênesis relativas a Ismael. Ismael "nascera segundo a carne" e "perseguia ao que nasceu segundo o espírito" (Gl 4.29). O fato de o versículo seguinte ser uma citação de Gênesis 21.10 sugere que Paulo tinha esse contexto diante de si, e que é desse mesmo contexto que ele tira a observação de que Ismael perseguia Isaque. Contudo, o contexto de Gênesis, como visto acima, não indica nenhum tipo de perseguição. Lightfoot apresenta duas explicações para isso: (1) Paulo foi influenciado pela tradição rabínica, embora não a endossasse, de que houve de fato uma oposição de Ismael a Isaque, que podia ser lida no relato de Gênesis; (2) Paulo percebe nas pessoas aquela inimizade que caracterizou seus descendentes. Disso Paulo conclui que os gálatas, que eram livres em Cristo, deveriam expulsar aqueles que procuravam levá-los à escravidão. Desses fatos traçados a partir do AT Paulo afirma que eles são *allēgoroumena*, uma expressão passível de diversas interpretações. Ele queria dizer que a passagem de Gênesis deve ser entendida como alegoria, ou que deve ser aplicada alegoricamente?

9. Outras pessoas com o mesmo nome. A única pessoa de importância que tem o nome de Ismael pertence à família real de Judá, quando Gedalias foi designado governador de Judá por Nabucodonosor. Em Jeremias 40; 41 há o relato do assassinato de Gedalias e da tomada de cativos, ambas as coisas feitas por Ismael; entre os cativos estava Jeremias. Outras quatro pessoas chamadas de Ismael são mencionadas separadamente (1Cr 8.38; 2Cr 19.11; 23.1; e Ed 10.22).

BIBLIOGRAFIA: KD (1874); Lightfoot, *Epistle to the Galatians* (1875); J. Montgomery, *Arabia and the Bible* (1934); G. von Rad, *Genesis* (1961); E. A. Speiser, *Genesis* (1964).

D. K. Huttar

ISMAÍAS (ישמעיה, *Yahweh ouvirá*, 1Cr 12.4). 1. Um dos guerreiros do bando que se juntou a Davi quando este era fugitivo de Saul em Ziclague (1Cr 12.4). Ismaías era de Gibeom onde a família de Saul também tinha suas raízes (8.29,30,33). Ele é descrito como estando acima do seu grupo de guerreiros em poder.

2. Um governador nomeado por Davi para a tribo de Zebulom (1Cr 27.19). As nomeações fizeram parte de um esforço intenso para melhorar a organização nacional.

T. E. McComiskey

ISMAQUIAS (יסמכיהו, *Deus manterá*). Um levita que foi indicado pelo rei Ezequias e Azarias como responsável pela Casa de Deus (2Cr 31.13).

ISMERAI (ישמרי, *que Deus preserve*). Um descendente de Benjamim e filho de Elpaal; viveu em Jerusalém (1Cr 8.18).

ISODE. Forma usada na ARC para Is-Hode, em 1 Crônicas 7.18.

ISPA (ישפה).Um benjamita, da casa de Berias (1Cr 8.16).

ISPÃ (ישפן). Um chefe benjaminita, filho de Sasaque; viveu em Jerusalém (1Cr 8.22).

ISRAEL, HISTÓRIA DE

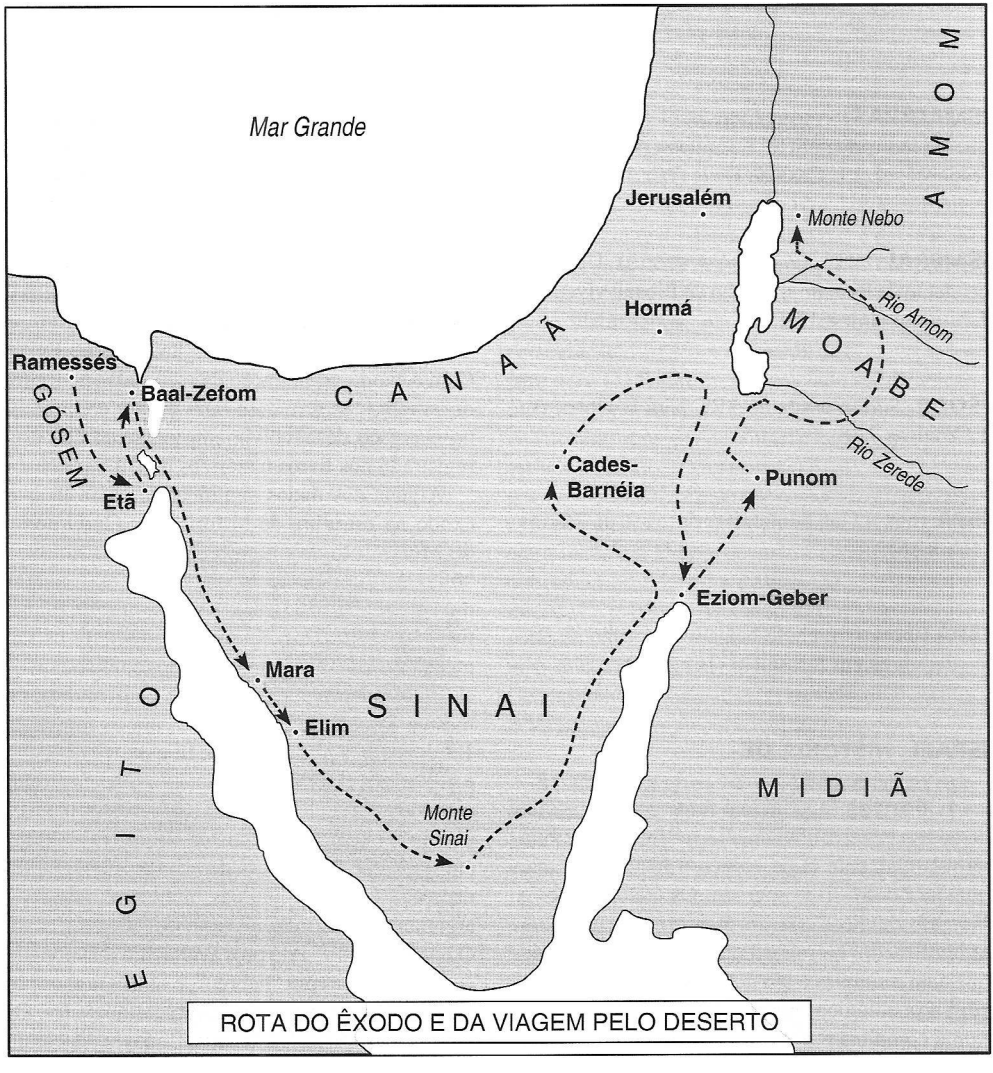
1. Fontes. A principal fonte para a história do antigo Israel é, obviamente, a Bíblia. E a Bíblia dá relativamente mais espaço à história do que qualquer outro livro sagrado. Os historiadores e biógrafos bíblicos estavam mais preocupados com as implicações morais e teológicas dos eventos do que com a simples exposição de fatos. As escavações arqueológicas no Oriente Próximo iluminaram e completam a história bíblica, a qual é, em sua maior parte, a história de Israel. Os registros e inscrições dos egípcios, assírios, babilônicos, persas, gregos e romanos fornecem o pano de fundo para, e algumas vezes lidam diretamente com, a história de Israel. Alguns historiadores gregos e romanos registraram eventos que envolviam o povo de Israel. As histórias dos judeus em geral e o escritor judeu Josefo (c. 37-103 d.C.), *A guerra dos judeus* e *Antigüidades Judaicas*, são fontes importantes, sobretudo para os dois últimos séculos da história do antigo Israel.

As datas que aparecem abaixo em geral se baseiam no *The Westminster Historical Atlas of the Bible*, ed. rev., (1956), org. G. E. Wright e F. V. Filson. A menos que o indiquemos, as datas são a.C.

2. O Êxodo (c. 1280) [Uma data discutível. Alguns estudiosos atribuem ao Êxodo uma data anterior, c. 1450. *Ed.*] O êxodo, "a saída" (do Egito) é considerado pelos próprios israelitas como o início de sua história nacional. O livro de Gênesis traça a origem dos israelitas a partir de Abraão e, particularmente, de seu neto Jacó, que também foi chamado de Israel, e dos doze filhos deste, os progenitores das doze tribos de Israel. Esses relatos em Gênesis não são, contudo, históricos, mas biográficos, tratando de pessoas e famílias, não da nação. O livro de Êxodo começa com os hebreus como escravos desorganizados no Egito. Com o êxodo, a libertação da escravidão no Egito, os israelitas se tornaram uma nação, e entraram no curso do desenvolvimento nacional que está registrado nos livros históricos da Bíblia.

Alguns dos dados significativos para fixar o êxodo na estrutura da história são: (1) O nome de Moisés provavelmente é egípcio e significa "filho de", um elemento dos nomes reais na 18ª dinastia (1570-1305), e.g. Tutmés, e na 19ª dinastia (1305-1208), e.g. Ramsés. (2) Os hapirus são mencionados em registros egípcios como escravos asiáticos que trabalhavam como construtores, da mesma forma que os hebreus, para os faraós da 18ª dinastia, e.g. Amenotepe II, e da 19ª dinastia, e.g. Ramsés II. O termo "hapiru" pode estar relacionado a עברי, "hebreu", e alguns desses hapirus podem ter sido os hebreus da Bíblia. (3) Alguns afirmam que os habirus das Cartas de Amarna, do séc. 14, são os hebreus bíblicos e, portanto, argumentam que o êxodo teria ocorrido no séc. 15. O nome "habiru" está provavelmente relacionado com "hapiru" e com "hebreu", e os três nomes podem indicar a mesma classe de seminômades. Os habirus das Cartas de Amarna, todavia, atacaram

diversas das cidades de Canaã que foram atacadas também pelos hebreus, mas em outras passagens os habirus também são mencionados na Síria e na Mesopotâmia e, portanto, não podem ser identificados com os hebreus bíblicos. (4) O Primeiro Livro de Reis (6.1) estabelece a construção do Templo (c. 958) como tendo ocorrido 480 anos após o êxodo, o que teria acontecido por volta de 1438. Uma vez que quarenta anos significam uma geração, muitos estudiosos acreditam que 480 anos signifique doze gerações, que é o verdadeiro número de sumos sacerdotes que houve de Arão a Zadoque na época de Salomão. Uma vez que a quantidade de anos em uma geração é, muitas vezes, menor que quarenta, o período seria na verdade inferior a 480 anos. (5) Uma outra data é dada em Juízes 11.26, que estabelece a chegada dos israelitas "trezentos anos" antes de Jefté, e parece favorecer um êxodo no séc. 15. Mas esse número pode ser simplesmente a soma dos períodos dos juízes anteriores e das épocas de servidão, alguns dos quais foram provavelmente contemporâneos e, assim, o verdadeiro período em questão seria sem dúvida menos de 300 anos. (6) Uma passagem chave para a determinação histórica do êxodo está em Êxodo 1.11, a qual afirma que os israelitas construíram Pitom e Ramessés para o Faraó. Uma vez que Ramsés II (c. 1290-1224) construiu essas duas cidades, muitos estudiosos colocam o êxodo próximo ao séc. 13.



(7) As narrativas dos encontros de Moisés com Faraó indicam que a residência real ficava no norte do Egito, provavelmente em Ramassés, também chamada Tanis, não muito longe do acampamento hebreu em Gósen. Tanis foi a capital na época da 19ª dinastia, o que situaria o êxodo no séc. 13, ao passo que Tebas, no sul do Egito, a aproximadamente 800 km Nilo acima, foi a capital durante a 18ª dinastia, o que colocaria o êxodo no séc. 15. (8) Por fim, a destruição de Láquis, Eglom, Betel, Debir e Hazor (todas capturadas pelos israelitas) é datada pelas evidências arqueológicas no final do séc. 13, e portanto o êxodo teria ocorrido no começo deste século, por volta de 1280. Alguns estudiosos tentaram explicar a ambigüidade da evidência quanto a data do êxodo propondo que algumas tribos nunca foram ao Egito, e entraram em Canaã antes das tribos que residiram no Egito. Mas essa teoria contradiz a evidência de que as doze tribos estiveram juntas no deserto e atuaram juntas na conquista de Canaã.

Alguns atos poderosos de Deus estão relacionados ao êxodo. As pragas, que demonstram o controle de Yahweh sobre as forças da natureza, acabaram por convencer Faraó a deixar os israelitas partirem. A abertura do Mar Vermelho por um poderoso vento do leste permitiu a travessia dos israelitas e provocou a destruição dos egípcios que os perseguiam quando as águas retornaram, o que foi mais uma prova da presença da mão de Deus na libertação de Israel.

O Mar Vermelho que os israelitas atravessaram é, literalmente, o Mar de Junco, e o equivalente a esse nome foi dado pelos egípcios a um dos lagos ou alagadiços na fronteira NE do Egito. Esse lago, que ainda não foi identificado, foi provavelmente o local da travessia dos israelitas, e não aquilo que hoje conhecemos por Mar Vermelho.

Para os israelitas o que era importante a respeito do êxodo não era a data nem o local, mas o fato de Deus tê-los libertado da escravidão, e tê-los chamado para ser seu povo especial com um papel único a cumprir na história. Esse grande acontecimento passou a ser comemorado a cada primavera na Festa da Páscoa judaica.

Moisés foi o líder dos israelitas durante o êxodo e durante o tempo em que vagaram pelo deserto. Como um israelita da tribo de Levi, ele naturalmente simpatizou-se com os sofrimentos de seu povo. Como o filho adotado pela filha do Faraó e educado na corte do rei, ele estava preparado para falar ao rei em nome dos hebreus. Moisés devia conhecer a arte, a literatura, as leis e os métodos de administração do Egito. Ele também devia conhecer os muitos deuses egípcios, e deve ter ouvido falar do monoteísmo de Aton, que havia sido introduzido poucas gerações antes por Aquenaton, mas que desapareceu com a morte deste faraó por não ter alcançado o povo comum. Além disso, os anos que Moisés passou com os midianitas no Sinai deu-lhe um conhecimento da topografia do deserto e das tribos árabes, o que foi útil quando ele conduziu os israelitas por esse mesmo deserto.

3. Viagem pelo deserto (c. 1280-1240?). A rota utilizada pelos israelitas está relacionada com a localização do Monte Sinai, também chamado Horebe. Alguns localizam o Monte Sinai a leste de Cades, mas isso entra em conflito com a tradição de que os israelitas chegaram ao Sinai antes de chegarem a Cades. Há quem afirme que a localização do Monte Sinai era a noroeste da Arábia, porque os midianitas viviam ali e porque os fenômenos ocorridos durante a entrega das tábuas (fogo, nuvens, trovões) indicariam uma erupção vulcânica, a qual teria ocorrido naquela mesma área. Mas os midianitas eram nômades, e o fogo, as nuvens e os trovões poderiam ser uma tempestade com raios. Essas duas localizações do Monte Sinai implicariam que os israelitas teriam atravessado a Península do Sinai ao longo da rota norte.

O Monte Sinai é tradicionalmente identificado com Jebel Musa, na parte sul da Península do Sinai, o que está de acordo com as identificações sugeridas para Mara, Elim, Dofca e Refidim no caminho para o Monte Sinai, e com uma possível identificação de Hazerote no caminho para o norte a partir do Monte Sinai. Além disso, o tempo registrado para a viagem do Egito até o Monte Sinai e do Monte Sinai até Cades está de acordo com essa localização do monte. Se essa localização tradicional do Monte Sinai for aceita, os israelitas viajaram por etapas para o sul perto da costa da Península do Sinai e, depois, se encaminharam para o interior até Dofca, Refidim e daí para o Monte Sinai.

Um dos problemas com a viagem pelo deserto é o número muito grande de israelitas que se acredita tenha participado dela. A tradução mais comum de Êxodo 12.37, "cerca de seiscentos mil a pé, somente de homens, sem contar mulheres e crianças", sugere uma população total de dois milhões e meio. Além do que "mil", em hebraico אלף, pode também significar "clã" ou "família". Este último significado reduziria o total a um número razoável e administrável. Outros consideram esse número simplesmente exagerado ou de um censo posterior.

Muitas das provisões miraculosas de alimento e água dos israelitas no deserto estão relacionadas com as reais condições na Península do Sinai. O maná combina, em muitos aspectos, com a transpiração branca e doce da escama de insetos nas tamargueiras, abundantes naquela parte do Sinai. Quando as codornizes migratórias chegam à terra depois de atravessar o Mediterrâneo no outono, ou o Mar Vermelho na primavera, elas normalmente caem exaustas e são capturadas com facilidade, como o fizeram os israelitas. Sob o solo e rochas do deserto, ocasionalmente, encontra-se água à espera de ser extraída (cp. Êx 17.3-6; Nm 20.11).

Os israelitas tiveram contatos hostis com alguns dos habitantes nômades do deserto e contatos amistosos com outros. Em Refidim, lutaram com sucesso com os amalequitas pelas fontes de água que haviam na região. Por outro lado, Jetro, o sacerdote de Midiã, sogro de Moisés, foi visitá-lo e se juntou a ele na adoração a Yahweh. Ele também deu-lhe o bom conselho de indicar anciãos para julgarem os casos menores, enquanto Moisés manteria a jurisdição sobre os casos mais sérios. Mais tarde, o midianita Hobabe concordou em guiar os israelitas pelo deserto a caminho do Monte Sinai.

O primeiro objetivo dos israelitas era o Monte Sinai, a montanha de Deus, onde Moisés recebeu o chamado de Deus para livrar os filhos de Israel da escravidão. Lá, Moisés recebe, agora, leis morais, civis e religiosas, além de instruções para a construção do Tabernáculo, um santuário móvel. Os Dez Mandamentos, escritos em tabletes de pedras, foram colocados na Arca, um baú sagrado semelhante ao paládio das tribos árabes em tempos antigo e moderno. No Monte Sinai os israelitas também fizeram uma aliança com Yahweh para adorar apenas a ele e obedecer suas leis.

O segundo objetivo da viagem, Cades, era também um local sagrado; "local sagrado" é o significado do nome Cades. Perto desse local, situado no nordeste do Sinai, existem três nascentes, e essa área foi o centro de Israel por muitos anos. De Cades, partiram espiões para o norte, em direção a Canaã; depois uma expedição entrou em Canaã, mas foi derrotada em Hormá. Em Cades, Moisés e seu irmão Arão, o sacerdote, tiveram que lidar com várias revoltas contra sua autoridade civil e religiosa. Depois que muitos da geração que tinha deixado o Egito havia morrido, e quando uma nova geração já estava unida e fortalecida pela vida no deserto, os israelitas finalmente partiram de Cades para adentrar a terra que fora prometida a seu ancestral, Abraão, e a eles próprios por Deus, como acreditavam.

4. A conquista de Canaã (c. 1240-1200). Os israelitas se aproximaram de Canaã pelo sudeste e, portanto, conquistaram e estabeleceram territórios a leste do Jordão primeiro. Eles não atacaram os edomitas, nem os moabitas, por causa do relacionamento ancentral com esses povos. Seom, o rei amorreu cuja capital era Hesbom, recusou-se a deixar os israelitas atravessarem seu território e foi derrotado por eles em Jasa perto de Medeba. Com isso os israelitas ocuparam boa parte das terras entre os rios Arnom e Jaboque. Eles não atacaram os amonitas a leste porque também tinham parentesco com eles. Visto que avançavam para norte, tiveram de se confrontar com Ogue, o gigante amorreu que era rei de Basã; o confronto deu-se em Edrei e o gigante foi derrotado. Por causa desse confronto os israelitas ocuparam seu reino desde o Rio Jaboque para o norte até o Monte Hermom. Esse território conquistado a leste do Jordão foi ocupado pelos rubenitas ao sul, leste do Mar Morto e norte do Rio Arnom; pelos gaditas no centro, sul e norte do Rio Jaboque; e por um ramo dos manassitas ao norte e a leste do Mar da Galiléia. Os soldados dessas duas tribos e meia concordaram em ajudar na conquista do oeste.

Moisés continuou a ser o líder dos israelitas durante a conquista da Transjordânia, mas Josué era o comandante do exército na batalha. Por fim Moisés morreu no Monte Nebo, depois de ver, mas não entrar, na terra a oeste do Jordão. Como libertador, líder, legislador e profeta, foi o fundador e formador, abaixo de Deus, da nação de Israel.

A liderança do povo durante a conquista e ocupação do oeste caiu sobre Josué, que há muito era o assistente de Moisés. Josué e Calebe foram os únicos espiões que encorajaram o povo a entrar em Canaã anos antes, quando estavam em Cades. Agora ele e Calebe eram os únicos dos que saíram do Egito a também entrar na Canaã ocidental.

Para entrar na Canaã ocidental o povo tinha de cruzar o Rio Jordão. As águas do rio se detiveram perto de uma cidade chamada Adão, de forma que o povo pôde passar pelo leito do rio. Está registrado que nos anos de 1215, 1906 e 1927 d.C., a margem elevada oposta a Adão desbarrancou, represando temporariamente as águas. Dessa forma alguns têm sugerido que, assim como na travessia do Mar Vermelho, Deus fez uso de meios naturais com maravilhosa cronometragem para ajudar os israelitas a avançarem.

A oeste do Jordão os israelitas primeiramente atacaram Jericó, a qual guardava os vales que levavam ao centro de Canaã. A cidade era protegida por muralhas que ruíram quando os israelitas

marcharam ao redor delas. Os israelitas pouparam apenas Raabe e sua família, por terem abrigado os espiões israelitas que haviam visitado a cidade.

Os israelitas, em seguida, subiram os vales e, no planalto central, atacaram Ai. Foram repelidos na primeira tentativa, mas na segunda atraíram os habitantes para fora da cidade e foram vitoriosos. Por meio dessas vitórias iniciais no centro de Canaã, Josué impediu que os cananitas do norte se juntassem aos do sul.

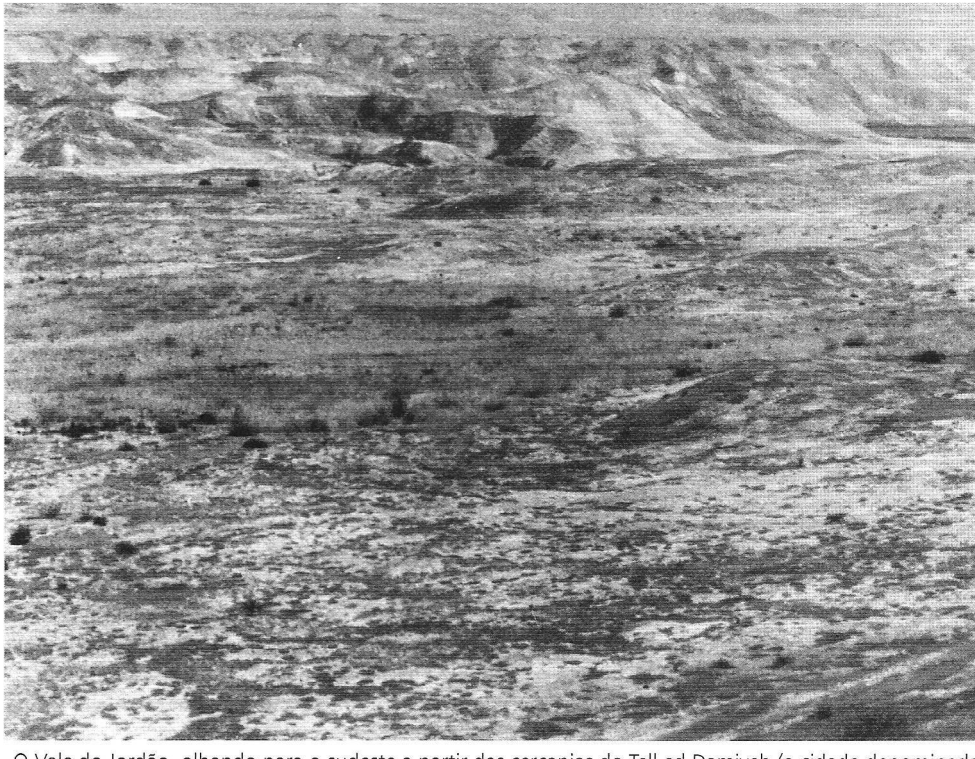
Josué então chamou o povo para fazer um sacrifício a Yahweh no Monte Ebal, no centro de Canaã. Visto que não existem referências à tomada de Siquém, aos pés do Monte Ebal, alguns têm deduzido que os israelitas já estavam vivendo ali antes da chegada de Josué, mas não existem provas claras disso.

Ao sul a confederação gibeonita, que abrangia as cidades de Gibeom, Cefira, Beerote e Quiriate-Jearim, fizeram um tratado de paz com os invasores. Os embaixadores gibeonitas fingiram que vinham de terras distantes e, dessa forma, que não eram habitantes de Canaã, os quais os israelitas haviam condenado à destruição.

Os reis de cinco cidades do sul, Jerusalém, Hebrom, Jarmute, Laquis e Eglom, uniram-se então para atacar os gibeonitas por terem eles se aliado aos invasores. Josué comandou a coalizão a partir de Gibeom e desceu o vale de Aijalom no famoso dia longo de batalha. Os israelitas puderam então capturar muitas cidades no sul uma a uma. Escavações feitas em Laquis, Eglom e Debir mostram que essas cidades foram destruídas no final do séc. 13.

Depois de tomar cidades no centro e no sul de Canaã, Josué viu que o caminho estava livre para uma campanha na Galiléia, ao Norte. Ali ele capturou a cidade de Hazor, cujas escavações mostram que ela foi destruída no séc. 13.

Então representantes das tribos se reuniram na cidade central de Siquém e as porções da terras foram atribuídas às doze tribos. Rúben, Gade e parte da tribo de Manassés já estavam estabelecidas ao leste do Jordão. Na Canaã ocidental, Simeão passou a ocupar o extremo sul, e ao norte ficava a porção que coube a Judá, Dã, Benjamim, Efraim, outra parte da tribo de Manassés, Issacar, Zebulom, Aser e Naftali. Aos levitas (assistentes



O Vale do Jordão, olhando para o sudeste a partir das cercanias do Tell ed Damiyeh (a cidade denominada Adão na Bíblia). Os filhos de Israel atravessaram o Rio Jordão perto dessa área. © Lev

dos sacerdotes) foram designadas cidades que ficavam a oeste e a leste do Jordão, e aos sacerdotes (descendentes de Arão) foram dadas cidades em Simeão, Judá e Benjamim. Essa divisão territorial ilustra a organização tribal dos israelitas.

Por volta do final do séc. 13 os israelitas estavam estabelecidos em muitas partes de Canaã. Isto é confirmado pelo monolito do Faraó Merneptá, de cerca de 1230, que lista Israel entre as nações conquistadas em Canaã. Essa jactância de Merneptá, o qual nem sequer é mencionado na Bíblia, pode estar baseada em uma campanha promovida pelo Egito que não teve efeitos duradouros. A relação das cidades capturadas das mãos dos israelitas mostra que cidades importantes, especialmente nas planícies e nas terras baixas, estavam ainda sob o controle cananita. Na Canaã ocidental, Israel estava bastante restrito às montanhas centrais.

5. O período dos juízes (c. 1200-1020). Os "juízes" de Israel não eram árbitros de casos judiciais, mas líderes especiais que salvaram seu povo das nações vizinhas em épocas de perigo. Os juízes eram de diferentes tribos e agiram em diferentes áreas, e alguns deles chegaram a ser contemporâneos. Também algumas das opressões promovidas por nações estrangeiras em diferentes regiões podem ter ocorrido na mesma época. Portanto, se os anos de magistratura e dos opressores forem somadas o resultado será muito maior do que o tempo real que se deu entre Josué e Samuel.

Os cananitas do norte, sob a liderança de Jabim, de Hazor, e seu general Sísera, tentaram subjugar os israelitas. Uma juíza e profetiza, Débora, exigiu que as tribos israelitas enviassem soldados para se livrarem do jugo cananita. Seis das tribos do norte responderam, e as forças israelitas foram lideradas por Baraque. Sísera colocou em linha seus carros de ferro, que diz-se eram em número de 900, na planície de Esdraelom, próximo ao Rio Quisom. Uma chuva torrencial fez o rio transbordar, e os carros dos cananitas atolaram ou foram levados pela torrente. Os israelitas, que não tinham carros, desceram o Monte Tabor e derrotaram os cananitas. Essa vitória foi celebrada no Cântico de Bébora (Jz 5), que muitos estudiosos pensam ter sido composto pouco depois do acontecimento.

Uma outra séria ameaça veio dos midianitas, que faziam incursões, montados em camelos, a partir do deserto oriental, e apoderavam-se das colheitas e das terras dos israelitas. Esse é o primeiro exemplo conhecido do uso do camelo na guerra. Em resposta ao chamado de Deus, Gideão, que era conhecido por sua oposição ao culto a Baal, reuniu homens de sua própria tribo, Manassés ocidental e de outras tribos do norte. Mediante o uso de tochas e trombetas durante a noite os israelitas assustaram os midianitas e o expulsaram para o leste, fazendo-os atravessar o Jordão.

A ameaça mais constante à independência israelita vinha dos filisteus. Como os israelitas, eles haviam recentemente invadido aquelas terras; pouco depois de os israelitas terem chegado do deserto pelo sudeste, os filisteus chegaram por mar, vindos do noroeste, particularmente de Creta. Eles pertenciam a um grupo de egeus, aos quais os egípcios chamavam de Povos do Mar, que atacaram as costas egípcias na mesma época e foram retratados nos relevos dos muros do Templo de Ramsés III (c. 1175-1144) em Madinate Habu, na parte oeste de Tebas. Os filisteus se estabeleceram nas cidades próximas à costa de Canaã, particularmente em Gaza, Ascalom, Ecrom e Gate, e também ao sul de Gerar e em Dor. Os filisteus trouxeram consigo o segredo da fundição do ferro, o que dava a eles superioridade sobre os israelitas que tinham armas e ferramentas de cobre e bronze. Os filisteus forçaram a tribo de Dã a se mudar de sua localização original, entre Judá e Efraim, para norte na Galiléia perto de uma das nascentes do Jordão. A influência dos filisteus é indicada pelo fato de que depois de sua chegada Canaã passou a ser freqüentemente chamada de Palestina, a terra dos filisteus.

Vários líderes israelitas tentaram resistir aos filisteus. As proezas de Sangar e os feitos hercúleos de Sansão na matança de filisteus e na queima de seus campos foram feitos isolados e não acabaram com o domínio filisteu. Por fim os israelitas tentaram defrontar-se com os filisteus em uma intensa batalha em Ebenézer. Eles chamaram Hofni e Finéias, os filhos corruptos de Eli, sacerdote do santuário central dos israelitas em Silo, para que levassem a Arca sagrada a fim de garantir a vitória israelita. No entanto, os filisteus saíram vitoriosos, mataram Hofni e Finéias e tomaram a Arca (a qual mais tarde vieram a devolver), e destruíram Silo, como o provam as escavações realizadas neste sítio. Os filisteus estabeleceram guarnições para controlar os israelitas, que se tornaram seus vassalos. Samuel, um juiz e sacerdote que tinha sido treinado por Eli em Siloó, chamou o povo de volta para Deus e levou-o à vitória sobre os filisteus em Mispa, fato que restabeleceu uma certa independência para Israel.

O período dos juízes foi alternado por adorações idólatras e retorno ao Senhor, de domi-

nância periódica pelas nações circunvizinhas e de desunião tribal, como o mostra a guerra entre Benjamim e as demais tribos. Era necessário um governo forte e centralizado para que Israel e sua fé sobrevivessem. Abimeleque, filho de Gibeom, tentou estabelecer uma monarquia, mas ele carecia de apoio profético e popular, e sua tentativa morreu com ele.

6. A monarquia unida (c. 1090-922). a. *Saul* (c. 1020-1000). Quando Samuel chegou à velhice os anciãos de Israel pediram-lhe para indicar um rei que desse a Israel unidade e liderança militar contra seus inimigos. Samuel viu o desejo por um rei como uma rejeição a Deus e a sua autoridade, e advertiu os anciãos de que um rei restringiria sua liberdade. Por fim Samuel consentiu e Saul, da tribo de Benjamim, foi escolhido por sorteio como rei. Samuel esboçou uma constituição estabelecendo os direitos e os deveres do rei.

Saul demonstrou ter habilidades militares ao derrotar os amonitas a leste do Jordão, os filisteus na Palestina central e os amalequitas que haviam invadido o sul. Saul, além disso, construiu um palácio fortificado em Gibeá, que foi escavado, a mais impressionante estrutura já construída pelos israelitas até então.

Os últimos anos da vida de Saul foram marcados por desentendimentos com Samuel e outros sacerdotes, e também pelo ciúme para com o jovem oficial, Davi. Davi ganhou fama por derrotar o gigante filisteu, Golias, e era muito amigo do filho de Saul, Jônatas. As tentativas de Saul de matar Davi fizeram com que este se tornasse um nômade fora da lei juntamente com um bando de seguidores em Judá, e conseguisse um serviço temporário no exército do governador filisteu de Gate.

Os filisteus, a quem Saul expulsara das montanhas, estenderam seu controle ao longo do Vale de Jezreel até Bete-Seã, que controla a rota do Jordão para o oeste. Esse movimento dos filisteus cortou o contato das tribos do norte com o resto de Israel. Saul levou seu exército até o Monte Gilboa, onde os filisteu saíram vitoriosos e mataram Saul e Jônatas. Os corpos do rei israelita e de seu filho foram exibidos pelos filisteus sobre o muro de Bete -Seã, e as armas de Saul foram colocadas no templo da deusa Astarote, cujo sítio já foi escavado.

b. *Davi* (rei de Judá c. 1000-994, rei de todo o Israel c. 994-961). Foi Davi quem completou a obra iniciada por Saul no sentido de unir os israelitas e derrotar seus inimigos, e Davi deu prosseguimento na fundação de um pequeno império que controlou as nações vizinhas. Depois da derrota e morte de Saul, seu filho Is-Bosete foi feito rei em Gileade, a leste do Jordão, e Davi foi reconhecido como rei em Judá, fazendo de Hebrom sua capital. Depois do assassinato de Is-Bosete, os anciãos do Israel do norte convidaram Davi para ser o rei de todas as tribos da mesma maneira que Saul havia sido.

A primeira ação de Davi como rei foi tomar Jerusalém dos jebuseus e fazer dessa cidade sua capital. Essa ação contribuiu para diminuir a inveja entre as tribos e as regiões, porque Jerusalém não pertencia a nenhuma tribo israelita e ficava na fronteira entre Judá e o norte. Além disso, Davi transportou a Arca para Jerusalém, um procedimento que fez de Jerusalém, além de centro político, centro religioso de toda a nação.

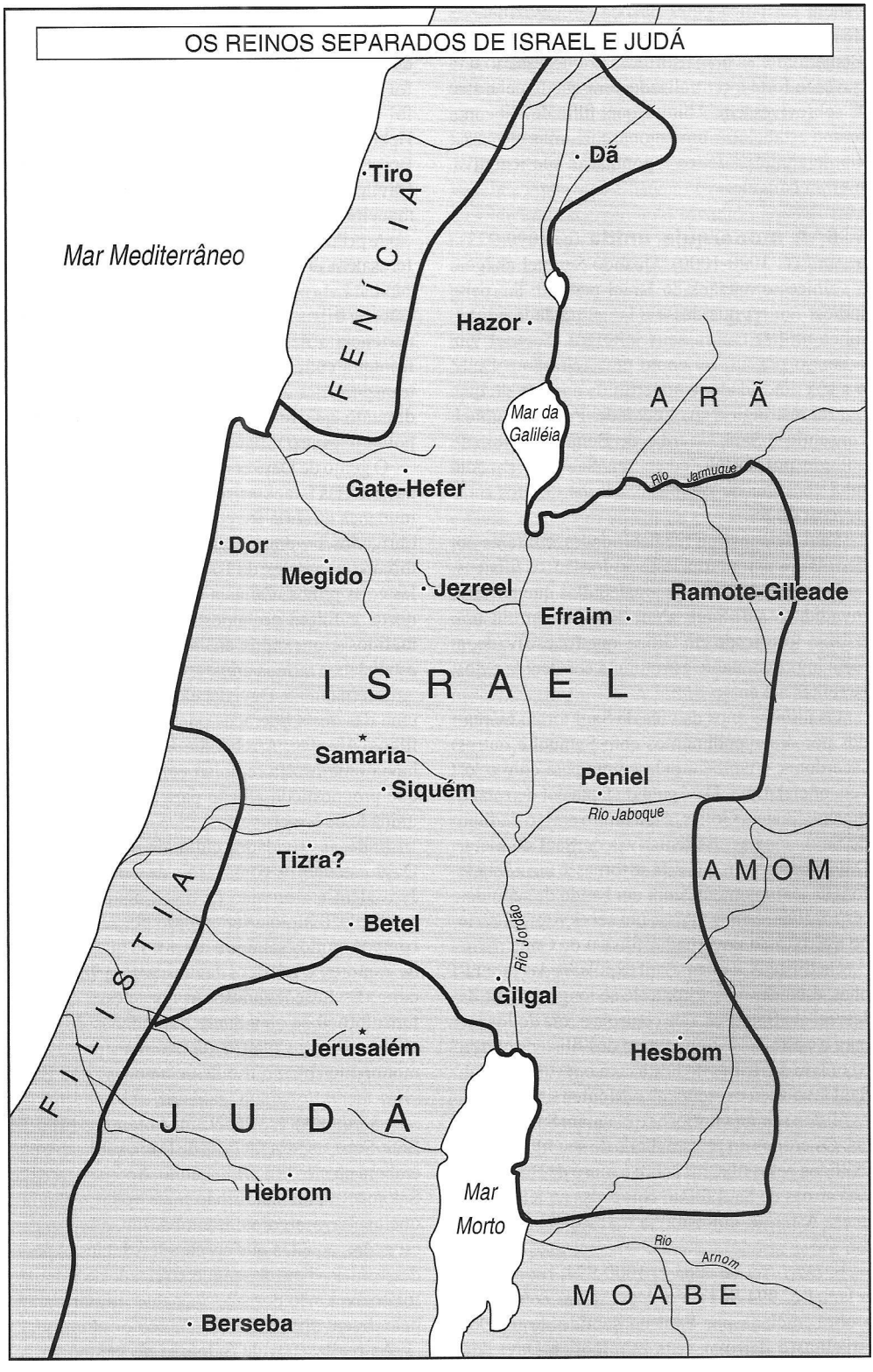
O gênio de Davi como líder ficou demonstrado nas vitórias israelitas sobre as nações vizinhas. A mudança da sorte fez com que os filisteus fossem obrigados a voltar a suas cidades de origem e se tornarem vassalos de Israel. Moabe e Amom, no leste, os reinos arameus de Zobá e Damasco no norte, e Edom no sudeste também foram submetidos e anexados ao império de Davi. Davi estabeleceu termos amistosos com Tiro.

Internamente Davi debelou diversas rebeliões, uma das quais lideradas por um de seus próprios filhos, Absalão. A rebelião de Seba revelou que havia uma inveja regional entre o norte e o sul, que prognosticou aflição para a continuidade da unidade de Israel.

Entre as atividades culturais promovidas por Davi estavam a construção de um palácio em Jerusalém e a reunião de materiais para a construção do Templo a ser erguido por seu filho. Ele compôs muitos salmos e afirma-se que organizou os cantores e músicos levitas para a liturgia do culto. Escavações mostram que, nessa época, o ferro tornou-se abundante nas cidades de Israel, uma vez que os filisteus já não mais possuíam o monopólio sobre o uso desse metal.

c. *Salomão* (c. 961-922). Salomão, filho de Bate-Seba, esposa favorita de Davi, subiu ao trono embora não fosse o primogênito. Após ser coroado Salomão matou seu irmão mais velho, Adonias, que aspirava a coroa, e também mandou matar, ou exilar, aqueles que apoiaram Adonias. Apesar desse início cheio de sangue, o reinado de Salomão foi notável, não por suas façanhas militares, mas pelo desenvolvimento econômico e cultural.

As realizações de Salomão no campo da ar-


OS REINOS SEPARADOS DE ISRAEL E JUDÁ
Mar Mediterrâneo
FENÍCIA
Tiro
Dã
Hazor
Mar da Galiléia
ARÃ
Rio Jarmuque
Gate-Hefer
Dor
Megido
Jezreel
Efraim
Ramote-Gileade
ISRAEL
Samaria
Siquém
Peniel
Rio Jaboque
Tizra?
AMOM
Betel
Rio Jordão
Gilgal
FILISTIA
Jerusalém
Hesbom
JUDÁ
Hebrom
Mar Morto
Rio Arnom
MOABE
Berseba

quitetura foram espantosas em vista dos limitados recursos de Israel. A mais famosa das construções de Salomão foi, é claro, o Templo de Yahweh em Jerusalém. Salomão empregou artífices fenícios na obra, para a confecção do mobiliário e dos utensílios, dos pilares de bronze que ficavam diante dele e da grande pia de cobre para a água. O próprio Templo foi construído com pedras enormes, e as paredes internas foram recobertas com madeira de cedro e cobertas com folhas de ouro. No Santo dos Santos ficava a Arca, protegida por estátuas de querubins de ouro, e acima da Arca acreditava-se ficar Yahweh, invisível, em seu trono. A construção do Templo levou sete anos e Salomão demorou treze anos para construir seu próprio palácio. Salomão também mandou construir edifícios administrativos e palácios para suas várias esposas. Com essas construções ele expandiu os limites de Jerusalém para o norte. Fora de Jerusalém a atividade construtora de Salomão é conhecida devida às escavações feitas em Megido, Gezer, Eglom e Eziom-Geber. Em Megido, novos muros, portões e fortes foram construídos. Em Eziom-Geber, as estruturas salomônicas, que antigamente pensava-se ser oficinas, hoje se sabe que se tratavam de armazéns que, sem dúvida, estavam relacionados com o comércio de Salomão feito por intermédio daquele porto.

A riqueza necessária para a realização dessas obras foi produzida mais por meio do comércio internacional do que da rochosa Palestina. Com a cooperação de Hirão, rei de Tiro, Salomão construiu uma frota mercante em Eziom-Geber, a qual lhe trazia ouro, prata, marfim, macacos, faisões, madeira de almugue e pedras preciosas do leste. Entre os produtos exportados pelo porto estava, provavelmente, o cobre que era extraído e fundido no Vale do Arabá, ao sul do Mar Morto. Salomão também negociou com o Egito, onde adquiriu cavalos cilícios e carros egípcios. O propósito da visita da rainha de Sabá a Salomão não fora apenas o de conhecer a sabedoria proverbial do regente, mas também fazer comércio. Salomão importou cedro de Tiro para suas construções, e pagou com azeite de oliva, grãos e com algumas cidades do norte de Israel. Uma das razões pela qual Salomão foi capaz de controlar o comércio entre o leste e o oeste, e de lucrar com ele, era o fato de que nem o Egito, nem a Assíria, procuravam dominar a Palestina naquela época.

As construções e o luxo de Salomão foram também financiados pelo tributo pago pelas nações subjugadas por seu pai, Davi, por pesadas taxas impostas aos israelitas e pelo recrutamento de trabalhadores forçados israelitas. Para garantir o recebimento das taxas, o recrutamento de trabalhadores forçados e para organizar o governo, Salomão dividiu o país em doze distritos, cada um dos quais com seu próprio governador. A área desses distritos não coincidia com o território das doze tribos, o que rompeu com a tradição tribal.

As atividades de Salomão trouxeram grandeza a Jerusalém, mas fez surgir o descontentamento em muitas outras regiões. Os líderes de Edom e da Síria se revoltaram. Além disso, os próprios israelitas, particularmente no norte, se ressentiam com os pesados tributos, com o recrutamento de trabalhadores forçados e com a posição favorecida de Judá. Os profetas protestaram contra a introdução em Jerusalém do culto a deuses estrangeiros pelas esposas de Salomão. Salomão é reputado como sábio e compôs muitos provérbios, mas suas políticas finais não foram sábias, pois ele ofendeu seu povo, sua religião e sua dinastia.

7. Os reinos separados de Israel e Judá (922-722). Roboão, filho e sucessor de Salomão, tentando levar adiante a política opressora de seu pai, precipitou a secessão do norte de Israel. Jeroboão, o porta-voz das tribos do norte, que era superintendente dos trabalhadores durante o governo de Salomão, foi encorajado a liderar uma revolta das tribos do norte pelo profeta Aías, e fugiu para o Egito com medo de Salomão. Quando Roboão, com arrogância, recusou-se a diminuir as taxas e o trabalho forçado, os israelitas do norte se separaram e escolheram como rei Jeroboão.

Após esta ruptura (c. 922), os dois reinos continuaram separados, mas interligados por 200 anos até a queda de Samaria em 722. O Reino do Norte, que abrangia territórios de Efraim, Manassés ocidental, Aser, Zebulom, Issacar, Dã e Naftali a oeste do Jordão, e de Manassés oriental, Gade e Rúben a leste do Jordão, era maior do que o Reino do Sul, o qual abrangia apenas Judá, Simeão e Benjamim. O Reino do Norte tinha uma agricultura muito rica devido a suas planícies; além disso, seu comércio também era mais rico por causa das rotas de comércio internacional que passavam por seu território. O Reino do Sul era mais montanhoso e isolado. Pelas razões mencionadas acima o Reino do Norte estava mais sujeito a influências culturais e religiosas, bem como às investidas estrangeiras. O Reino do Sul era mais provinciano, mais fiel em manter a religião de Yahweh, e continuou uma existência independente por um século e meio depois da queda do Reino do Norte. Os fatores de estabilidade no Sul eram a dinastia davídica,

a capital Jerusalém e seu Templo, que abrigava a Arca, a qual simbolizava a aliança original de Israel com Yahweh. No norte houveram nove dinastias, que se sucederam umas às outras de maneira violenta, três capitais diferentes e dois santuários, um em Betel e outro em Dã, os quais não tinham conexão simbólica com as tradições religiosas de Israel.

Jeroboão I (c. 922-901) fez de Siquém sua capital política; essa cidade fora um centro nacional na época de Josué. Ele percebeu a necessidade de centros religiosos para fazer com que seu povo não precisasse fazer peregrinações para Jerusalém no sul. Assim ele colocou bezerros de ouro em Betel e Dã, talvez influenciado pelos deuses animais que tinha visto no Egito durante seu exílio ali na época de Salomão. Yahweh era adorado nesses santuários, por isso alguns sugerem que esses bezerros eram considerados como pedestais para o Deus invisível. Os escritos proféticos condenaram essas imagens.

Durante os reinados de Jeroboão em Israel e de Roboão (c. 922-915) em Judá, o Faraó Sisaque invadiu a Palestina. O relato bíblico da pilhagem de Jerusalém é ilustrado e ampliado pela lista do próprio Sisaque nas paredes do templo de Carnaque, relacionando as cidades que ele tomou em Judá e Israel.

Baasa (c. 900-877) fundou uma nova dinastia em Israel e mudou a capital para Tirza. Lutou contra Asa de Judá (c. 913-873) por causa da fronteira que os separava. A fortificação da cidade fronteiriça de Mispa, feita por Asa, é ilustrada pelos espessos muros descobertos no sítio. O etíope Zerá, que foi repelido por Asa, provavelmente era um líder no exército egípcio.

Os Livros dos Reis não dedica muito espaço a Onri (c. 876-869), talvez porque ele não fosse considerado religiosamente importante, mas sua importância política pode ser vista pelo fato de que, um século depois, os assírios ainda chamavam Israel de "a Terra de Onri". Onri mudou a capital de Israel para um novo local, Samaria, que logo se rivalizou com Jerusalém na beleza de seus edifícios. Onri consolidou uma aliança com Tiro ao casar seu filho Acabe com Jezabel, filha de Etbaal, rei de Tiro e Sidom. No sudeste, Onri conquistou Moabe, como registrado na Pedra Moabita.

Acabe (c. 869-850) deu continuidade ao embelezamento de Samaria, mandando construir ali uma "casa de marfim". Isso significa que as paredes e a mobília de seu palácio foram adornadas com painéis entalhados de marfim, como os encontrados pelas escavações feitas no sítio. Em Megido Acabe mandou construir enormes estábulos com cocheiras para aproximadamente 450 cavalos. Jezabel, a esposa fenícia de Acabe, trouxe consigo e estimulou a adoração a Baal e a deusa Aserá. Esta idolatria, assim como a atitude de Acabe de confiscar as vinhas de um cidadão, foram condenadas pelo profeta Elias.

Acabe foi um dos líderes de uma coalizão síria que deteve o avanço de Salmaneser III, da Assíria, na batalha de Carcar em 853. De acordo com os registros assírios Acabe levou à batalha dois mil carros (mais do que qualquer outro contingente sírio) e dez mil soldados de infantaria. Quando já não estavam mais ameaçados por um inimigo comum, Acabe e o rei de Damasco guerrearam pelo controle de Gileade. Por fim os sírios derrotaram e mataram Acabe em Ramote-Gileade, apesar do apoio de Josafá de Judá.

Jorão (c. 849-842), filho de Acabe, procurou, ao lado de Josafá, sufocar uma rebelião em Moabe liderada por Mesa. As forças conjuntas de Israel e Judá não conseguiram tomar Quir-Haresete, a capital moabita. Mais tarde, Mesa comemoraria a independência de Moabe no monolito conhecido como Pedra Moabita.

Em Judá o reinado de Josafá (c. 873-849) foi marcado pela cooperação com Israel, como indicado acima, e pelas reformas religiosas internas. Ele nomeou juízes nas cidades e instituiu a apelação a uma corte suprema em Jerusalém. Ele destruiu ídolos e santuários pagãos e mandou professores da lei do Senhor. Ao derrotar uma coalizão de moabitas, amonitas e edomitas, ele restabeleceu o controle de Judá sobre Edom.

Um general israelita, Jeú (c. 842-8 15), apoiado pelos profetas, promoveu uma revolta contra Jorão. Jeú matou não apenas Jorão mas também o sobrinho deste, Acazias, rei de Judá (c. 842), que era neto de Acabe. Ao executar o julgamento contra a casa de Acabe, Jeú ordenou a morte de Jezabel, viúva de Acabe, e dos irmãos de Jorão e Acazias. Ele também matou os adoradores de Baal. O Obelisco Negro de Salmaneser III da Assíria mostra Jeú prostrado aos pés de Salmaneser, e a inscrição afirma que Jeú pagou tributo. Nos últimos anos de Jeú, Hazael de Damasco tomou o controle da Transjordânia de Israel.

Enquanto isso em Judá, uma filha de Acabe, Atalia (c. 842-837), tentava pôr termo à dinastia davídica e estimular o culto a Baal. Quando ela soube que Jeú havia matado seu filho Acazias, ela mesma tomou o poder e matou seus próprios netos, com exceção de um menino, Joás, que foi escondido no Templo. Seis anos depois o sumo

sacerdote Joiada corou Joás (c. 837-800) como rei. Atalia e o sacerdote de Baal foram mortos e o templo de Baal destruído. Joiada proporcionou uma boa orientação a Joás enquanto este era pequeno. No final de sua vida, contudo, Joás voltou-se para a idolatria. Quando os sírios atacaram Judá e pilharam Jerusalém, os profetas viram nesse ato um castigo de Deus.

Tanto Jeoacaz (c. 815-801) quanto Joás (c. 801-786) de Israel perseveraram em resistir às incursões sírias, as quais chegaram apenas a um cerco mal-sucedido da própria Samaria. Os reis de Israel foram encorajados pelo profeta Elias para que resistissem à Síria.

Jeroboão II (c. 786-746), filho de Joás, levou o reino de Israel à sua maior extensão e prosperidade. Além de recuperar a Transjordânia da Síria, também conquistou a própria Damasco. A prosperidade material de Israel pode ser comprovada pelos grandes edifícios que foram descobertos em Samaria, Megido e Tirza. Mas ao lado dos grandes edifícios de Tirza, por exemplo, encontraram-se vestígios de choças, o que mostra a injustiça em relação aos pobres que o profeta Amós condenou. Na Samaria da época de Jeroboão, foram encontrados muitos recibos de pagamentos de impostos escritos em cerâmica. Esses recibos indicam a prosperidade e os nomes encontrados neles eram compostos não apenas de Yahweh, como Jedaías, por exemplo, mas também de Baal, como Elibaal, uma prova da existência simultânea do culto a Yahweh e da idolatria denunciada por Oséias e Amós. Uma das razões para a prosperidade e expansão de Israel durante o reinado de Jeroboão foi a ausência de agressões por parte do Egito e da Mesopotâmia.

Judá também prosperou nessa época, durante o longo reinado de Uzias, também chamado Azarias (c. 783-742). Ele derrotou os filisteus no oeste e os árabes no leste, e levou adiante a obra de seu pai, Amazias, subjugando Edom por meio da reconstrução da cidade portuária de Elate, no Golfo de Ácaba. Alguns estudiosos acreditam que ele é o "Azriau de Yaudi", o qual, de acordo com os registros assírios, encabeçou uma coalizão síria contra a Assíria.

No final do 8º séc. Judá caiu sob o domínio assírio, mas não foi destruída. Acaz de Judá (c. 735-715) recusou aliar-se a Peca de Israel e a Rezim de Damasco contra a Assíria. Quando esses dois reis atacaram Jerusalém, o profeta Isaías encorajou Acaz a confiar em Deus para sua libertação. Acaz enviou presentes a Tiglate-Pileser da Assíria e pediu sua ajuda. Os assírios subjugaram a Síria e Israel, mas exigiram tributo de Acaz também. Acaz abandonou a adoração de Yahweh e instituiu um tipo de altar assírio.

Visto que os assírios vinham do norte, Israel sentiu com mais pungência do que Judá a força da expansão assíria sob Tiglate-Pileser III (c. 745-727). Esse rei obrigou Menaém (c.745-738) de Israel a pagar-lhe tributo em 738. Peca (c. 737-732) de Israel e Rezim de Damasco se aliaram para resistir à Assíria. Mesmo assim, em 732, Tiglate-Pileser tomou Damasco e despojou Israel de seu litoral mediterrâneo para o oeste, da Galiléia no norte e de Gileade ao leste, levando muitos israelitas para o exílio. Quando Oséias (c. 732-724), o rei daquilo que havia sobrado de Israel, se recusou a pagar tributo para a Assíria e buscou a ajuda do Egito, Salmaneser V da Assíria iniciou o sítio a Samaria.

8. A queda de Samaria (722). Samaria resistiu ao cerco assírio por três anos, mas a cidade finalmente foi tomada em 722, pouco antes da morte de Salmaneser. Seu filho, Sargão, sem dúvida ajudou no cerco e reivindicou para si o crédito pela captura da cidade. Sargão declara que ele levou 27.290 israelitas cativos, e a Bíblia indica que eles foram levados para o noroeste da Mesopotâmia e para a Média. Nomes hebreus foram encontrados em registros em Nínive e Ninrode (Calá). A história de Tobias trata dos israelitas que foram estabelecidos em Nínive e na Média. No lugar dos israelitas deportados os assírios introduziram colonos da Babilônia e da Síria, que trouxeram consigo seus ídolos. Com o tempo esses colonizadores pagãos foram incorporados aos israelitas remanescentes e ao yahweísmo. Dessa forma, os samaritanos posteriores eram uma mistura de elementos israelitas e estrangeiros e, por isso, eram desprezados pelos judeus.

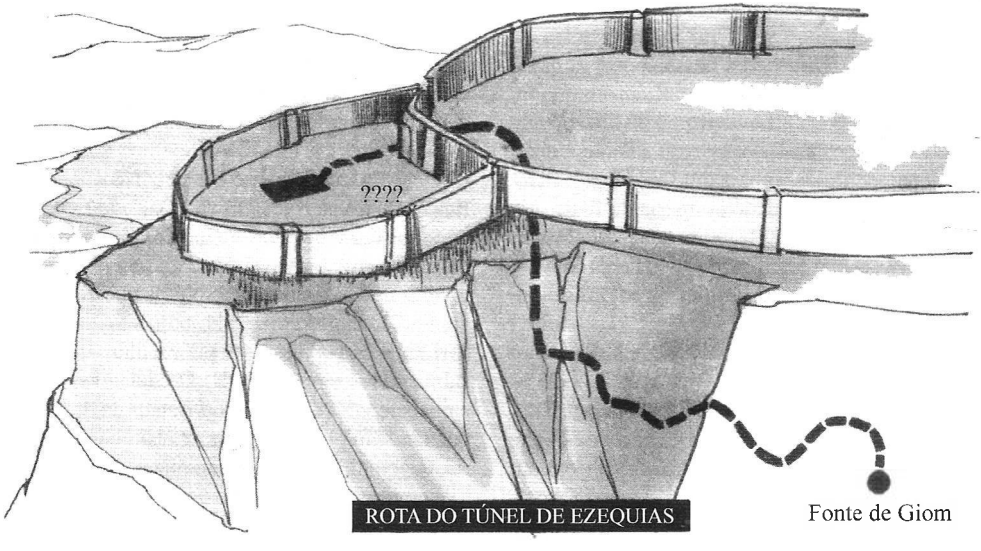
9. O reino de Judá sozinho (722-587). Em Judá Ezequias (c. 715-687) sucedeu a Acaz e tentou se livrar do controle assírio e do pagamento de tributo. Ele provavelmente tomou parte na revolta contra a Assíria liderada pela cidade filistéia de Asdode, por volta de 711, pois Sargão, em sua narrativa da supressão dessa revolta, afirma ter subjugado a terra de Judá. Ezequias saudou os embaixadores de Merodaque-Baladã da Babilônia, que também planejavam se rebelar contra a Assíria. Ezequias reforçou as muralhas de Jerusalém e mandou cavar um túnel de 541 metros através da rocha sólida para levar água da nascente do Giom até o Tanque de Siloé, dentro dos muros da cidade,

a fim de garantir o suprimento de água durante o cerco. Em seguida, Ezequias encabeçou outros estados palestinos em uma rebelião contra a Assíria. Em 701 Senaqueribe da Assíria esmagou essa revolta destruindo 45 cidades em Judá, inclusive Laquis, cujo cerco está descrito nos relevos do palácio de Senaqueribe em Nínive. Os registros de Senaqueribe reivindicam que ele sitiou, mas não tomou Jerusalém; afirmam também que ele impôs tributo a Ezequias, tributo este que incluiu a mesma quantidade de ouro mencionada na Bíblia. Isaías garantiu ao piedoso Ezequias que Jerusalém não seria tomada, e os registros bíblicos afirmam que "o anjo do Senhor" matou muitos assírios que fizeram parte do cerco durante a noite. Uma história egípcia preservada por Heródoto (II.141), conta que naquela época o exército assírio foi infestado por camundongos, o que pode ser um indício de que a peste bubônica foi o instrumento utilizado por Deus para afastar o exército assírio de Jerusalém. Devido à menção de Tiraca (nascido em 710) como líder do exército egípcio que tentou repelir os assírios, alguns estudiosos sugerem que pode ter havido uma segunda invasão de Senaqueribe à Palestina por volta de 688, mas isso não é claramente declarado na Bíblia ou nos registros assírios. Dentro de Judá Ezequias foi conhecido por suas reformas religiosas e por seu retorno à lei do Senhor.

O tributo pago por Manassés (c. 687-642) é mencionado nos registros assírios. Ele deve ter tentado se rebelar, por isso foi levado como prisioneiro para a Babilônia, que os assírios controlavam. O Cronista vê isso como uma punição pela idolatria de Manassés. Depois que este se arrependeu e se voltou novamente para o Senhor, os assírios permitiram que ele retomasse o trono em Jerusalém.

Josias (c. 640-609) introduziu reformas religiosas, como Josafá e Ezequias antes dele, mas ele foi mais a fundo na remoção dos santuários e ídolos do que os primeiros. Essas reformas se basearam em um livro da lei achado no Templo. Uma vez que Josias centralizou a adoração pública e a observação da Páscoa em Jerusalém, e visto que o livro de Deuteronômio ressalta que deveria haver um único santuário central para o sacrifício, muitos estudiosos deduziram que o livro que foi encontrado era alguma forma de Deuteronômio. Pelo fato de o poder assírio estar diminuindo, Josias pôde ampliar o seu domínio e eliminar a idolatria no norte até Naftali.

Em 609 o Faraó Neco passou pela Palestina para ajudar os assírios, que estavam sendo pressionados pelos babilônios. Josias viu nesse movimento um perigo para seu reino e se opôs ao exército de Neco no desfiladeiro de Megido, no norte de Israel. Josias foi derrotado e morto, fato que levou o profeta Jeremias a compor uma lamentação por ele. Neco foi atrasado por essa batalha, e os esforços derradeiros dos assírios para deter os babilônios foram em vão.



Com a extinção do poderio assírio, Neco assumiu o controle da Síria e da Palestina. Jeoacaz (609), sucessor de Josias, provavelmente tentou seguir uma política independente; Neco o depôs e o levou cativo para o Egito. O Faraó Neco colocou seu irmão, Eliaquim, em seu lugar e deu-lhe o nome de Jeoaquim (609-598).

Depois que Nabucodonosor da Babilônia derrotou Neco em Carquemis, no norte da Síria, em 605, Jeoaquim tornou-se vassalo de Nabucodonosor e uma parte da nobreza de Judá, incluindo Daniel, foi levada para a Babilônia. Depois que os egípcios expulsaram os babilônios em 601, Jeoaquim se revoltou contra a Babilônia contrariando o aviso do profeta Jeremias. Os babilônios sitiaram Jerusalém e Jeoaquim foi levado cativo e morto.

Joaquim (598-597) subiu ao trono de Judá durante o cerco de Jerusalém. Em 597, os babilônios finalmente tomaram a cidade e se apossaram dos tesouros do palácio e do Templo. Joaquim foi levado prisioneiro para a Babilônia ao lado de milhares de líderes judeus, soldados e artesãos. Registros descobertos na Babilônia mostram que Joaquim e sua família receberam provisões regulares do governo babilônico.

Nabucodonosor colocou o tio de Joaquim, Matanias, no trono de Judá, dando-lhe o nome de Zedequias (597-587). Depois de alguns anos, ignorando os avisos de Jeremias, Zedequias revoltou-se contra a Babilônia, contando com uma possível ajuda do Egito.

10. A queda de Jerusalém (587). Nabucodonosor tornou a invadir Judá que se revoltara. Cartas escritas em fragmentos de cerâmica e enviadas aos comandantes judeus em Laquis ilustram o avanço dos babilônios à medida que capturavam as cidades. A própria Laquis foi tomada e incendiada. Jerusalém resistiu ao cerco babilônico por dezoito meses. Uma expedição egípcia enviada para livrar Jerusalém foi obrigada a retroceder. Em Julho de 587 os babilônios atravessaram as muralhas da cidade. Zedequias tentou escapar, mas foi capturado, cegado e levado para a Babilônia. Em Agosto os babilônios queimaram a cidade, inclusive o Templo, e derrubaram as muralhas. Alguns dos líderes judeus foram executados e 852 outros foram levados para a Babilônia. Apenas os pobres foram deixados para trabalhar a terra.

Os babilônios indicaram um judeu, Gedalias, para governar Judá. Por instigação do rei de Amom, Gedalias foi morto juntamente com alguns soldados babilônicos. Temendo uma retaliação, um grupo de judeus fugiu para o Egito levando Jeremias com eles, embora este se opusesse a essa fuga. Em 582 veio a retaliação babilônica e mais 745 judeus foram levados para o exílio na Babilônia.

11. O exílio (587-538). Embora se pense normalmente que o exílio começou em 587 com a queda de Jerusalém, deve-se lembrar que milhares de judeus já tinham sido levados de Israel para o exílio em 735 e em 722, e de Judá em 597 e 582. Além disso, embora a maioria dos exilados de Judá estivesse na Babilônia, havia também exilados de Israel no norte da Mesopotâmia e na Média, e exilados de Judá no Egito.

Na Babilônia, o profeta Ezequiel e outros judeus exilados viveram em Tel-Abib, no Rio Quebar, um canal perto de Nipur. Os judeus também viveram em outros locais da Babilônia, como Tel-Harsa, Tel-Melá e Casifia.

O profeta Jeremias escreveu aos exilados na Babilônia recomendando que construíssem casas, plantassem jardins e levassem a vida naturalmente. Aos exilados era permitida manter certa organização comunitária encabeçada por alguns de seus próprios anciãos. Alguns judeus entraram para o comércio e prosperaram. Afirma-se que Daniel teria ascendido socialmente até a posição de conselheiro do rei. Evil-Merodaque (562-560), filho e sucessor de Nabucodonosor, retirou o exilado rei judeu, Joaquim, da prisão e deu-lhe residência no palácio real na Babilônia.

Jeremias, por meio de seus escritos, e Ezequiel, pessoalmente, ensinaram aos exilados que a destruição de Jerusalém e o exílio eram a punição imposta por Yahweh por seus pecados. Eles encorajaram os exilados a manter a fé em Yahweh em meio à idolatria e a esperança de retornar a Judá. As profecias da segunda parte de Isaías confortavam os exilados com a garantia de que Deus, o controlador da história, os tiraria da Babilônia em um novo êxodo e os levaria de volta para Sião, a partir da qual a fé no único Deus verdadeiro se espalharia por todas as nações.

12. O período persa (538-333). Ciro da Pérsia (c. 559-530) foi considerado na segunda parte de Isaías como um instrumento indicado por Deus para livrar os israelitas do exílio. Em 539 o exército de Ciro tomou Babilônia, e ela e seus domínios passaram a fazer parte do Império Persa. Ciro seguiu uma política mais tolerante em relação aos povos subjugados e sua religião do que a Assíria e a Babilônia. Ao longo de todo seu império Ciro favoreceu a autonomia cultural das



Visão frontal do mausoléu de Ciro o Grande, em Pasárgada no Irã, datando de 528 a.C. Ciro foi considerado, na segunda parte de Isaías, como um instrumento ungido por Deus para a libertação dos israelitas exilados. © *O.I.U.C*

regiões conquistadas e respeitou os deuses locais e seus templos. Os judeus também se beneficiaram dessa política, pois Ciro decretou que o Templo de Yahweh, Deus do céu, fosse reconstruído em Jerusalém e que os judeus que desejassem retornar a Judá poderiam fazê-lo.

Sesbazar, um príncipe de Judá, e talvez filho de Joaquim, foi nomeado governador de Judá. Com a permissão de Ciro ele conduziu o primeiro grupo de pessoas a retornar do exílio, levando consigo os vasos de ouro e prata que foram retirados do Templo de Jerusalém por Nabucodonosor. Quando chegaram a Jerusalém, os que retornaram ergueram um altar e começaram as fundações de um novo Templo. Eles duvidavam da pureza racial e da ortodoxia religiosa dos israelitas que tinham permanecido na terra e não permitiram que eles auxiliassem na reconstrução do Templo. Esse "povo da terra" retaliou exigindo que as autoridades persas interrompessem a construção do Templo e das muralhas da cidade.

Um outro grupo muito maior de judeus exilados voltou a Judá guiados por Jorobabel, sobrinho de Sesbazar, e o sucedeu como governador de Judá. Com Zorobabel chegaram muitos sacerdotes e levitas liderados pelo sumo sacerdote Josué. Em 520 o trabalho no Templo foi retomado com o incentivo dos profetas Ageu e Zacarias e a permissão do rei Dario I (522-486). Finalmente, em 515, esse segundo Templo de Yahweh em Jerusalém foi concluído.

O livro de Ester indica que havia judeus em muitas partes do Império Persa durante o reino de Assuero, normalmente identificado com Xerxes I (486-465). O encontro dos comandantes militares e sátrapas de Assuero no terceiro ano de seu reinado (Et 1.3) pode ter corrido como preparativo para uma expedição contra a Grécia. Um registro persa menciona um oficial na corte de Xerxes em Susã (Shushan) chamado Marduca, que pode ser o Mordecai ou Mardoqueu, primo e tutor de Ester. A festa judaica do Purim celebra a libertação dos judeus das mãos de seus inimigos da maneira descrita no livro de Ester.

A prosperidade de alguns judeus que continuaram a viver no exílio é ilustrada por alguns registros comerciais de banqueiros e comerciantes judeus, Murashu e seus filhos. Esses registros

vieram de Nipur e abrangem a segunda metade do 5º séc. Essa família negociava muitos produtos e serviços com os persas, medos, babilônios, arameus e com os próprios judeus.

Esdras, um sacerdote e escriba, e talvez conselheiro para os negócios judeus na corte persa, liderou várias centenas de exilados de volta a Judá no sétimo ano de Artaxerxes (Ed 7.7). Esdras estava munido com um decreto real que permitia aos judeus retornarem com ele, o comissionava para promover a reforma na vida religiosa de Judá de acordo com a lei de Deus, e concedia a ele dinheiro e vasos para a adoração sacrificial no Templo de Jerusalém.

De acordo com a opinião tradicional de que Esdras voltou para Judá durante o governo de Artaxerxes I (465-424), a data de sua volta teria sido 458. Alguns sugerem que o rei era Artaxerxes II (404-358), e nesse caso a volta de Esdras teria acontecido em 398, mas esta data contradiz várias passagens que fazem de Esdras e de Neemias colaboradores (e.g. Ne 8.1,2,5,6,9; 12.36). Outros conjecturadamente corrigem "sétimo" em Esdras 7.7 para "vigésimo sétimo" ou para "trigésimo sétimo", mantendo a identificação com o rei Artaxerxes I, o que faria a data do retorno de Esdras recuar até 438 ou 428. Um dos argumentos para se colocar Neemias antes de Esdras é que o "muro" de Esdras 9.9 parece sugerir que a reconstrução promovida por Neemias antecedeu a chegada de Esdras. Por outro lado, o termo "muro", nesse contexto, pode se referir a uma estrutura que foi destruída pouco antes da chegada de Neemias, ou, o que é mais provável, a "proteção" (RSV e NVI) proporcionada pelos persas, visto que a palavra hebraica não é comum para designar um muro físico, e todo o distrito de Judá está protegido. As dificuldades da ordem tradicional, Esdras e Neemias, são menores, em minha opinião, do que os problemas levantados pela hipótese de que os judeus, escrevendo poucas gerações após os eventos, confundiram a ordem das duas figuras mais expressivas de sua história recente.

Neemias, o copeiro do soberano persa, foi para Jerusalém primeiro como governador em 445, no vigésimo ano de Artaxerxes I. Ele tinha a incumbência de Artaxerxes I de reconstruir os muros de Jerusalém com a ajuda e os suprimentos dos oficiais persas na província "de além do rio" (ou seja, a Síria e a Palestina, além do Eufrates). Essa manobra para fortalecer Judá deparou-se com a oposição dos samaritanos, liderados por seu governador Sambalate, por Tobias, o governador israelita de Amom, e por Gesém, identificado nas inscrições como o rei dos árabes quedaritas no noroeste da Arábia. Por causa dessa oposição os judeus tiveram de trabalhar nos muros sob pressão e armados. Graças ao plano e estímulo de Neemias, os muros foram terminados em 52 dias. Durante a comemoração da Festa das Trombetas (Lv 23.24,25 primeiro dia do sétimo mês judaico), Esdras com ajuda dos levitas leu para o povo a lei hebraica e a interpretou, provavelmente em aramaico, a língua franca da época, a qual os judeus haviam aprendido no exílio. Neemias foi o primeiro signatário de uma aliança nacional com Deus para a observância da lei, evitar o casamento entre samaritanos e judeus ortodoxos, guardar o sábado e o ano sabático e dar o dízimo para o Templo e para os sacerdotes.

Neemias retornou à corte persa em 433, mas pouco depois foi mandado de volta para Judá para um segundo mandato como governador. Dessa vez Neemias se ocupou das reformas religiosas: fazendo provisões para os levitas, fazendo guardar o sábado e condenando o casamento com pagãos. Esdras e Neemias, ressaltando a exclusividade racial e a lei cerimonial, influenciariam sobremaneira o Judaísmo posterior.

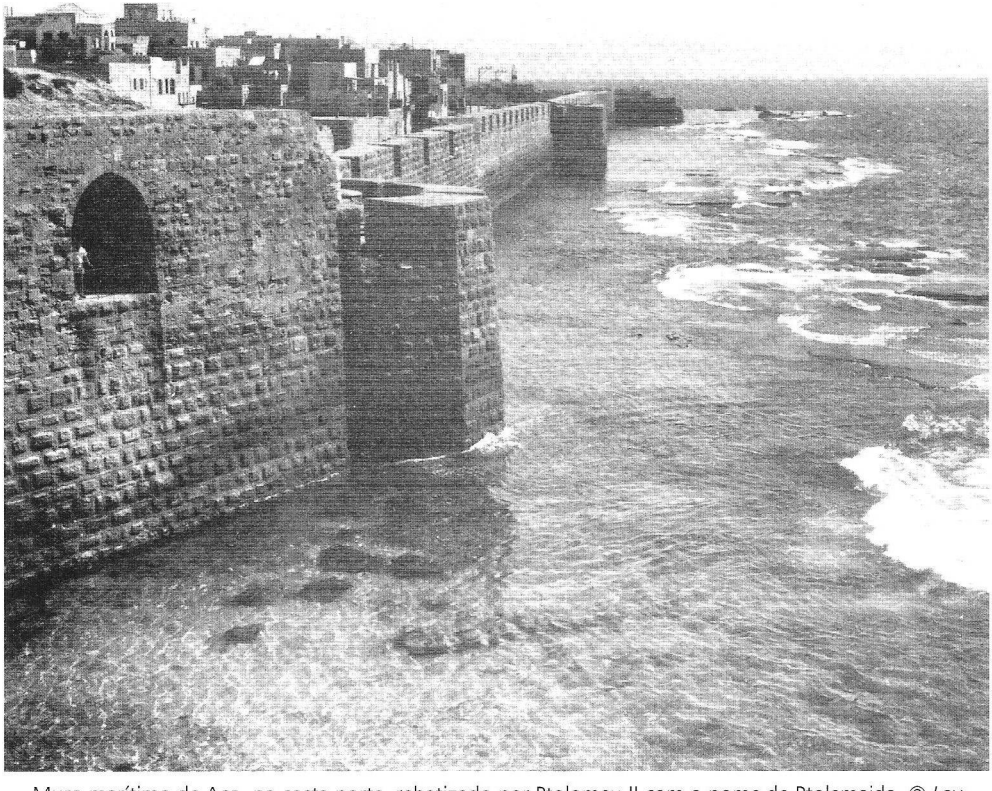
O conflito entre Neemias e Sambalate aumentou a distância política e religiosa entre os judeus e os samaritanos. Neemias expulsou do Templo um dos filhos do sumo sacerdote que tinha se casado com uma das filhas de Sambalate. Acredita-se que esse incidente seja o mesmo descrito por Josefo (*Ant.* XI. vii. 2, XI, viii. 2) mas situado, talvez por engano, um século mais tarde, na época de Alexandre. Josefo afirma que o nome do sacerdote expulso era Manassés, e que ele exerceu seu ofício em um templo rival construído por Sambalate no Monte Gerizim para os samaritanos.

Registros aramaicos do 5º séc. de Elefantina, uma ilha no Nilo perto de Asuã no sul do Egito, mostra vários aspectos da vida de uma guarnição judaica que estava por ali, a serviço dos persas. Em 419 os judeus dali receberam um decreto de Dario I, que chegou até eles por meio de Hananias de Jerusalém (talvez o irmão de Neemias) e Arsamés o Persa, sátrapa do Egito, sobre a observação da Páscoa. Mais tarde escreveram para Joanã, sumo sacerdote em Jerusalém, aos filhos de Sambalate, governador de Samaria, e a Bagoas, governador persa em Judá, sobre a reconstrução de seu templo em Elefantina. Eles concordaram em não sacrificar animais em seu novo templo, porque os persas e os egípcios eram contra esses sacrifícios e porque a lei judaica limitava o sacrifício ao santuário nacional central, o Templo de Jerusalém.

Artaxerxes III (358-338) teve que se defrontar com sérias revoltas no Egito, na Síria e na Palestina. Em 345 seus exércitos destruíram Sidom e fizeram prisioneiros de Judá até a Hircânia, sudeste do Mar Cáspio. *Sobre a extensão do Império Persa, veja mapa XI no Vol. 5.*

13. O período grego (333-167). Em 333 Alexandre o Grande (336-323) derrotou Dario III (336-331) da Pérsia em Issus, perto da fronteira entre a Ásia Menor e a Síria. Desde então foi abrindo um trilha de vitórias, conquistando e recebendo submissão desde a Síria até a Palestina. Enquanto sitiava Tiro, Alexandre enviou a Jadua, o sumo sacerdote de Jerusalém, de acordo com Josefo, um pedido de tropas de auxílio e provisões. Jadua se recusou, alegando que tinha jurado lealdade ao rei Dario. Depois que Alexandre tomou Tiro e Gaza, marchou para Jerusalém. Avisado durante um sonho para se render, Jadua dirigiu-se pacificamente ao encontro de Alexandre, que entrou em Jerusalém e ofereceu sacrifícios no Templo. Alexandre atendeu ao pedido do sumo sacerdote para que deixasse os judeus seguirem suas próprias leis religiosas, e que os judeus da Judéia fossem isentos de impostos no sétimo ano, ou ano sabático, quando eles não faziam colheitas. Alguns questionam a história de Josefo sobre a visita de Alexandre a Jerusalém, mas Alexandre visitou outros santuários e respeitou os costumes religiosos locais.

Na divisão do império de Alexandre entre seus generais, a Palestina foi designada a Ptolomeu I (323-283) do Egito, embora Seleuco também a quisesse. Para estabelecer seu controle sobre a Palestina, Ptolomeu teve de promover várias campanhas na região. Ele primeiro assumiu o controle de Jerusalém em 320, adentrando a cidade no sábado, quando os judeus não ofereciam resistência. Tomou vários prisioneiros entre os judeus e enviou alguns para Alexandria, alguns para Cirene e outros mandou para diversas guarnições por todo o Egito. No período helenista que se seguiu os judeus foram espalhados para vários lugares, especialmente nos países do Mediterrâneo oriental. Estes assentamentos de judeus freqüentemente se tornaram as sementeiras para a igreja cristã primitiva.



Muro marítimo de Aco, na costa norte, rebatizado por Ptolomeu II com o nome de Ptolemaida. © *Lev*

Na época de Ptolomeu I o sumo sacerdote de Jerusalém era Onias I. Pode-se ver que o sumo sacerdote era o líder político e religioso na Judéia pelo fato de que Onias fez um tratado de amizade com o rei de Esparta.

Ptolomeu II (285-246) reconstruiu e helenizou cidades na Palestina, inclusive Rabá (hoje Amã) na Transjordânia, a qual ele rebatizou com o nome de Filadélfia, e Acre (que na Bíblia recebe o nome de Aco) na costa norte, a qual ele renomeou como Ptolemaida. A correspondência de Zeno, o mordomo do ministro das finanças de Ptolomeu II, Apolônio, mostra que a família de Tobias, um inimigo de Neemias, estava encarregada de recolher impostos para os ptolomeus na Transjordânia, da mesma maneira que havia feito com os persas. No Egito Ptolomeu II libertou os escravos judeus que haviam sido capturados na época de seu pai.

Uma carta, erroneamente atribuída a Aristeas, um oficial da corte de Ptolomeu II, narra uma história lendária na qual Ptolomeu envia ricos presentes ao Templo de Jerusalém e pede ao sumo sacerdote, Eleazar, para que envie seis homens de cada uma das doze tribos para Alexandria. Esses setenta e dois homens teriam produzido uma tradução do AT para o grego, conhecida como Septuaginta (LXX, "setenta"), em sua homenagem. É provavelmente verdade que Ptolomeu tenha enviado presentes ao Templo de Jerusalém, e que pelo menos o Pentateuco tenha sido traduzido para o grego em Alexandria nessa época. Mas a tradução foi, provavelmente, feita por judeus alexandrinos, e não palestinos, para os numerosos judeus que falavam o grego.

Depois de Ptolomeu III (246-221) ter perdido uma batalha para Seleuco II da Síria, o sumo sacerdote de Jerusalém, Onias II, que ajudou os selêucidas, suspendeu o pagamento de tributos a Ptolomeu. Ptolomeu ameaçou enviar soldados para desapropriar os judeus de suas terras. Josefo, da família de Tobias, fez um acordo com Ptolomeu, e encarregou-se da coleta de impostos e do pagamentos de tributos pela Judéia.

Ptolomeu IV (221-203) foi capaz de manter o controle sobre a Palestina ao derrotar Antíoco III (223-187) da Síria em Ráfia na fronteira do Egito, em 217. Depois da batalha Ptolomeu tentou entrar no Templo de Jerusalém, mas o sumo sacerdote, Simão, II o deteve. Esse mesmo Simão é exaltado de maneira exagerada em Eclesiástico 50.1-21.

Por fim em 198, na batalha de Panéias, no norte da Palestina, Antíoco III derrotou o exército do jovem Ptolomeu V, e a Palestina passou a fazer parte do Império Selêucida. O povo de Jerusalém saudou Antíoco, que prometeu devolver os refugiados de guerra a seus lares, reduzir os impostos, garantir ao povo o direito de seguir suas próprias leis religiosas, ajudar na reforma do Templo e contribuições regulares para as despesas com a adoração no Templo.

Os sucessores de Antíoco não seguiram sua política benevolente para com a Judéia. Por exemplo, Seleuco IV (187-175), sob a pressão do pagamento de pesado tributo a Roma, procurou, embora sem sucesso, conseguir o dinheiro do Templo de Jerusalém. Seu emissário, Heliodoro, entrou no Templo, mas foi espancado e teve de fugir.

Antíoco IV (175-162), além de estimular a cultura e os costumes gregos na Judéia, procurou também forçar a religião grega sobre os judeus. O sumo sacerdote, Onias III, foi assassinado e Antíoco vendeu o cargo a Jasão e depois a Menelau. Precisando de dinheiro para financiar suas guerras Antíoco pilhou o Templo de Jerusalém. Devido à desordem que se seguiu ele enviou um exército a Jerusalém, o qual causou muitas mortes, pilhagem e destruição. Os sacrifícios e as festas judaicos foram suspensos, cópias da lei foram destruídas e a circuncisão foi proibida. Finalmente o culto a Zeus Olímpio foi introduzido no Templo, talvez pensando que o deus supremo dos gregos poderia ser identificado com Yahweh. Os judeus que se recusaram a aceitar essas medidas foram torturados e mortos. A nação e a religião monoteísta de Israel estavam ameaçadas de extinção.

14. O período macabeu ou hasmoneu (167-163). O estandarte da revolta judaica foi levantado por Matatias, um sacerdote que vivia em Modim, perto de Lida, com seus cinco filhos: João, Simão, Judas, Eleazar e Jônatas. Matatias descendia de um sacerdote chamado Hasmon, e por isso os membros de sua família eram às vezes chamados de asmoneus ou asmoneanos. Matatias se recusou a oferecer sacrifício a um deus pagão, matou o oficial sírio que havia ordenado o sacrifício e também um judeu que desejava participar. Então Matatias e seus filhos fugiram para as montanhas, onde se juntaram a alguns hassidins (judeus piedosos).

Depois que Matatias morreu, em idade avançada, seu filho Judas (166-160) assumiu a liderança da revolta. Devido à sua habilidade em dirigir ataques de guerrilhas, ele recebeu o nome de Macabeus, cujo provável significado é "aquele que martela". Enquanto Antíoco estava em campanha com o exército sírio principal lutando contra os partos, Judas derrotava vários destacamentos

sírios. Finalmente Lísias, o regente de Antíoco, revogou as ordens que proibiam as práticas religiosas judaicas. Em Jerusalém Judas retirou os elementos pagãos do Templo, reconstruiu o altar de Yahweh e rededicou o Templo em Dezembro de 164. Esse acontecimento é celebrado pelos judeus na Festa de Hanucá (Dedicação).

Antíoco morreu em 163 e seu sucessor, Demétrio I, nomeou Alcimus como sumo sacerdote de Jerusalém. Talvez desapontado por não ter sido escolhido sumo sacerdote, ou por medo, Onias, filho de Onias III, que fora assassinado, fugiu para o Egito. Lá ele estabeleceu um templo em Leontópolis, 16 km ao norte de Heliópolis.

Na Judéia, uma vez que a liberdade religiosa tinha sido alcançada, alguns judeus pararam de lutar; mas Judas deu continuidade à guerra para conseguir também a independência política em relação à Síria. Para garantir o apoio estrangeiro ele firmou um tratado de amizade com os romanos, que estavam interessados em enfraquecer o poder selêucida. Depois de algumas vitórias sobre os sírios ele finalmente derrotou e matou Elasa, em 160.

O irmão de Judas, Jônatas (160-142) deu continuidade à luta pela independência. Por causa de lutas internas pelo poder na Síria muitas guarnições sírias foram retiradas da Judéia. Um dos que reivindicavam o trono selêucida, Alexandre Balas, indicou Jônata como sumo sacerdote e, em seguida, governador civil da Judéia. Jônatas assumiu o controle de várias cidades na costa: Jope, Azoto (Asdode) e Ecrom. Um general sírio, Trifo, propôs negociar com Jônatas mas, em vez disso, o aprisionou e matou.

Simão, o último filho vivo de Matatias, assumiu o governo e o sumo sacerdócio da Judéia (142-134). Demétrio II, em retribuição pela ajuda de Simão contra Trifo, o qual havia usurpado o trono da Síria, garantiu isenção de impostos à Judéia, o que na prática significava independência. Simão renovou tratados com Esparta e Roma, e Roma advertiu os ptolomeus e os selêucidas a respeitarem a independência da Judéia. Simão expulsou as últimas guarnições selêucidas da Judéia, a de Gazara (Gezer) e a fortaleza de Acra ao lado do Templo de Jerusalém. O povo judeu em 140 declarou Simão seu etnarca, ou governador nacional, com direito de sucessão hereditária. Antíoco VI enviou um exército à Judéia tentanto restabelecer algum controle sírio. Os filhos de Simão, Judas e João Hircano, comandaram um exército judeu que derrotou os sírios e os obrigou a se retirarem. Com exceção desse incidente, o governo de Simão foi marcado pela paz e prosperidade.

No começo do governo de João Hircano (134-104), filho e sucessor de Simão, Jerusalém foi sitiada pelo exército sírio de Antíoco VII. Finalmente João Hircano teve de se render e pagar tributo. Depois que Antíoco morreu lutando contra os partos, João pôde restabelecer a independência da Judéia. Ele tentou ampliar seu governo para além das fronteiras da Judéia. No leste do Mar Morto ele capturou Medeba. A seguir subjugou os samaritanos tomando Siquém e Samaria e destruindo o templo samaritano no Monte Gerizim. Suas conquistas no norte chegaram até Citópolis (Bete-Seã). Ao sul ele subjugou os idumeus (edomitas), que tinham se mudado para o Neguebe ao sul da Judéia depois da tomada de Jerusalém pelos babilônios. Os idumeus foram obrigados a se circuncidarem e a observar as leis religiosas judaicas.

João Hircano deixou de apoiar o partido fariseu porque os fariseus diziam que ele abandonara o sumo sacerdócio. Os fariseus deram continuidade à tradição dos piedosos hassidins, os quais tinham originalmente apoiado a revolta dos macabeus. Os fariseus ressaltavam a piedade pessoal, o estudo da lei e a observação de pormenores dos requisitos necessários à cerimônia tradicional.

João Hircano favoreceu o partido saduceu porque os saduceus o apoiavam em seu ofício sacerdotal, bem como em seu ofício civil. Os saduceus eram os sacerdotes aristocratas que estavam preocupados com o Templo, seu ritual e seus rendimentos.

Algumas moedas de João Hircano foram encontradas em Qumrã, indicando que a comunidade essênia já habitava aquela região em sua época ou passou a fazê-lo pouco depois. O grupo monástico se retirou do mundo para copiar e estudar as Escrituras, e realizar rituais religiosos que incluíam freqüentes batismos. Eles consideravam-se como se preparando para a vinda eminente do profeta, rei e sacerdote messiânico.

Aristóbulo I (104-103) teria, de acordo com Josefo, tomado para si o título de rei. Ele conquistou a Galiléia e obrigou os gentios a se tornarem judeus.

Sob Alexandre Janeu (103-76) o poder dos macabeus alcançou a sua maior extensão, mas seus propósitos religiosos originais de uma nação boa foram substituídos pela ambição pessoal e por uma opressão cruel. Alexandre conquistou o território a leste do Jordão e as cidades da costa sudoeste da Palestina, mas teve de lutar quase que continuamente com os egípcios, sírios ou nabateus. O partido fariseu se rebelou contra ele por causa de seu desempenho relaxado das tarefas

de seu sumo sacerdócio. Josefo afirma que as tropas de Alexandre mataram seis mil adoradores que se rebelaram em Jerusalém e que Alexandre mandou crucificar oitocentos dos fariseus que se opunham a ele.

Alexandra (76-67), esposa de Alexandre Janeu, o sucedeu como governante civil. Ela nomeou seu filho Hircano como sumo sacerdote, e um outro filho, Aristóbulo, como comandante do exército. Alexandra ficou conhecida por ser piedosa e favorecer os fariseus, que procuraram se vingar daqueles que haviam sido injustos para com eles no tempo de Alexandre Janeu.

Quando Alexandra morreu o ambicioso Aristóbulo II, com a ajuda dos saduceus, tomou o trono (67-63). Hircano, uma pessoa moderada e tímida, concedeu também o sumo sacerdócio a seu irmão Aristóbulo. Antípater, um idumeu, convenceu Hircano a buscar ajuda com o rei nabateu, Aretas III. Hircano e Aretas cercaram Aristóbulo em Jerusalém. O general romano Scaurus, um tenente de Pompeu, obrigou Aretas a se retirar de Jerusalém. Aristóbulo, Hircano e uma delegação de fariseus apelaram para Pompeu, que estava em processo de fazer da Síria uma província romana. Pompeu se dirigiu a Jerusalém e tomou o Templo depois de um cerco de três meses. Aristóbulo foi mandado para Roma para desfilar no triunfo de Pompeu. A Judéia passou ao controle do procônsul romano da Síria. A independência que os macabeus haviam conquistado com bravura durou apenas oitenta anos.

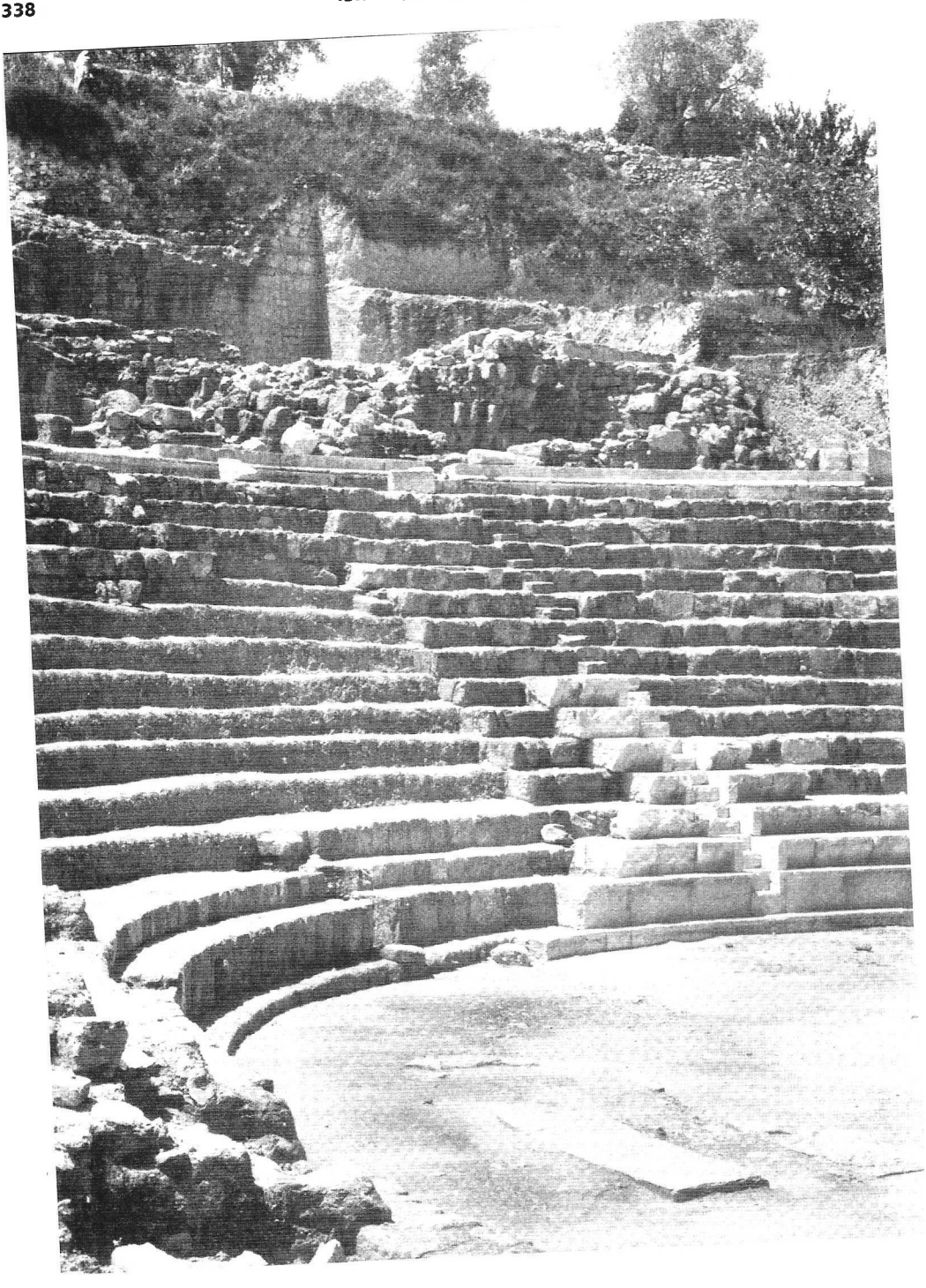
15. O período romano (63 a.C.- 66 d.C.). Pompeu tomou dos judeus o controle das cidades gregas a leste do Jordão e Citópolis, que formavam uma liga denominada Decápolis ("Dez Cidades"), as cidades da planície costeira e Samaria. Hircano II foi confirmado como sumo sacerdote e líder da nação judaica com administração sobre a Judéia, Iduméia, Peréia além do Jordão e sobre a Galiléia. A verdadeira orientação quanto a administração dessas áreas judaicas vinha do conselheiro de Hircano, Antípater o Idumeu. Toda a Palestina estava sob a supervisão do governador romano da Síria, e os administradores judeus da Judéia tinham de negociar sempre com o encarregado romano. A confusão na Palestina na metade do 1º séc. a.C. foi devida em parte às facções internas, e em parte às mudanças em Roma e no cenário internacional.

Quando Pompeu foi derrotado e morto, Antípater e Hircano ofereceram aliança ao vitorioso Júlio César, que nomeou Antípater procurador e Hircano etnarca. Antípater deu a administração da Judéia a seu filho, Fasael, e da Galiléia a um outro filho seu, Herodes. Herodes distinguiu-se pela supressão dos salteadores na Galiléia. Aristóbulo II e seus filhos, Alexandre e Antígono, tentaram várias vezes readquirir o poder na Judéia. Quando Antípater foi envenenado em 41, seus filhos, Fasael e Herodes, foram nomeados tetrarcas da Judéia por Antônio, que então controlava as províncias romanas orientais. Em 40 os partos ajudaram Antígono, o filho de Aristóbulo II, a tomar o poder na Judéia. Ele forçou Hircano a deixar o cargo de sumo sacerdote e reinou como o último rei e sumo sacerdote macabeu (40-37), enfrentando a crescente ameaça de Herodes.

Os romanos não queriam um aliado dos partos controlando a Judeía, e nomearam Herodes como rei da Judéia no ano 40. Com a ajuda dos romanos Herodes finalmente venceu Antígono e tomou Jerusalém em 37. Otaviano, depois de derrotar Antônio e Cleópatra, deu a Herodes as cidades costeiras, Samaria, Jericó e cidades do leste do Jordão. Quando Otaviano se tornou imperador, com o título de Augusto, deu a Herodes outros territórios a leste e ao norte do Mar da Galiléia. Dessa forma Herodes acabou por controlar toda a Palestina, com exceção das cidades independentes de Decápolis e Ascalom.

As realizações arquitetônicas de Herodes, assim como as de Salomão, foram de fato notáveis, sobretudo se considerando o pequeno tamanho da Palestina. Ele reconstruiu boa parte da cidade de Jerusalém e seus muros. Ele também reconstruiu Samaria, dando a ela o nome de *Sebaste* (cujo significado corresponde ao nome latino *Augustus*) e a Torre de Estrato, renomeando-a para Cesaréia, também em homenagem a César Augusto. Em Jericó ele construiu um palácio de inverno que foi recentemente escavado. Para proteção ele construiu fortalezas como Herodium, Masada e Macaro. Ele também doou dinheiro para outras construções, que incluíam templos pagãos, em Tiro, Sidom e até mesmo em Rodes e Atenas. Seu mais famoso projeto arquitetônico foi o novo Templo que começou a ser construído no ano 20 a.C. Foram utilizadas enormes pedras para os muros do átrio, os quais ainda hoje podem ser vistos; mármore para o próprio Templo e ouro na cúpula. Esse foi o Templo visitado com freqüência por Jesus, o qual ele avisou que seria destruído.

Herodes patrocinou não apenas a arquitetura helenista, mas também a literatura grega. Seu cronista da corte, Nicolau de Damasco, escreveu uma *História Universal*, na qual Josefo se baseou para escrever suas histórias.



Teatro romano recentemente escavado em Samaria. © *Lev*

Em sua relação com a família Herodes demonstrava ciúme, medo e crueldade. Por causa de seu ciúme doentio matou sua esposa favorita, Mariana, neta de Aristóbulo II. Por causa de seu medo matou três de seus próprios filhos. Essas características também transparecem na tentativa de Herodes de matar Jesus, logo após seu nascimento em Belém, temendo Herodes o fim de seu reinado. Herodes tinha boa aparência física, mas não era amado.

Ele deixou a Judéia, Samaria e a Iduméia para seu filho Arquelau, que governou de 4 a 6 d.C. Durante seu governo José e Maria trouxeram Jesus de volta do Egito para viver em Nazaré. Depois que Augusto depôs Arquelau, essa região passou a ser governada por procuradores romanos do ano 6 até o ano 41 d.C. O procurador durante o ministério de Jesus foi Pôncio Pilatos (26-36 d.C.), que foi deposto devido a sua crueldade em relação aos judeus e samaritanos.

Outro filho de Herodes, Herodes Antipas, recebeu o governo da Galiléia e da Peréia, as quais ele governou como tetrarca de 4 a.C. a 30 d.C. Seu casamento com Herodias, esposa de seu irmão, foi censurado por João Batista, o qual Herodes mandou executar no palácio fortificado de Macaro, de acordo com Josefo. Para desposar Herodias ele repudiou sua primeira esposa, cujo pai, o rei nabateu Aretas IV, empreendeu uma guerra contra ele e tomou algumas cidades na Peréia. Foi esse Herodes que interrogou Jesus em Jerusalém antes da crucificação.

O terceiro filho de Herodes, Filipe, foi tetrarca do território a norte e leste do Mar da Galiléia de 4 a.C. a 34 d.C. Ele fez de Betsaida, o lar de alguns dos discípulos de Jesus, sua capital e deu a ela o nome adicional de Júlia, em homenagem à filha de Augusto. Ele reconstruiu Panéias em uma das nascentes do Jordão e deu-lhe o nome de Cesaréia de Filipe, em homenagem ao Imperador Tibério César e a si próprio. Ali Pedro confessou que Jesus era o Messias, o Filho de Deus.

Na crucificação de Jesus, nas proximidades de Jerusalém, a maioria dos elementos da história de Israel está presente: os romanos em Pôncio Pilatos, que o sentenciou; os sacerdotes saduceus, que se ressentiam da interferência de Jesus no comércio no Templo; os fariseus, que se ressentiam do ensino dado por Jesus de que os pormenores do cerimonial eram irrelevantes; os judeus da dispersão em Simão de Cirene; a família de Herodes em Herodes Antipas no interrogatório de Jesus; e, finalmente, as promessas de Moisés e dos profetas, as quais se cumpririam em Jesus.

O Imperador Calígula fez de Herodes Agripa I (37-44 d.C.) rei sobre o território que tinha sido governado por Filipe e sobre Abilena, a oeste de Damasco. Agripa era neto de Herodes o Grande e da princesa macabéia Mariana. O fato de ele ter sangue macabeu tornou-o popular entre os judeus. A visita de Agripa a Alexandria, embora ele não tivesse culpa, fez estourar uma violenta revolta antijudaica ali. Filo, o filósofo judeu de Alexandria que interpretou a Bíblia à luz de Platão, encabeçou uma delegação de judeus de Alexandria para reclamar com Calígula dessa revolta. Enquanto Agripa estava em Roma ele persuadiu Calígula a retirar uma ordem de erigir uma estátua sua em Jerusalém, uma ação que poderia resultar em revolução. Em 39 d.C., após a deposição de Herodes Antipas, Calígula deu a Galiléia e a Peréia também a Agripa. Finalmente, em 41 d.C. o Imperador Cláudio anexou a Judéia e Samaria ao reinado de Agripa. O livro de Atos chama-o apenas de Herodes, o que indica que ele queria agradar aos judeus e assim executar o apóstolo cristão Tiago e prender o apóstolo Pedro. Josefo confirma a narrativa bíblica da morte de Agripa, que se deu súbita e dolorosamente durante uma celebração em Cesaréia.

Em meados do 1º séc. depois de Cristo, o Judaísmo prosperou na Mesopotâmia. Um judeu chamado Asineu tornou-se governador da Babilônia que estava sob domínio parto. Em Selêucia (perto da atual Bagdá) os milhares de judeus adquiriram tamanho poder que acabou ocorrendo uma violenta revolta contra eles. No pequeno reino de Adiabena, no noroeste da Mesopotâmia, a casa real converteu-se ao Judaísmo. A rainha Helena de Adiabena enviou suprimentos à Judéia por ocasião da fome, da mesma maneira que os cristãos de Antioquia fizeram por meio de Barnabé e Saulo. O túmulo de Helena pode ser visto em Jerusalém perto da catedral de São Jorge.

No ano de 48 o direito de nomear o sumo sacerdote em Jerusalém foi dado a um dos filhos de Herodes Agripa I, Herodes Agripa II. Os romanos tornaram-no rei de Cálquis na Síria em 50 d.C., e em 53 d.C. deram-lhe em troca o território a norte e a leste do Mar da Galiléia, que fora governado por seu pai. Em 56 d.C. o Imperador Nero anexou a Galiléia e a Peréia ao seu reino. Esse Agripa tomou parte no interrogatório de Paulo, que respeitava as questões judaicas. Agripa tentou se prevenir de uma revolta dos judeus e, quando a revolta aconteceu, ele permaneceu leal a Roma que lhe havia dado o reino. Ele governou essas seções norte e leste da Palestina até cerca de 93 d.C.

Após a morte de Herodes Agripa I a Judéia passou a ser governada novamente por procuradores romanos (44-46 d.C.). Dois dos procuradores são mencionados no livro de Atos: Félix (52-60 d.C.), que julgou Paulo quando este foi acusado pelos líderes judeus, e Festo (60-62 d.C.), que enviou Paulo a Roma para ser julgado diante de Nero. Alguns dos procuradores pouco entendiam da religião judaica e provocavam oposição ao ofender os costumes judaicos e os lugares santos. Outros, como Géssio Floro (65-66 d.C), saqueavam abertamente as cidades e libertavam bandidos a troco de suborno. Ocorreram diversas manifestações e rebeliões lideradas por pessoas como um judeu egípcio (At 21.38), que jurou a seus seguidores que as muralhas de Jerusalém cairiam diante deles. Os romanos esmagaram essas rebeliões com severidade.

16. Revoltas e destruições de Jerusalém (66-135 d.C.). Finalmente em 66 d.C., depois que o procurador Floro tomou dinheiro do tesouro do Templo, irromperam revoltas por toda parte. Os revoltosos mataram os soldados romanos em Jerusalém e derrotaram as forças do embaixador romano da Síria em Bete-Horom, onde Josué e Judas Macabeu tinham sido vitoriosos. Em 67 d.C. Nero enviou um de seus melhores generais, Vespasiano, com três legiões para sufocar a revolta. Vespasiano derrotou primeiro as forças judaicas na Galiléia. Ele poupou a vida do comandante judeu dali, Josefo, que se juntou aos romanos e, em vão, rogou a seus conterrâneos que se rendessem. É esse mesmo Josefo que mais tarde escreveu histórias sobre seu povo, inclusive dessa guerra. Em 69 d.C. Vespasiano foi declarado imperador, e partiu para Roma deixando seu filho Tito para completar a submissão da Judéia. Em abril de 70 d.C. Tito deu início ao cerco de Jerusalém. No dia 27 de Agosto, de acordo com Josefo, por fim o Templo foi incendiado, na mesma data em que havia sido queimado em 587 a.C. pelos babilônios. Milhares de judeus foram mortos ou vendidos como escravos. Em vez de se render, a guarnição de Masada, o último forte judeu a cair, cometeu suicídio em massa.

Depois da revolta em Cirenaica, em 115 d.C., uma nova revolta estourou na Judéia, em 132 d.C., por causa de um decreto que proibia a circuncisão. Bar Kokhba, que era considerado uma figura messiânica, foi o líder dos judeus. Seu nome, "filho da estrela" pode ter sido um epíteto, pois algumas de suas cartas, descobertas recentemente, dão seu nome como sendo Simão Ben-Cosebá. Em 135 d.C. os romanos tomaram e destruíram Jerusalém, da mesma forma que haviam feito em 70 d.C. Nessa época o Imperador Adriano reconstruiu a cidade, dando a ela o nome de Aelia Capitolina, e decretou que nenhum judeu poderia entrar ali. A história política do antigo Israel chegou a seu fim. Os frutos religiosos desta história, durante a qual o monoteísmo foi preservado, continuam em comunidades judaicas espalhadas por várias partes, inclusive em Israel, e por meio da igreja cristã em todo o mundo, a qual, às vezes, é chamada de novo Israel.

BIBLIOGRAFIA. R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, I, 6 ed. (1923), II, 6 ed. (1935), III. 1 (1927), III. 2 (1929); W. O. F. Oesterley e T. H. Robinson, *A History of Israel*, 2 vols (1932); H. M. Orlinsky, *Ancient Israel* (1954); J. B. Pritchard org., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 2 ed. (1955); G. Ricciotti, *The History of Israel*, tr. C. della Penta e R. T. A. Murphy, 2 vols. (1955); J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing* (1956); L. H. Grollenberg, *Atlas of the Bible*, tr. J. M. H. Reid (1956); G. E. Wright e F. V. Filson, *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, ed. rev. (1956); W. F. Albright, *Front the Stone Age to Christianity*, 2 ed. (1957); J. Bright, *A History of Israel* (1959); M. Noth, *The History of Israel*, 2 ed. (1960); J. A. Thompson, *The Bible and Archaeology* (1962); G. F. Wright, *Biblical Archaeology*, ed. rev. (1962); W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (1963); F. F. Bruce, *Israel and the Nations* (1963); H. J. Flanders, R. W. Crapps, D. A. Smith, *People of the Covenant* (1963); R. K. Harrison, *Old Testament Times* (1970).

J. ALEXANDER THOMPSON

ISRAEL, REINO DE. *Veja* ISRAEL, HISTÓRIA DE.

ISRAEL, RELIGIÃO DE

A religião de Israel tem início com a organização da nação na época de Moisés, o que talvez tenha ocorrido por volta do séc. 13 a.C. Uma fase importante da religião de Israel, a que será tratada neste artigo, chegou ao fim em 587 a.C. com a destruição de Jerusalém e do Templo pelos babilônios. Sobre a religião de Israel posterior a essa data, *veja* JUDAÍSMO. A religião de Israel é uma religião histórica singular, fundada sobre os atos poderosos de Deus em salvar e castigar os homens, e nas revelações de Deus aos homens em determinados lugares e tempos. A primeira parte deste artigo trata da religião de Israel nas diferentes etapas do desenvolvimento histórico da nação. A

religião, mais do que uma série de eventos, é um complexo de crenças sobre Deus e seus relacionamentos. A segunda parte do artigo será um resumo das principais crenças religiosas de Israel.

I. História da religião de Israel, de Moisés até a queda de Jerusalém
  A. Na época de Moisés
    1. A chamada de Moisés
      a. O Deus dos Pais
      b. O nome de Deus
      c. A eleição de Israel
    2. O Êxodo
      a. Deus, o libertador
      b. O controle de Deus sobre a natureza
    3. A aliança no Sinai
      a. A forma da aliança
      b. Os requisitos da aliança — as leis
        1) Leis teológicas
        2) Leis rituais
          a) Sacrifícios
          b) Impureza e purificação cerimoniais
          c) A tenda da congregação e sua mobília
          d) Os sacerdotes
          e) Os dias santos
        3) Leis éticas e civis
      c. A aliança quebrada pelo povo e renovada por Deus
  B. Durante a conquista e povoamento de Canaã
    1. Circuncisão
    2. Guerra santa
    3. Renovações da aliança
    4. Líderes especiais
      a. Juízes
      b. Nazireus
      c. Profetas
    5. O conflito entre o Yahweísmo e a idolatria
    6. O santuário em Silo e a Arca
  C. Durante a monarquia unida
    1. Monarquia constitucional
    2. Religião sob Saul
    3. Religião sob Davi
    4. Religião sob Salomão
  D. Religião em Israel do norte
    1. Apoio profético à revolta do norte
    2. Os bezerros de ouro de Jeroboão
    3. Elias
    4. Eliseu
    5. Micaías
    6. A revolta de Jeú
    7. Amós
    8. Oséias
    9. Interpretação religiosa da queda de Samaria
  E. Religião no Reino do sul
    1. Roboão
    2. Asa
    3. Josafá
    4. Atalia
    5. Joás e Joiada
    6. Acaz
    7. Isaías
    8. Miquéias
    9. Ezequias
    10. Manassés
    11. Josias
    12. Sofonias
    13. Naum
    14. Habacuque
    15. Jeremias
    16. Jeoaquim
    17. Zedequias

II. Principais crenças religiosas de Israel
  A. Sobre Deus e seus relacionamentos
    1. Revelação
    2. As atividades de Deus
      a. Poderoso libertador
      b. Criador
      c. Provedor
      d. Senhor e governador
      e. Juiz justo
    3. Qualidades de Deus
      a. Poder
      b. Conhecimento
      c. Onipresença
      d. Eternidade
      e. Atributos morais
      f. Santidade
    4. Natureza de Deus
      a. Deus é pessoal
      b. Deus é um
    5. Deus e o mundo
    6. Deus e os anjos
    7. Deus e Satanás
    8. Deus e o homem
    9. Deus e o sofrimento
    10. Deus e Israel
    11. Deus e as nações
  B. Sobre as obrigações de Israel para com Deus
    1. Obediência à lei e sabedoria
    2. Adoração

C. Sobre o futuro
1. A vida futura
2. O julgamento
3. O reino messiânico

III. Conclusão: O permanente e o temporário na religião de Israel

I. História da religião de Israel de Moisés até a queda de Jerusalém

A. Na época de Moisés. 1. A *chamada de Moisés.* a. *O Deus dos Pais.* Ao chamar Moisés Deus se identificou como "o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó" (Êx 3.6). Dessa forma o Deus de Moisés é o mesmo que havia prometido abençoar os descendentes de Abraão (Gn 12.1-3), trazê-los do Egito e dar a eles a terra de Canaã (Gn 15.13-21).

b. *O nome de Deus.* Em resposta ao pedido de Moisés, Deus revelou-lhe seu nome: אשראהיה אהיר, cuja tradução é (ARA): "EU SOU O QUE SOU", ou mais abreviadamente אהיה "EU SOU" (Êx 3.14). No versículo 15, Deus profere seu nome como יהוה, na terceira pessoa do verbo, provavelmente vocalizado originalmente como Yahweh, "ele é", ou "ele vem a ser" "o Senhor" (ARA). O novo nome revelado a Moisés se torna o nome de Deus mais usado pelos israelitas. Com o tempo aumentou o receio de se usar de maneira fútil o nome sagrado, por isso era substituído pelos judeus pelo título אדני, "meu Senhor" na leitura da Bíblia. Essa prática remonta pelo menos até a época da tradução grega da LXX, que utilizou o termo *Kyrios*, "Senhor", e foi imitada em várias traduções da Bíblia como KJV e RSV (Lord) e na ARA e ARC (Senhor).

c. *A Eleição de Israel.* Várias vezes Deus faz referência a Israel, na chamada de Moisés, como "meu povo" (e.g., Êx 3.7,10). Em Êxodo 4.22 a relação especial de Israel com Deus é expressa pela figura do "primogênito". Entre as bênçãos que Israel é escolhido para receber estão o conhecimento de Deus (6.7), libertação da escravidão no Egito (3.8), o privilégio de adorar a Deus (3.12) e a posse da terra de Canaã.

2. *O Êxodo.* a. *Deus, o libertador.* Deus libertou os israelitas da escravidão no Egito — esse foi o evento mais importante na vida nacional e religiosa de Israel. O êxodo demonstrou que Deus escolheu Israel para um propósito histórico e religioso especial. O êxodo mostrou que Deus se importava com Israel (Êx 3.7) e que Deus era capaz de controlar as forças da natureza e o exército de Faraó para levar a cabo essa libertação. Desde então Yahweh foi para Israel aquele que os tirou "da terra do Egito, da casa da servidão" (Êx 20.2).

b. *O controle de Deus sobre a natureza.* Para obrigar Faraó a deixar que os israelitas partissem, Deus controlou as águas do rio, os animais (rãs, piolhos, moscas, o gado, gafanhotos e homens), a meteorologia (granizo) e a luz do sol (Êx 7.14-12.30). No Mar Vermelho administrou o vento as águas para abrir uma passagem para os israelitas e depois fez com que as águas retomassem seu curso para pegar os egípcios, que estavam no encalço dos judeus, numa armadilha (13.21-14.29).

3. *A aliança no Sinai.* a. *A forma da aliança.* A forma das alianças de Deus com Israel tem sido ilustrada pelo estudo dos tratados de suserania hititas que chegaram até nós, elaborados aproximadamente na época de Moisés. Nesses tratados o rei hitita lembra seus vassalos de seus atos de benevolência para com eles (cp. Êx 20.2), as exigências impostas pelo rei (cp. Êx 20.3-17 e as outras leis do Pentateuco), de como os vassalos devem se apresentar perante ele a cada ano e lhe pagar tributo (cp. Dt. 26.5-10), uma cópia do tratado devia ser colocada no Templo e periodicamente lida em público (cp. 31:9-13), e as bênçãos que cairiam sobre aqueles quem cumprissem o tratado, e as maldições sobre que não o cumprissem (cp. 27, 28). Por fim a aliança no Sinai foi selada por um sacrifício, cujo sangue foi espargido sobre o altar e sobre o povo, estabelecendo um laço entre Deus e Israel (Êx 24:6-8).

b. *Os requisitos da aliança — As leis.* As leis que Israel deve cumprir para manter a aliança com Deus ocupam a maior parte da seção de Êxodo 20-40, dos livros de Levítico, Números e Deuteronômio. Por causa da descoberta de leis semelhantes a essas em códigos anteriores à época de Moisés, muitos estudiosos reconhecem hoje a possibilidade de uma origem mosaica para muitas dessas leis.

1) Leis teológicas. Os mandamentos do Decálogo (Êx 20.1-17; Dt 5.6-21) ensinam que Deus é único (contrariamente aos muitos deuses das outras nações), que apenas Deus deve ser adorado, que ele não pode ser representado por imagem feita e manuseada pelo homem, que o nome de Deus

não deve ser proferido em vão ou profanamente, ou por falsos juramentos ou mágica, e que ele é o criador de todas as coisas. O Decálogo dá também alguns dos atributos de Deus: Ele é um Deus ciumento que não admite rival, ele é um juiz que pune aqueles que o odeiam e que o desobedecem, ele é misericordioso para com aqueles que o amam e obedecem seus mandamentos. Essas leis certamente ensinam a monolatria para Israel; o monoteísmo (que existe apenas um Deus verdadeiro) está implícito nas leis mosaicas. Alguns estabelecem a origem da crença israelita em um único Deus no o atonismo (culto a Aton) egípcio, ou na religião quenita (da qual pouco se sabe); mas de acordo com a Bíblia Moisés recebeu o conhecimento da existência do único Yahweh por revelação direta.

2) Leis rituais. a) Sacrifícios. Para uma descrição sobre os sacrifícios e oferendas, *veja* SACRIFÍCIO. Os sacrifícios poderiam ser chamados de orações ordenadas (Sl 141.2). Aquele que faz a oferenda deve colocar sua mão na cabeça do animal a ser sacrificado (Lv 1.4), o que parece indicar que o autor da oferta se identifica com o animal, o qual se torna seu representante e substituto. O simbolismo do sacrifício inclui a expiação (do pecado e ofertas pela culpa), comunhão e ação de graças (ofertas pacíficas) e dedicação (holocausto ou ofertas queimadas). Mais tarde o incenso foi interpretado como simbolizando a oração (Sl 141.2; Ap 8.3,4). Alguns, na esteira de Wellhausen, consideraram esse esquema de sacrifícios muito complexo para a época de Moisés, mas as descobertas de nomes relacionados a vários sacrifícios entre os ugaritas anteriores a Moisés dão apoio à antigüidade das leis secrificiais mosaicas.

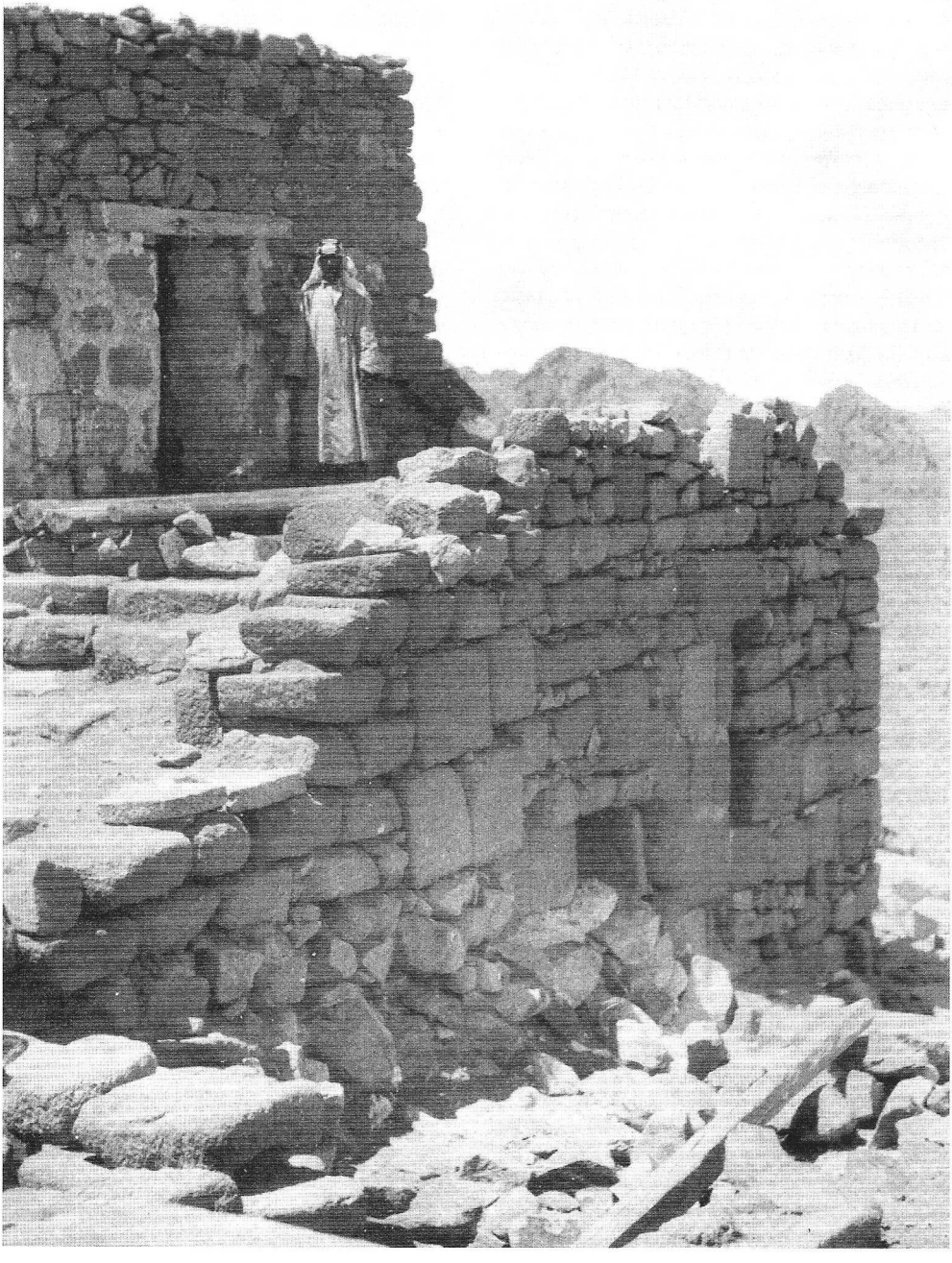
b) Impureza e purificação cerimoniais. Algumas coisas que a lei classifica como impuras ou imundas do ponto de vista cerimonial eram: o corpo de um morto (Nm 19.11-22), doenças de pele como a lepra (Lv 13; 14), secreções relacionadas à reprodução ou ao parto (Lv 12; 15) e vários animais, sobretudo animais de rapina (Lv 11; Dt 14). A impureza cerimonial resultante das causas mencionadas acima impedia uma pessoa de participar do culto sacrificial público. A limpeza dessas impurezas era feita pela água (Lv 15.5,8,10,11), por meio de sacrifício (Lv 12.6-8; 14.10-32; 15.14,15), pelo sangue (Lv 14.25), ou pelo fogo (Nm 31.23). Essas leis serviam para manter os israelitas afastados dos idólatras. Levítico 11.45 relaciona a pureza cerimonial com a santidade de Deus e com a santidade que ele exige de seu povo. Mais tarde a linguagem da pureza cerimonial foi aplicada à pureza moral e espiritual (Sl 51.7).

c) A tenda da congregação e sua mobília. Para uma descrição em pormenores, *veja* TABERNÁCULO. No coração da Tenda da Congregação ficava a Arca, a qual continha as tábuas dos Dez Mandamentos, os requisitos básicos da aliança. O Tabernáculo servia para lembrar ao povo da aliança e ilustra tanto a disponibilidade de Deus e sua santidade, quanto representa o centro para o culto sacrificial público, no qual o povo se encontra com Deus. Alguns sugerem que essa Tenda era apenas uma projeção com a metade do tamanho daquilo que seria mais tarde o Templo de Salomão, mas o estudo dos santuários portáteis no antigo Egito e nas tendas santuários dos cartagineses e árabes tem convencido muitos estudiosos sobre a historicidade essencial do santuário em forma de tenda usado por Israel no deserto.

d) Os sacerdotes. Sobre os sacerdotes, descendentes de Arão da tribo de Levi, *veja* SACERDOTE. O primeiro dever dos sacerdotes era realizar vários rituais durante a adoração no santuário central. Por exemplo, o sacerdote depositava sobre o altar o sangue e as partes do sacrifício trazidos pelas pessoas (Lv 1.5,8) e, além disso, ele também realizava o sacrifício geral toda manhã e tarde (Êx 29.38-42). Somente os sacerdotes poderiam adentrar o local sagrado do Tabernáculo, onde apresentavam o pão da Presença, abasteciam as lâmpadas com óleo e ofertavam incenso. Em segundo lugar, os sacerdotes deviam ensinar ao povo todos os estatutos que o Senhor lhes havia apresentado por meio de Moisés (Lv 11.10; Dt 33.10). Por fim, os sacerdotes atuavam como juizes em casos difíceis (Dt 17.8,9,12). Geralmente a função do sacerdote era servir como um mediador entre o povo e Deus.

O primeiro sumo sacerdote foi Arão. O sumo sacerdote devia manipular o Urim e o Tumim, os quais eram guardados em uma bolsa de seu peitoral (Êx 28.30). Eram pequenos objetos usados para revelar a vontade do Senhor, especialmente para a nação e seu líder (Nm 27.21). Uma outra tarefa específica do sumo sacerdote era entrar no Santo dos Santos no Dia da Expiação, para borrifar sobre a cobertura da Arca o sangue da oferenda pelo pecado, a fim de fazer expiação pelo povo (Lv 16.11,14,15,16).

Os levitas eram homens da tribo de Levi, mas não sacerdotes da linhagem de Arão. Eles deviam



Capela de Moisés no cume de Gebel Mousa, no Sinai. © *MPS*

carregar o Tabernáculo e sua mobília durante a jornada de seu povo, montá-lo toda vez que o povo acampasse; deviam também tomar conta dele (Nm 1.47-53; 3.25-37). Eles deviam também assistir os sacerdotes nos rituais (Nm 3.6-9), e poderiam ser chamados de sacerdotes assistentes. Acredita-se que a distinção dos diferentes graus de sacerdotes não foi bem definida até a época de Ezequiel, no entanto, no Egito, na Mesopotâmia e em Ugarite haviam hierarquias de sumo sacerdotes, sacerdotes e assistentes antes mesmo da época de Moisés. Portanto tal hierarquia nas leis mosaicas certamente é possível e até mesmo esperada.

e) Os dias santos. *Sábado.* Os seis dias de trabalho do homem e o sétimo dia, reservado para o descanso, estão relacionados, respectivamente, com a obra de Deus na criação e com seu descanso (Êx 20.11). O significado social do descanso para os servos é ressaltado pela recordação de que os israelitas foram servos no Egito (Dt 5.15).

A Páscoa e os Pães Asmos (Êx 12.1-28). O sacrifício de um cordeiro e a apresentação de um molho das primícias da sega da cevada reconhecia Deus como o doador do rebanho e da colheita (Lv 23.9-14). Existem muitas lembranças da saída dos israelitas do Egito, lembranças estas relacionadas à observância dessa festa.

Festa das Semanas (*Pentecostes*) (Lv 23.15-21). Era principalmente uma festa da colheita do trigo (Êx 23.16). Mais tarde os judeus a relacionaram com a aliança (talvez 2Cr 15.10-12) e com a entrega da lei no Sinai (BT, *Pesahim* 68b).

Festa dos Tabernáculos (Lv 23.33-43). Nessa festa, assim como na Páscoa e na Festa das Semanas, todos os homens adultos deveriam se reunir no santuário central para a celebração e a adoração. Esta era a festa de ação de graças do final da colheita (Êx 23.16). O povo vivia em tendas durante a semana da festa em memória de seus antepassados que viveram em tendas depois que deixaram o Egito. Com base em alguns Salmos (47; 93; 95-99) alguns estudiosos relacionam essa festa com uma celebração da entronização de Yahweh conforme o modelo babilônico, mas a maioria dos estudiosos questiona a existência de uma celebração como essa em Israel.

Dia da Expiação (Lv 16.1-34; 23.26-32). Era a única festa fixa da lei mosaica. Nesse dia o sumo sacerdote borrifava o sangue de um bode sobre a cobertura da Arca para fazer expiação pelos pecados do povo. Então ele confessava sobre um outro bode os pecados do povo e enviava esse bode para o deserto, para Azazel. Talvez Azazel fosse um demônio do deserto, e enviar um bode a ele pode simbolizar a transferir os pecados para sua origem má. Alguns seguidores de Wellhausen têm proposto uma origem exílica para o Dia da Expiação, mas hoje a maioria dos estudiosos reconhece elementos muito mais antigos nesse ritual que podem remontar aos tempos de Moisés.

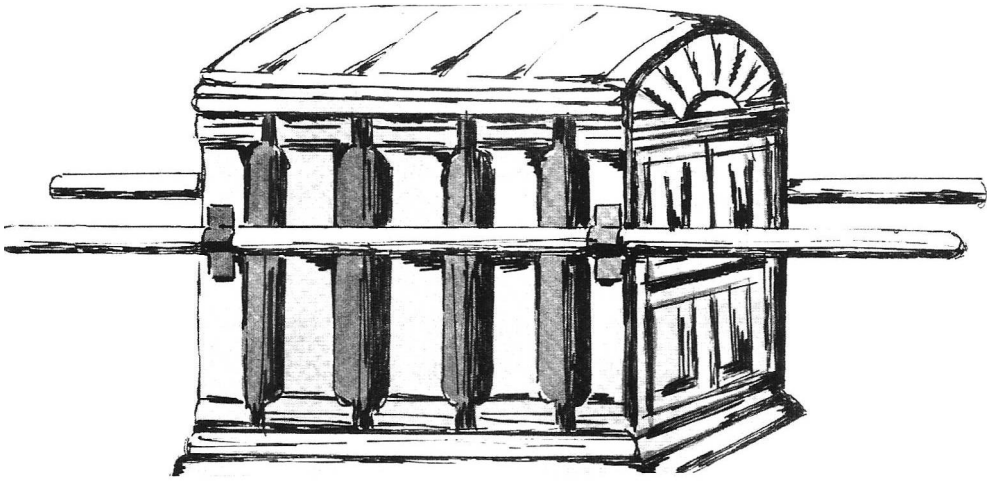
Assim, os dias santos de Israel serviam para lembrá-lo de sua história, de suas bênçãos, de seus pecados e, sobretudo, de Yahweh, seu Deus da aliança, seu Libertador, seu Provedor e aquele que perdoa os pecados.

3) Leis éticas e civis. A aliança exigia não apenas deveres em relação a Deus, mas também em relação ao homem. As leis mosaicas civis e éticas vieram de Deus e estão constantemente relacionadas a Deus, sua justiça, seu julgamento e sua misericórdia.

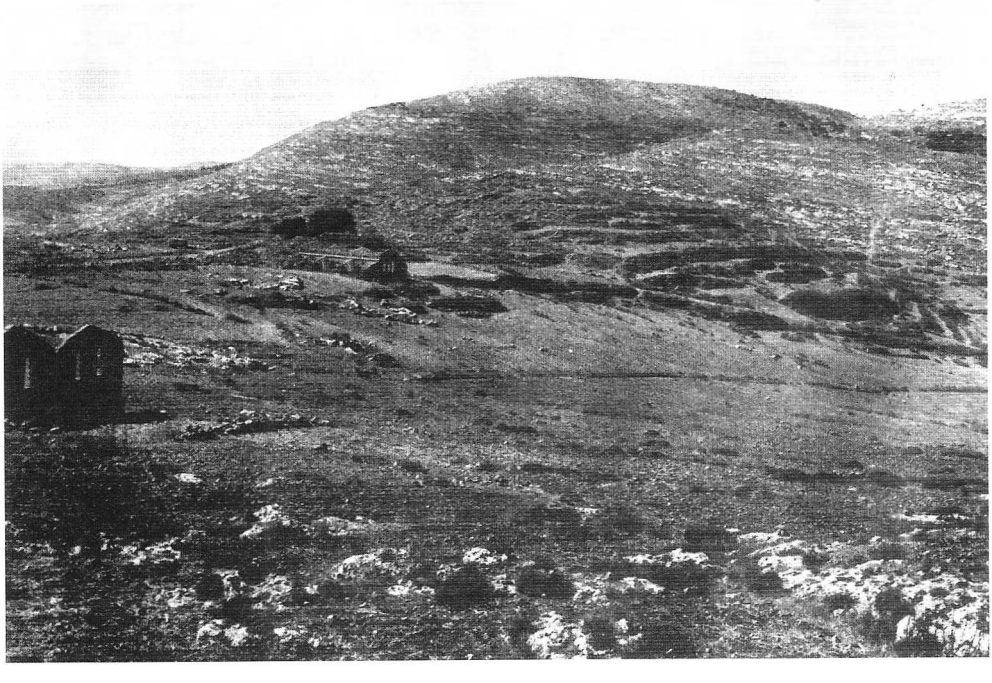
No Decálogo os deveres do homem (Êx 20.12-27; Dt 5.16-21) são resumidos da seguinte forma: (1). Respeito aos pais. Isso implica em obrigações mútuas da parte de pais e filhos. (2). Proibição do assassinato. Isso implica em respeito pela pessoa humana criada à imagem de Deus. (3). Proibição do adultério. Isso implica em respeito pela unidade de marido e mulher como determinado por Deus, e relação sexual dentro do casamento apenas. (4). Proibição do roubo. Implica em respeito pelo dono de objetos que ele utiliza para seu sustento ou para seu prazer. (5). Proibição do falso testemunho. Implica em respeito ao próximo, cujo nome, direito de propriedade e vida deveriam ser mantidos pelo testemunho verdadeiro diante do juiz e de Deus. (6). Proibição da cobiça. Isso vai além da lei ética, chegando à origem psicológica e teológica do pecado — o desejo de alguém por algo que não é seu de direito. A maioria das leis civis mosaicas pode ser classificada dentro desses mandamentos do Decálogo.

Positivamente, as leis mosaicas da aliança podem ser resumidas em amar a Deus (Dt 6.5), e em amar ao próximo como a si mesmo (Lv 19.18; cp. Mt 22.34-40).

c. *A aliança quebrada pelo povo e renovada por Deus.* Embora os israelitas no Sinai tenham jurado obedecer as leis da aliança (Êx 19.5,6; 24.7,8), eles quebraram a aliança ao confeccionarem e adorarem o bezerro de ouro (Êx 32). *Veja* Bezerro. Alguns interpretam o bezerro como um



Concepção artística da Arca.



Silo foi o centro religioso para a confederação tribal israelita. © *Lev*

outro deus, talvez Ápis, o deus boi do Egito, um descumprimento do primeiro mandamento contra outros deuses. Visto que a adoração do bezerro foi parte de uma festa a Yahweh (Êx 32.5), outros acreditam que o bezerro foi confeccionado com o objetivo de proporcionar um pedestal sobre o qual o invisível Yahweh ficaria; uma violação do segundo mandamento que proíbe a adoração de imagens. Quando Moisés desceu da montanha ele quebrou as tábuas do Decálogo como um sinal de que Israel havia desobedecido os mandamentos da aliança. Os levitas mataram muitos dos adoradores do bezerro, e o Senhor mandou uma praga sobre o povo. Depois da intercessão de Moisés (Êx 32.31,32) e dos lamentos do povo (33.4), foi-lhes dado um novo exemplar do Decálogo, e Deus renovou a aliança com seu povo (34.1-28). Essa história ilustra a desobediência do homem, a certeza da punição divina sobre aqueles que quebram a aliança e a graça divina ao renovar a aliança. Alguns consideram essa história como uma retroprojeção dos bezerros de ouro de Jeroboão em 1 Reis 12.28,29, mas é questionável se os israelitas teriam inventado uma história como essa para colocar uma nódoa na honra de seus ancestrais e em Arão.

B. Durante a conquista e povoamento de Canaã. Esse período não foi apenas um período de conflitos militares entre Israel e os cananitas, mas de conflito espiritual entre a adoração sem imagem de Yahweh e a adoração idólatra dos muitos deuses de Canaã.

1. *Circuncisão.* Quando os israelitas entraram na terra de Canaã eles renovaram a aliança com Deus observando o ritual da circuncisão (Js 5.2-9). Esse sinal da aliança remonta a Abraão (Gn 17.9-14). Eles o tinham praticado no Egito, da mesma maneira que os egípcios, mas não no deserto (Js 5.4-7), embora isso seja requerido em Exôdo 12.48 e em Levítico 12.3. Desde que entraram em Canaã a circuncisão passou a ser praticada pelos israelitas e serviu como marca distintiva entre eles e os filisteus incircuncisos (Jz 14.3; 15.18). A circuncisão era também um símbolo da pureza espiritual (Dt 10.16).

2. *Guerra santa.* A conquista de Canaã e as guerras defensivas de Israel sob os juízes foram guerras de Yahweh, guerras santas. Aqueles que lutaram nessas guerras foram santificados em um estado de pureza ritual (Js 3 .5). Sacrifícios eram oferecidos antes das batalhas (1Sm 7.9), e Deus era consultado (Jz 20.23,27). Algumas vezes a Arca ficava com o exército como um sinal da presença de Deus (Nm 10.35,36; Js 3.6; 6.6). Na batalha Yahweh lutava por Israel (Js 10.14,42), algumas vezes se valendo das forças da natureza (Js 10.11) e deixando o inimigo confuso (Jz 7.22). Tudo o que era tomado era dedicado a Deus; por exemplo, depois de tomar Jericó as pessoas e os animais capturados foram mortos, objetos combustíveis foram queimados e metais colocados no tesouro do santuário (Js 6.18-24). A razão por trás dessa destruição era que os pagãos que permanecessem vivos levariam os israelitas à idolatria (Dt 7.16; Nm 33.55). Algumas vezes mulheres solteiras (Nm 31.14-18), o gado e bens móveis (Dt 2.34-36) foram divididos entre os vitoriosos.

3. *Renovações da aliança.* No Monte Ebal Josué reuniu o povo para renovar a aliança; essa renovação incluiu sacrifícios, escrever a lei sobre pedras, ler a lei e proferir as bênçãos em caso de obediência e as maldições em caso de desobediência — tudo isso na presença da Arca da aliança (Js 8.30-35). De forma semelhante, em Siquém, com Josué já em idade avançada, a aliança foi renovada mais uma vez com um recital dos procedimentos anteriores de Deus com Israel, uma chamada para servir ao Senhor, a promessa do povo de obedecer a Deus, a lembrança da aliança e sua memorização em uma pedra (Js 24.1-27). Essas renovações da aliança davam unidade religiosa à confederação das doze tribos de Israel. O fato de haver um templo de Baal-Berite, ou Baal da Aliança (Jz 9.4), em Siquém, pode indicar que havia uma tradição local de se fazer alianças.

4. *Líderes especiais.* a. *Juízes.* Os juízes eram líderes chamados por Deus para se levantar e defender o povo. Eles foram dotados pelo Espírito de Deus de coragem, sabedoria e força para a liderança militar contra os inimigos de Israel (Jz 3.10; 6.34; 14.19). Além disso, alguns deles julgaram casos, como Débora e Samuel. Alguns dos juízes foram reformadores religiosos, destruindo ídolos (Jz 6.25-32) e chamando o povo ao arrependimento e a retornarem para Deus (1Sm 7.3-9). Dois juízes também foram sacerdotes: Eli e Samuel.

b. *Nazireus.* Eram pessoas dedicadas a Deus. Durante o período de seu voto eles não podiam se barbear, nem beber vinho e nem cortar o cabelo (Nm 6.1-21). Sansão (Jz 13.4,5) e Samuel (1Sm 1.11,28) foram nazireus dedicados por toda a vida pelo voto de seus pais.

c. *Profetas*. Os profetas começaram a exercer a liderança religiosa durante o período dos juízes. Entre eles pode-se mencionar Débora (Jz 4.4), Samuel (1Sm 3.20) e os profetas anônimos de Juízes 6.7-10 e de 1 Samuel 2.27-36. Na época de Samuel havia grupos de profetas que tocavam instrumentos musicais com o propósito de provocar um estado de êxtase (1Sm 10.5,6,10). Nos dias de Samuel, um profeta era chamado de vidente (1Sm 9.9), e como alguém dotado de clarividência Samuel pôde dizer a Saul onde estavam as jumentas perdidas (1Sm 9.20). O profeta era também chamado de homem de Deus (1Sm 2.27; 9.6). Certamente o trabalho básico do profeta era transmitir a palavra de Deus de reprovação ou de advertência (Jz 6.7-10; 1Sm 2.27-36; 3.11-18) ou de estímulo (1Sm 7.3).

5. *O conflito entre o Yahweísmo e a idolatria.* Em Sitim, na Transjordânia, alguns israelitas foram atraídos para o culto a Baal de Peor. Esses israelitas também entraram em promiscuidade com mulheres moabitas, pois a prostituição sagrada fazia parte do culto cananita. Essa idolatria e adultério foram punidas com a execução daqueles que as praticaram (Nm 25.1-9).

Em Ofra o anjo do Senhor apareceu a Gideão em uma árvore sagrada e recebeu sacrifício de Gideão (Jz 6.11-23). Depois disso Gideão edificou um altar para o Senhor, o qual ele chamou de *Yahweh Shalom*, "o Senhor é paz" (v. 24). Também havia o altar pagão de Joás, pai de Gideão, e ao lado desse altar havia um símbolo de madeira da consorte de Baal, a deusa Aserá. Seguindo a ordem de Deus, Gideão derrubou o altar de Baal e cortou o símbolo de Aserá (6.25-32). Mais tarde, no entanto, o próprio Gideão fez um éfode de ouro e o depositou no santuário em Ofra (8.29). O éfode era, talvez, uma veste sagrada que comportava as sortes sagradas, as quais eram usadas para descobrir a vontade de Deus. O próprio éfode de ouro foi adorado, o que mostra como objetos podiam se tornar ídolos.

Os sacerdotes do santuário de Dã eram levitas, descendentes do próprio Moisés (Jz 18.30). Presume-se que Yahweh era adorado nesse santuário, mas nele havia uma imagem, um éfode e terafins. Os terafins eram, provavelmente, pequenas imagens de deuses domésticos ou ídolos do lar (Gn 31.19,34), que eram usadas na adivinhação (Ez 21.21). Nesse caso, a idolatria havia contaminado o Yahweismo.

6. *O santuário de Silo e a Arca.* O Tabernáculo (ou Tenda da Congregação) foi armado em Silo (Js 18.1). Por esse motivo, Silo se tornou o centro religioso para a confederação tribal israelita ou anfictionia. Havia, é claro, outros santuários locais, como por exemplo o de Gilgal, Siquém, Ofra, Dã e Mispa. Em Silo era realizado anualmente um festival da vindima, que talvez fosse a festa dos Tabernáculos ou da colheita (Jz 21.19). A família de Samuel fazia uma peregrinação anual para o santuário de Silo (1Sm 1.3). Samuel, quando menino, serviu nesse santuário, no qual Eli era o sumo sacerdote nessa época. Deus avisou a Samuel que julgaria a casa sacerdotal de Eli por causa dos pecados de seus dois filhos (1Sm 3.10-15). Depois de derrotar os israelitas na batalha de Afeca, os filisteus destruíram Silo e o santuário de Yahweh (1Sm 4.3,4; Jr 7.12).

Os filhos de Eli levaram a Arca do santuário de Silo com o exército israelita para a batalha de Afeca. Os filisteus derrotaram o exército israelita, mataram os filhos de Eli e tomaram a Arca. A Arca foi levada para várias cidades filistéias e em todas elas irrompeu uma praga. Também em Asdode, a imagem do deus da colheita, Dagom, caiu e se quebrou diante da Arca, um sinal da superioridade de Yahweh sobre os deuses dos filisteus. Por fim os filisteus, movidos pelo medo, devolveram a Arca para os israelitas. Ela foi guardada em Quiriate-Jearim até a época de Davi (1Sm 5; 6).

C. *Durante a monarquia unida.* 1. *Monarquia constitucional.* A princípio Samuel se opôs ao pedido do povo, que queria ter um rei como as nações vizinhas. Tomar um rei humano seria rejeitar Samuel e o juízo carismático e, no final das contas rejeitar Deus como Rei. Samuel avisou o povo de que um rei diminuiria sua liberdade, faria deles servos e os obrigaria a impostos para sustentar a luxúria da realeza (1Sm 8.7-18; 10.18,19; 12.17).

Mas Samuel acabou por auxiliar a fazer de Saul rei e redigiu uma constituição estabelecendo os direitos e as responsabilidades do rei (1Sm 10.25). É provável que algumas das regras estabelecidas por Samuel para o rei fossem semelhantes à lei do rei que está em Deuteronômio 17.14-20. Foi estipulado que o rei deveria ser escolhido por Deus, que ele não deveria depender de cavalos ou alianças para a sua segurança, que ele deveria abster-se da luxúria, que ele deveria governar temendo a Deus e se lembrar de que seus súditos eram seus irmãos.

Com base nos Salmos reais, como por exemplo, 2; 72; 110, alguns acreditam que o rei era considerado divino em Israel, assim como era

no Egito. Mas divinizar a realeza é contrário às concepções israelitas de Deus como o Criador e o Senhor, do homem como criatura sujeita a Deus e do rei como limitado por uma constituição e pela crítica dos profetas.

2. *Religião sob Saul.* A escolha de Deus de Saul foi mostrada na revelação a Samuel e na determinação das sortes que finalmente indicaram Saul. Samuel ungiu a Saul com óleo, um símbolo de capacitação espiritual, e pouco depois Saul se juntou a alguns profetas e profetizou no meio deles (1Sm 10.9-13).

A relação de Samuel com Saul mudou com o tempo, no início Samuel o apoiou e mais tarde passou a rejeitá-lo. Saul desistiu de esperar Samuel, conforme havia sido acordado, para oferecer sacrifícios em Gilgal. Samuel advertiu-o de que, por causa dessa desconsideração para com ele como representante de Deus, Deus colocaria outro rei no lugar de Saul (1Sm 13.8-14). Saul mais uma vez não cumpriu por completo o mandamento de Deus que lhe foi transmitido por Samuel, que era o de destruir os amalequitas e todas as suas posses. Por causa dessa desobediência Samuel declarou que Deus havia rejeitado Saul como rei (1Sm 15).

O relacionamento de Saul com os sacerdotes também se deteriorou. Na batalha de Micmás, o sumo sacerdote estava com Saul, e Saul procurou a orientação de Deus através das sortes sagradas manipuladas pelo sacerdote (14.18,19,37,41). Mais tarde, Saul matou os sacerdotes de Nobe e suas famílias por terem dado hospedagem e armas a Davi, a quem eles consideravam ainda estar a serviço de Saul (22.11-19).

Quando Saul não recebeu orientação por sonhos, nem por sortes sagradas e nem por profetas, buscou o conselho de uma médium como substituta de Deus (28.3-25). O próprio Saul havia banido médiuns e feiticeiros seguindo a lei de Levítico 20.27 e Deuteronômio 18.10-11. O fato de Saul aceitar o relato da médium sobre a aparição de Samuel mostra, pelo menos, uma crença em uma vida futura, pessoal e consciente.

3. *Religião sob Davi* (c. 1000-961). O próprio Davi passou por várias experiências religiosas. Ele acreditava que Deus o tinha escolhido para ser rei, que Deus o havia capacitado para derrotar Golias e outros inimigos de Israel, que Deus o tinha livrado da inveja de Saul, e que Deus, por fim, o tinha feito rei e lhe dado um reino muito maior do que o de Saul. Davi também esteve sujeito à censura profética, quando Natã o condenou pelo duplo pecado de ter cometido adultério com Bate-Seba e de mandar o marido dela, Urias, para a morte. De acordo com o Salmo 51 Davi se arrependeu de verdade e recebeu o perdão de Deus. Os Salmos que com mais segurança são da autoria de Davi (e.g., Sl 3; 4; 7; 11; 18) mostram uma forte confiança de que Deus o ajudará, o livrará de seus inimigos e o orientará no caminho certo.

Por meio de Natã Deus anunciou aliança com Davi (2Sm 7.4-17). Deus prometeu dar a Davi repouso de todos os seus inimigos, estabelecer o reino do filho de Davi que deveria construir o Templo e assegurar para sempre a linhagem real e o reino de Davi. Essa promessa serviu de base para a esperança no Messias real, o rei ideal da casa de Davi.

Davi fez de Jerusalém a capital política e religiosa de Israel. Ele levou a Arca de Quiriate-Jearim para Jerusalém (2Sm 6). Orientado por Deus, comprou uma eira bem ao norte da cidade e designou que ali seria o local do futuro Templo (2Sm 24.18-25; 1Cr 22.1). Davi também reuniu materiais para o Templo (1Cr 22.2-19; 29.1-9), organizou os funcionários e cantores do Templo (23.2-4) e deu a Salomão a planta do Templo (28.11-19).

4. *Religião sob Salomão* (c. 961-922). No início de seu reinado Salomão depôs Abiatar do cargo de sumo sacerdote e o substituiu por Zadoque (1Rs 2.26,27). Na luta pelo sucessor de Davi Abiatar apoiou Adonias (1.25), ao passo que Zadoque apoiou Salomão (vv. 38,39). A partir de então os sacerdotes de Jerusalém seriam regularmente descendentes de Zadoque (2Cr 31.10; Ez 40.46).

Salomão contratou Hirão de Tiro para supervisionar a construção do Templo de Jerusalém, e grande parte dos trabalhos mais delicados foi feito por artífices fenícios (1Rs 5.10,18; 7.13,14). Não é, portanto, de surpreender que algumas das características do Templo tenham paralelo com templos antigos na Síria, como o de Tell Tainat. Em geral a planta do Templo reproduzia a Tenda do Encontro ou Tabernáculo, mas de uma forma mais grandiosa e permanente. Para uma descrição pormenorizada, *veja* TEMPLO.

O Templo foi considerado o lugar da habitação de Deus. Na dedicação do Templo ele foi preenchido por uma nuvem que simbolizava a presença de Deus (1Rs 8.10; cp. Êx 33.9). Seu "nome", sua presença, estavam lá (Dt 12.5,11). Ao mesmo tempo, Salomão, em sua oração dedicatória, reconheceu que o céu não poderia conter Deus a

muito menos a casa que ele havia construído (1Rs 8.27). O Templo fora planejado como um local de oração (8.28-53), não apenas para os israelitas, mas também para o estrangeiro que cresse em Deus (8.41-43).

Salomão foi famoso por sua sabedoria e conhecido pelos seus muitos provérbios e canções (4.29-34). Duas coleções de provérbios são atribuídas a ele (Pv 10.1-22.16; 25.1-29.27); e tanto o Cântico dos Cânticos como Eclesiastes estão relacionados a ele. Embora muitos dos provérbios pareçam, à primeira vista, ser produzidos pelo senso comum, a sabedoria israelita tinha uma base religiosa, a de que temer a Deus é o princípio da sabedoria (Pv 9.10).

Infelizmente Salomão não seguiu a lei do rei (Dt 17.14-20) que proibia a luxúria e o possuir muitas esposas, e suas esposas estrangeiras acabaram por levá-lo à idolatria. Ele construiu santuários para os deuses de suas esposas: Astarote dos sidônios, Milcom ou Moloque dos amonitas e Quemos de Moabe (1Rs 11.1-8). Essa idolatria não apenas quebrou o primeiro mandamento, mas também produziu efeitos morais e sociais maléficos. A prostituição ritual fazia parte do culto a Astarote, e o sacrifício de crianças era feito a Moloque e a Quemos.

D. Religião em Israel do norte. 1. *Apoio profético à revolta do norte.* O profeta Aías prometeu as dez tribos do norte para Jeroboão. Essas tribos deveriam romper com a casa de Salomão porque Salomão rompeu com as leis de Deus, especificamente na adoração de outros deuses. A Jeroboão foi prometida uma dinastia duradoura no Reino do Norte, se ele obedecesse aos mandamentos de Deus (11.29-39).

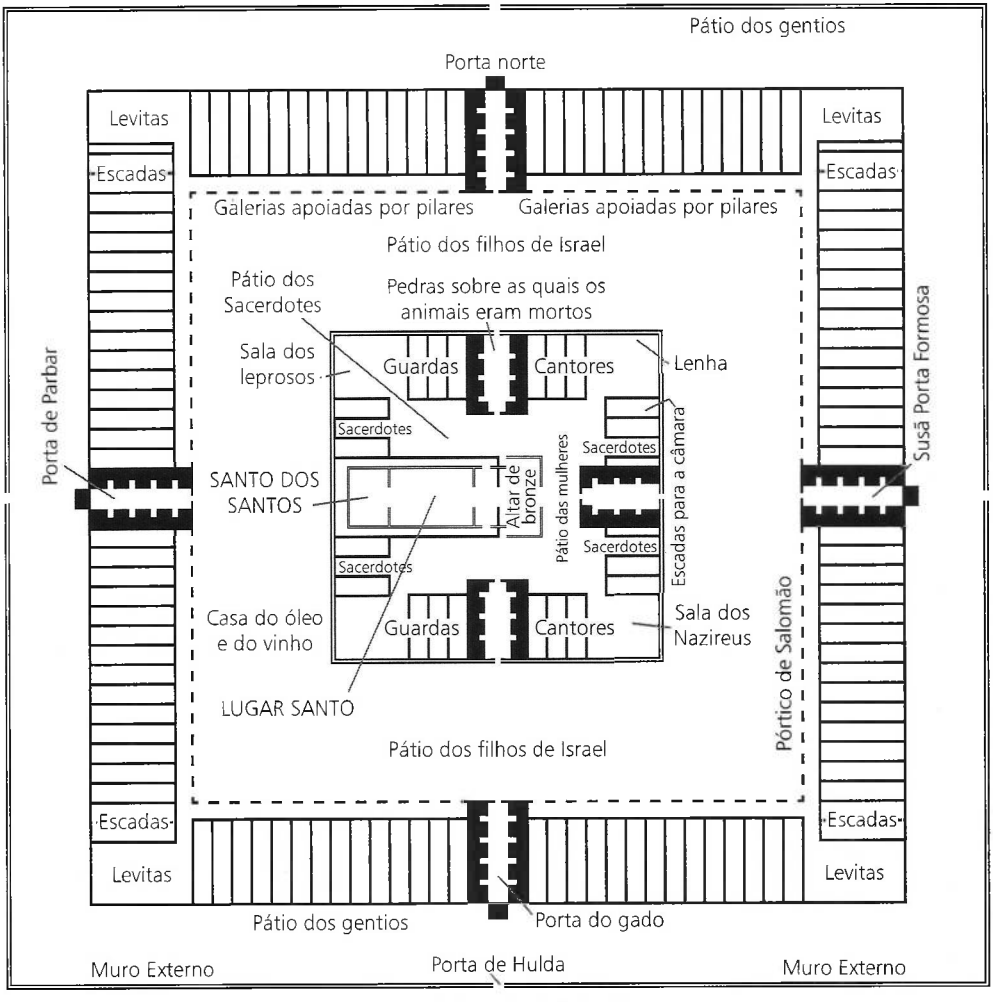
2. *Os bezerros de ouro de Jeroboão.* Infelizmente para o Yahweismo do Reino do Norte Jeroboão (c. 922-901) instituiu o culto ao bezerro de ouro em Betel e Dã (1Rs 12.26-33). Jeroboão não pretendia abandonar o Yahweismo, pois ele determinou que os bezerros representavam o Deus que havia tirado seu povo do Egito. Provavelmente se acreditava que havia uma presença invisível de Yahweh sobre os bezerros, como no Templo em Jerusalém, onde Yahweh estava presente sobre os querubins. Mas havia uma diferença nisto: os querubins eram servos de Deus e nunca foram adorados, ao passo que Jeroboão afirmava que os bezerros representavam Deus e deveriam ser adorados. Dessa forma os bezerros iam contra o mandamento que proibia a adoração de imagens (Êx 20.4-6). Além disso, o touro estava associado a outros deuses pelos egípcios e cananitas, de forma que os bezerros representavam um perigo para a exclusividade de Yahweh e facilmente levariam ao sincretismo. O propósito de Jeroboão era que Betel e Dã substituíssem Jerusalém como centro religioso para o culto coletivo de Israel do norte. Ele expulsou os sacerdotes e levitas regulares e colocou no lugar deles sacerdotes que cumprissem seu programa político-religioso (2Cr 11.13-15). Essas ações quebraram a unidade religiosa de Israel. Por todos esses fatos os profetas (1Rs 13.1-5; Os 8.5,6; 13.2) e historiadores proféticos (e.g. 2Rs 17.16) condenaram a adoração aos bezerros em Israel do norte.

3. *Elias.* Na maioria dos incidentes ocorridos durante seu ministério, Elias é o protagonista de Yahweh na luta contra Baal, o deus de Tiro, cujo culto fora introduzido pela rainha Jezabel, esposa de Acabe, rei de Israel do norte (c. 869-850).

Em Sarepta, na Fenícia, Elias milagrosamente arranjou provisões para uma viúva e curou o filho dela (1Rs 17.8-24). Essa demonstração de poder no território de Baal de Tiro em favor de uma mulher cananita indica o governo e o cuidado universal de Yahweh (cp. Lc 4.26).

No Monte Carmelo Elias representou Yahweh em uma prova final contra os sacerdotes de Baal e de sua consorte, Aserá (1Rs 18). Não houve resposta à oração dos profetas de Baal, mas em resposta à oração de Elias Yahweh enviou fogo para queimar o sacrifício. Dessa maneira o povo que ali estava reunido reconheceu que Yahweh era o Deus verdadeiro e os sacerdotes de Baal foram todos mortos. Ao mesmo tempo Yahweh demonstrou sua superioridade sobre Baal (que os cananitas acreditavam controlar o tempo) enviando chuva depois de tê-la contido durante três anos.

No Monte Horebe Deus deu a Elias uma demonstração dos meios de revelação (19.9-18). Deus mandou vento, terremoto e fogo, mostrando seu controle sobre as forças da natureza. No entanto a mensagem de Deus chegou a Elias em uma voz muito sutil, indicando que Deus se revela de maneira silenciosa. O conteúdo da mensagem divina mostra que Deus atua também na história, nesse caso pelos julgamentos sobre a casa de Acabe, por intermédio de Hazael, rei da Síria, e por meio de Jeú que assumiria a coroa em Israel. Deus cuida também da perpetuação da fé ao escolher um novo profeta (Eliseu) e ao preservar um remanescente de tamanho considerável que permaneceu fiel a Yahweh.



Planta do Templo de Salomão

Elias também condenou o rei Acabe por ter se apropriado da vinha de Nabote e tramado sua morte (cap. 21). Essa condenação corajosa demonstrava que até mesmo o rei israelita estava sujeito às leis de Deus.

A descrição da morte de Elias como uma partida em uma carruagem de fogo certamente aponta para a crença em uma vida pessoal futura, na qual os serviços terrenos são recompensados (2Rs 2.11).

4. *Eliseu.* Elias foi uma figura grandiosa e solitária, mas seu sucessor, Eliseu, trabalhou em cooperação com outros profetas. Eliseu foi ungido por Elias e recebeu seu manto como sinal de que fora dotado com poder espiritual (1Rs 19.16,19-21; 2Rs 2.9-14). Ele serviu como assistente de Elias durante os últimos anos deste profeta. Eliseu está intimamente ligado aos grupos proféticos chamados de filhos de profetas em Betel (2Rs 2.3) e em Jericó (2.15), e foi reconhecido como "mestre" do grupo de profetas em Gigal, para o qual ele realizou algumas obras milagrosas (4.42-44; 6.1-7). Quando profetizava Eliseu, às vezes, necessitava de música (3.15), da mesma maneira que outros membros dos grupos de profetas (cp. 1Sm 10.5).

Eliseu teve parte ativa nos negócios de estado. Ele enviou um jovem profeta para ungir Jeú como rei de Israel, para trazer julgamento sobre a casa de Acabe e sobre a rainha Jezabel (2Rs 9.1-11). Eliseu aconselhou muitas vezes os reis de Israel e também os auxiliou nas guerras que moveram contra os invasores sírios (6.24-7.20; 13.14-19) e, ao lado de Judá, contra Moabe (3.1-27). Eliseu também

demonstrou que Yahweh governa a história e os reis de outros países ao encorajar, por exemplo, Hazael a assumir o trono da Síria (8.7-15). Eliseu chegou até mesmo a curar o general sírio, Naamã, que tinha invadido Israel (5.1-27).

Muitos dos milagres beneficentes de Elizeu manifestaram a preocupação de Deus para com os pobres e com os doentes (4.1-37).

5. *Micaías.* Micaías foi um dos profetas consultados pelos reis Acabe de Israel e Josafá de Judá antes de sua batalha contra os sírios (1Rs 22.5-28). Zedequias, liderando quatrocentos profetas, usou chifres de ferro para simbolizar a vitória prometida sobre os sírios. Apenas Micaías avisou sobre a derrota e a morte de Acabe, apesar de saber que essa mensagem não seria bem recebida. Os acontecimentos demonstraram que Zedequias e seus quatrocentos profetas eram falsos profetas, e que Micaías tinha trazido a verdadeira palavra do Senhor.

6. *A revolta de Jeú* (c. 842-815). Como mencionado acima, Jeú foi ungido por um profeta e comissionado para executar juízo sobre a casa de Acabe (2Rs 9.1-11). Primeiro Jeú cuidou de eliminar Jezabel e seus descendentes, e até mesmo os amigos de Acabe; uma matança que mais tarde seria condenada por Oséias (Os 1.4). Por meio desses atos Jeú conquistou o apoio dos recabitas, os quais procuravam manter o meio de vida do deserto para preservar o Yahweismo puro e original (2Rs 10.15,16; cp. 1Cr 2.55; Jr 35). Então, em Samaria, Jeú reuniu os sacerdotes, profetas e adoradores de Baal no templo deste deus, e matou a todos. Apesar de Jeú ter acabado com o baalismo, ele conservou o culto aos bezerros de ouro (2Rs 10.28. 29).

7. *Amós.* Amós, embora um judeu, foi chamado para pregar a mensagem de Deus em Betel, o principal santuário de Israel do norte. Durante o reinado de Jeroboão II (c. 786-746) em Israel houve luxúria para alguns, injustiça para com os pobres e uma realização cada vez maior de festas e sacrifícios.

Amós via Deus como soberano sobre a natureza (4.6-9; 5.8) e sobre a história (2.9,10), e também como um reto Juiz sobre as nações (1.3-2.8). A primeira coisa que Deus exige do homem, de acordo com Amós, é justiça (5.24), a qual Amós muitas vezes viu negada aos pobres de Israel.

Amós criticou e reinterpretou algumas pressuposições da religião popular de Israel. Muitos israelitas pensavam que o significado de Deus ter escolhido Israel era que Deus não tinha interesse em outras nações, e que a segurança de Israel era inviolável. Contra esse chauvinismo, Amós pregou que Deus se preocupava também com os movimentos de outros povos, como os inimigos filisteus e sírios (9.7). A eleição de Israel por Deus para o privilégio religioso especial significava que o julgamento de suas iniqüidades seria mais pesado (3.1,2).

Outra pressuposição da religião popular israelita era que a realização apropriada do ritual era a principal exigência de Deus, e que os sacrifícios garantiam o favor de Deus. Amós afirmou outra coisa, que Deus odiava as ofertas feitas por aqueles que não levavam uma vida justa (5.21-25). Os centros religiosos, Betel, Gilgal e Dã, onde os ricos bebiam vinho, permitiam a prostituição e oprimiam o pobre; seriam destruídos, advertiu Amós (2.7,8; 5.5-7).

Muitos israelitas acreditavam que o Dia de Yahweh significava vitória sobre os inimigos de Israel. Contrário a isso, Amós dizia que o dia do juízo de Deus será dia de trevas sobre Israel (5.18), e Israel será levado ao exílio além de Damasco, ou seja, a Assíria (5.27).

De acordo com 9.9-15 Amós, bem como a maioria dos profetas, aguardava uma restauração e prosperidade. Alguns acreditam que essa passagem seja inconsistente com o julgamento sombrio do restante do livro. Em outras passagens pode-se vislumbrar lampejos de luz, tal como a esperança de que Deus pode ser gracioso para com um remanescente que praticar a justiça (5.15).

8. *Oséias.* Oséias profetizou não apenas durante o período de prosperidade do reinado de Jeroboão II, mas também durante o período seguinte de confusão interna e aumento da pressão externa assíria. A esposa de Oséias foi-lhe infiel e caiu em prostituição e escravidão, mas Oséias trouxe-a de volta para si por causa de seu amor incessante. Ele viu em sua experiência com sua esposa inconstante uma ilustração da experiência de Deus com o infiel Israel, que tinha quebrado os votos da aliança com Deus mediante sua entrega à idolatria e que acabaria sendo punido e finalmente recuperando à comunhão e ao favor de Deus.

De acordo com Oséias Deus exige dos homens: fidelidade (2.20; 4.1; 5.7; 14.4), amor ou bondade constante (que são uma palavra só em hebraico) (2.19; 4.1; 6.6; 12.6), e conhecimento de Deus (4.1; 5.4; 6.3). O amor é uma característica do próprio Deus, aquele que é fiel à aliança (11.1-4; 14.4).

Oséias condena a adoração a Baal (que ele chama de adultério) e também o formalismo vazio e o sincretismo dos supostos adoradores de Yahweh. Ele sustenta que os bezerros, que os israelitas adoravam, não eram Deus e eram rejeitados por Yahweh (8.5,6; 10.5; 13.2). Os vários altares dos israelitas são lugares de pecado e não de verdadeira adoração, e Yahweh não se agrada de seus sacrifícios e festas (8.11,13). Alguns israelitas observam os dias de festa de Baal e se esquecem de Yahweh (2.13). Nos santuários idólatras os homens tinham relações com a prostituição ritual, e as mulheres também cometiam adultério (4.13,14). Israel não entendia que o alimento e a riqueza vinham de Yahweh, não de Baal (2.8).

Por causa desses pecados religiosos e sociais Oséias avisa que os israelitas irão para o cativeiro no Egito e na Assíria (9.3,6; 10.6; 11.5). O rei de Samaria morrerá (10.7), e muitos de seu povo serão mortos (13.16).

Muito mais do que Amós, Oséias fala do futuro retorno de Israel para Deus (14.1,2) e para seus lares (11.10,11) e das bênçãos espirituais e físicas de Deus para Israel (14.4-7).

9. *Interpretação religiosa da queda de Samaria.* O escritor de 2 Reis 17.7-23 lista os pecados dos religiosos como a principal razão para a queda de Samaria (722) e o conseqüente cativeiro dos israelitas na Assíria. Os israelitas desprezaram os estatutos de Deus e sua aliança, e se recusaram a escutar os avisos dos profetas. Eles adoraram outros deuses, e chegaram até mesmo a sacrificar crianças. Praticaram magia e cultuaram os bezerros de ouro. Assim, provocaram a ira do Senhor, que retirou os israelitas do norte.

E. A religião no Reino do sul. Judá foi mais estável e menos aberto às influências estrangeiras do que Israel, tanto na política quanto na religião. Em Judá houve reis idólatras e infiéis, mas houve também mais reis fiéis e reformadores do que em Israel. Existiram verdadeiros profetas de Yahweh no norte, mas houve muitos mais profetas no sul, e suas mensagens foram mais completamente preservadas.

1. *Roboão* (c. 922-915). Esse rei abandonou a lei do Senhor (2Cr 12.1), e sob o seu reinado os judeus adoraram ídolos, edificaram altos e postes-ídolos nos outeiros (1Rs 14.23,24), chegaram a fazer uso da prostituição cultual masculina. Quando Sisaque do Egito invadiu a Palestina e o profeta Semaías condenou a idolatria de Judá, Roboão e os príncipes se humilharam diante do Senhor (2Cr 12.5,6).

2. *Asa* (c. 913-873). O rei Asa mandou retirar as imagens e os altares idólatras, e proibiu a prática da prostituição cúltica (2Rs 15.12; 2Cr 14.3-5). Chegou até mesmo a depor a própria mãe de sua posição de rainha mãe, devido à idolatria praticada por ela, e mandou queimar a imagem de Aserá que ela havia feito (1Rs 15.13). Encorajado pelo profeta Odede (2Cr 15.1-7), conclamou o povo a renovar a aliança com Deus, e o povo prometeu buscar a Deus de todo o seu coração (15.9-15). Asa, contudo encarcerou o vidente Hanani, que o repreendera por confiar na ajuda da Síria em vez de em Deus durante a guerra contra o Reino do Norte (16.7-10).

3. *Josafá* (c. 873-849). O bom rei Josafá também removeu os altares pagãos e obedeceu à lei de Deus (1Rs 22.46; 2Cr 17.6). Ele implementou um programa de educação religiosa popular enviando príncipes, levitas e sacerdotes com o Livro da Lei para ensinar o povo (2Cr 17.7-9). Além disso, Josafá reorganizou o sistema judicial de Judá com base no julgamento honesto e de acordo com a orientação do Senhor. Além dos juízes regionais, Josafá nomeou levitas, sacerdotes e chefes de famílias para a suprema corte em Jerusalém, para julgar casos de assassinato e conflito de leis (2Cr 19.4-11). Antes de uma batalha contra os moabitas, amonitas e edomitas, Josafá orou pedindo a ajuda de Deus, e o levita Jaaziel, sob o poder do Espírito, prometeu-lhe a vitória (cap. 20). Por outro lado, os profetas Jeú (19.1-3) e Eliezer (20.37) condenaram Josafá pela cooperação com os reis apóstatas de Israel do norte.

4. *Atalia* (c. 842-837). Visto que a rainha Atalia era, provavelmente, a filha de Jezabel, não é de surpreender que ela seguisse o exemplo de Jezabel, e tentasse promover o culto a Baal em Judá. Ela era esposa de rei Jorão. Depois que o rei morreu, ela aconselhou seu filho, o rei Acazias, a agir de maneira maldosa como a casa de Acabe (2Cr 22.3). Depois que Jeú matou Acazias, Atalia matou todos os filhos de Acazias com exceção de Joás, e tomou o poder real para si própria (2Rs 11.1-3). Ela patrocinou a construção de um templo a Baal em Jerusalém (2Rs 11.18). Para o templo de Baal Atalia levou alguns dos tesouros do Templo de Yahweh (2Cr 24.7). Por fim, ela e seu baalismo foram eliminados sob a liderança de Joiada, o sumo sacerdote de Yahweh (2Rs 11.13-20).

5. *Joás* (c. 837-800) e ***Joiada***. Depois de coroar o jovem Joás, Joiada, o sumo sacerdote, fez uma aliança com o povo para que fosse o povo do Senhor (2Rs 11.17). O povo destruiu o templo de Baal e matou seu sacerdote (11.18). O Templo de Yahweh foi reformado e sua adoração reorganizada (2Cr 24.12-14). Depois da morte de Joiada, Joás voltou-se para a idolatria e matou o filho de Joiada, Zedequias, porque este o censurara (24.17-22).

6. *Acaz* (c. 735-715). O rei Acaz se recusou a confiar no Senhor, segundo o conselho de Isaías, quando Jerusalém foi sitiada pelos exércitos de Israel e da Síria (Is 7.1-12). Em vez disso ele utilizou uma parte do tesouro do Templo do Senhor para comprar a ajuda do rei da Assíria (2Rs 16.7,8). Acaz edificou, em Jerusalém, um novo altar, copiado de um modelo assírio (16.10-13). O altar de bronze de Yahweh foi usado para adivinhações, sem dúvida feitas por meio da leitura do futuro nas entranhas de animais, como era feito na Assíria (16.14,15). De acordo com 2 Crônicas 28.24 ele fechou as portas do Templo de Yahweh, proibindo o culto regular ali realizado. Ele também sacrificou seu próprio filho, provavelmente a Moloque (2Rs 16.3), e fez imagens de Baal (2Cr 28.2). Em outras palavras, Acaz desertou do Yahweismo e adotou o politeísmo assírio e cananita.

7. *Isaías* (final do 8º séc. a.C.). Em sua visão inaugural no Templo, Isaías escutou o serafim louvando a Deus, "Santo, santo, santo" (6.3). Um dos títulos característicos dados por Isaías a Deus é "o Santo de Israel" (1.4; 5.19,24; 10.20; 12.6; 17.7; 29.19; 30.11,12,15; 31.1; 37.23). Dizer que Deus é santo significa que ele é exaltado acima de suas criaturas em poder e sabedoria e também em justiça e retidão (5.16). Somente Yahweh é Deus de todos os reinos da terra (37.16), uma afirmação clara do monoteísmo. Deus escolheu Israel para o privilégio especial de filho (1.2) ou de amado (5.1-7), mas Deus reina e julga as outras nações também (10.5-9; 13-19).

O Santo Deus exige bondade e justiça (1.17). Ele julgará os pecados sociais como o assassinato (1.15,21; 5.7), o roubo (1.23), o suborno (1.23; 5.23), a opressão do pobre (3.14,15; 10.2), a luxúria (3.16-26; 5.9; 32.9-12) e o vício da bebida (5.11,12,22; 28.7).

Deus não tolera sacrifícios, festas ou mesmo orações se tudo isso estiver ligado à iniqüidade e for feito com as mãos cheias de sangue (1.11-15). Ídolos são apenas a obra das mãos de homens, e a idolatria incorrerá no julgamento de Deus (2.8,10).

Por causa da rebeldia de Israel para com Deus (1.2; 30.1) e da injustiça para com os homens, recairá sobre Israel o julgamento (2.6-21; 5.24; 9.8-10.4), e ele irá para o exílio (5.13). Apenas um remanescente sobreviverá ao julgamento e retornará para Deus (7.3; 10.20-23).

Aos crentes fieis Isaías promete que Deus os protegerá. O infiel Acaz rejeitou essa promessa (7.1-11). Mais tarde, Ezequias creu nas palavras de Isaías e Deus destruiu o exército assírio que sitiava Jerusalém (2Rs 19).

Por ocasião de sua chamada Isaías teve a visão de Deus sentado em um trono como Rei, cuja glória cobriria toda a terra (6.1,3), e o profeta aguarda o reino messiânico, quando a glória de Deus se manifestará em todos os lugares. Será um reino de paz que terá como centro Jerusalém, e todas as nações reconhecerão a lei de Deus (2.1-4). O rei messiânico, da linhagem de Davi, reinará em paz e justiça para sempre (9.6,7). O Messias, dotado de sabedoria e poder pelo Espírito de Deus, punirá o pecador e trará justiça aos pobres. Tudo aquilo que é nocivo será transformado em bom, e a terra será cheia com o conhecimento de Deus (11.1-9).

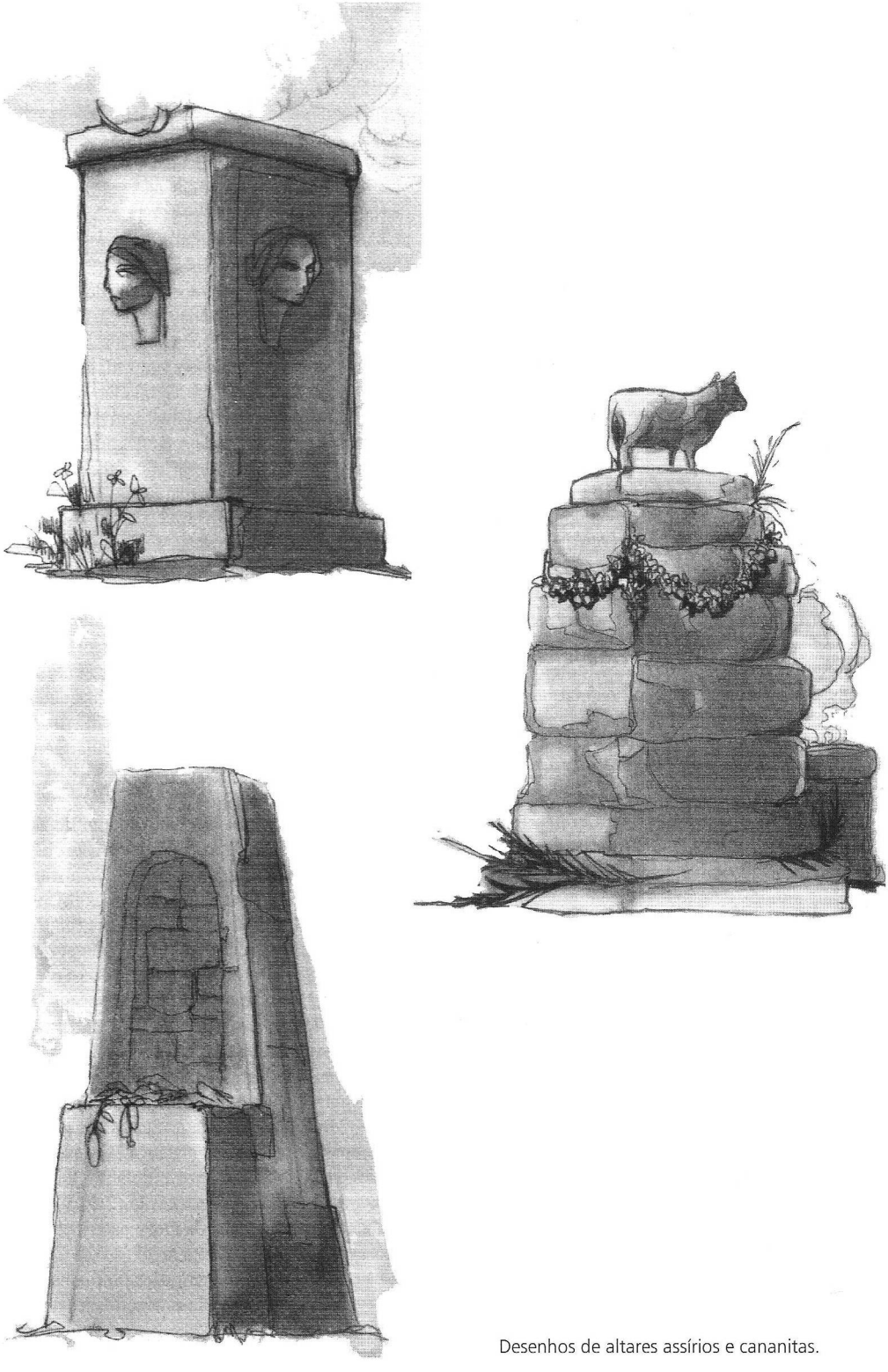
Para os mais importantes ensinos religiosos de Isaías 40-66, *veja* ISAÍAS.

8. *Miquéias* (final do 8º séc., da aldeia de Moresete). De acordo com Miquéias, as exigências fundamentais de Deus não são sacrifícios, mas sim justiça, bondade e humildade perante Deus (6.6-8).

Os pecados que Miquéias condena incluem a idolatria de Samaria (1.5-7), a opressão do pobre e do fraco pelo rico (2.1-11), a extorsão praticada pelos governantes (3.1-4), as falsas previsões de paz feitas pelos profetas para conseguir comida (3.5-8), a perversão da justiça pelos juízes para receberem suborno (3.9,10; 7.3), os ensinos dos sacerdotes por dinheiro (3.11), as falsas medidas usadas pelos mercadores (6.10,11) e o assassinato (7.2).

Por causa desses pecados, Miquéias previu a destruição de Samaria (1.7) e de Jerusalém (3.12). Os judeus irão para o exílio na Babilônia (4.10).

Miquéias aguarda o reino messiânico universal de paz (4.1-3 igual a Is 2.2-4). Mas ele retrata o Messias de Belém (cidade de Davi), não como um rei (como o fizera Isaías), mas como um pastor de seu povo (5.2-4). Ele também se refere a Deus com a mesma imagem do pastor (7.4), e acredita que Deus demonstrará seu amor incondicional e sua compaixão para com o remanescente de Israel (7.18,19).



Desenhos de altares assírios e cananitas.

9. *Ezequias* (c. 715-687). Esse rei reformador destruiu os santuários e as imagens idólatras, e também a serpente de bronze que Moisés havia feito no deserto (Nm 21.9), a qual havia se tornado um objeto de reverência supersticiosa (2Rs 18.4-6). Ele abriu as portas do Templo de Yahweh que Acaz havia fechado, e ordenou que o Templo fosse purificado e reconsagrado (2Cr 29.3-36). A Páscoa foi observada com grande celebração e muitos, tanto de Israel quanto de Judá, foram para Jerusalém participar (30.1-22). Por meio do profeta Isaías Deus assegurou a Ezequias que os assírios não tomariam Jerusalém (2Rs 19.6,7,20-36) e que ele, Ezequias, se recuperaria da enfermidade (2Rs 20.1-11). Isaías também recriminou Ezequias por exibir jactanciosamente seus tesouros para o embaixador babilônico, e o advertiu de que esses tesouros mais tarde seriam levados como espólio de guerra para a Babilônia (20.12-19).

10. *Manassés* (c. 687-642). As várias idolatrias de Manassés, mesmo as praticadas no átrio do Templo de Yahweh, estão relacionadas em 2 Reis 21.2-9 (cp. 23.26,27). Depois que ele foi aprisionado pelos assírios, por ter se rebelado, voltou-se para o Deus de seus pais. Manassés então retomou a seu trono, retirou os ídolos que havia feito e serviu ao Senhor até o final de sua vida (2Cr 33.11-16).

11. *Josias* (c. 640-609). A destruição da idolatria promovida por esse bom rei foi mais completa do que todas as anteriores (2Rs 23.4-14; 2Cr 34.3-7). A abolição dos altares locais, que eram pagãos ou sincréticos, estendeu-se não apenas a todo Judá, mas também ao norte de Israel, e incluiu o altar do bezerro de ouro em Betel (2Rs 23.15-20; 2Cr 34.5,6). Josias, além disso, removeu ou mandou matar os sacerdotes idólatras (2Rs 23.5,20).

Quando o Templo foi purificado o Livro da Lei foi encontrado e levado até Josias. Muitos estudiosos acreditam que esse livro era alguma forma de Deuteronômio, porque a reforma de Josias centralizou o culto público em Jerusalém. Josias ficou bastante preocupado quando ouviu as ameaças de punição anunciadas nesse livro (talvez Dt 28), se Israel desobedecesse a lei de Deus (2Rs 22.9-13). A profetiza Hulda explicou que o julgamento anunciado viria, mas não na época de Josias, por causa de sua piedade (22.14-20). Josias então fez uma aliança com o Senhor para observar os mandamentos de Deus como encontrados no Livro da Lei (2Cr 34.31,32). Da mesma forma que Ezequias, Josias celebrou uma Páscoa memorável em Jerusalém, na qual não apenas judeus, mas também israelitas do norte participaram (35.1-19).

12. *Sofonias* (no começo do reinado de Josias). Esse profeta condenou as idolatrias de Judá (1.4,5), a luxúria dos oficiais (1.8), a acumulação de riquezas pelos mercadores (1.11,13), a ganância dos juízes (3.3), a infidelidade dos profetas (3.4) e a deturpação da lei pelos sacerdotes (3.4).

Por causa desses pecados um dia de ira chegaria sobre Judá e sobre todas as nações (1.14-18; 2.4-15). Daqueles que escaparem a essa ira Deus exigirá obediência, retidão e humildade (2.3).

Sofonias também previu um dia de alegria, quando o remanescente de Israel será purificado de seus pecados e libertos de seus temores. Todas as nações se unirão para adorar ao Senhor (3.9-20).

13. *Naum* (pouco antes de 612 a.C.). O principal ensino religioso de Naum é que, embora Deus seja lento para irar-se, ele finalmente julga as nações por meio dos eventos da história, nesse caso, a destruição de Nínive em 612. Nínive era a capital dos assírios, os quais aterrorizaram e saquearam o Oriente Próximo por duzentos anos. O anverso da mensagem é que, pela queda da Assíria, Deus estava trazendo paz e liberdade às terras oprimidas pela Assíria, particularmente a Judá (1.15).

14. *Habacuque* (pouco depois de 605). Esse livro trata com profundidade o problema religioso da teodicéia, a justificação da justiça de Deus. O profeta pergunta porquê Deus permite a violência, a ostentação da lei e a injustiça em Judá. A resposta de Deus é que ele pune Judá por meio da conquista caldéia (1.2-11). Isso deixa o profeta com um problema mais difícil: o de porquê Deus permite a violência e os pecados dos caldeus, que são piores que os de Judá. A resposta de Deus tem duas partes. Os justos sobreviverão pela fé em Deus e pela fidelidade a Deus (2.4; cp. Rm 1.17; Gl 3.11; Hb 10.38,39). Quanto aos caldeus, seu orgulho, suas pilhagens, sua matança e destruição de cidades e regiões rurais, e sua idolatria, tudo isso os levará à inevitável condenação (2.5-19). Com base nos atos poderosos de Deus na criação e na história (o êxodo), o profeta revela sua fé jubilosa em Deus, independentemente dos problemas físicos imediatos (3.2-19). Ele está confiante de que, no fim, a terra será cheia com o conhecimento da glória de Deus (2.14).

15. *Jeremias* (final do 7º séc. e começo do 6º séc., de uma família sacerdotal de Anatote). Jeremias revela sua experiência religiosa pessoal mais do que qualquer outro profeta. Quando de sua chamada Jeremias objeta que era muito jovem para ser profeta, mas Deus insiste e promete estar com ele no ministério de arrancar e plantar (1.4-10). Mais tarde, Jeremias faz muitas queixas, como que Deus o havia enganado, que todos escarneciam dele, que ele lamentava o dia em que nascera (11.18-23; 12.1-6; 15.10-12,15-18; 17.12-18; 18.18-23; 20.17,18). Em resposta a essas queixas Deus promete torná-lo tão forte quanto um muro de bronze (15.19-21).

Entre as figuras usadas por Jeremias para descrever Deus estão: o manancial de águas vivas (2.13); Deus é o oleiro e Israel o barro (18.1-12), a nação de Israel é a noiva e Deus, o noivo (2.2) e o pai da nação (3.19).

Como os outros profetas Jeremias condena o pecado da idolatria (2.11,13; 7.18; 32.29,34,35) e da desobediência as normas éticas da aliança (7.9). Mais do qualquer outro profeta Jeremias traça a origem do pecado até sua fonte, no coração maligno, nos maus pensamentos (3.17; 4.14; 5.23; 11.8; 13.10; 17.1,9; 18.12; 23.17).

A cura do pecado de Israel está no arrependimento e no lavar o coração (4.14). Nenhum profeta chama o povo para que volte para Deus com mais insistência do que Jeremias (3.12-14; 4.1-4; 18.11). Parece que Jeremias apoiou as reformas de Josias, que pretendiam uma volta à lei de Deus (22.15,16); porém mais tarde Jeremias se convenceu de que o povo não se arrependeria, da mesma forma que um leopardo não trocaria suas manchas (13.23).

Por causa dos pecados de Israel e pela falta de arrependimento, Deus enviou e enviará julgamentos sobre o povo. Em 14.1-6,12 uma seca e uma escassez de alimentos em Judá são descritas como fazendo parte desse julgamento de Deus. Jerusalém será sitiada por um inimigo (1.13-16; 4.11-22), o qual, no capítulo 25, é identificado como Nabucodonosor, rei da Babilônia, que é servo de Deus para a punição de Judá. Toda a terra de Israel se tornará em ruína, e Judá e as outras nações servirão ao rei da Babilônia durante um período.

Ao prever a captura e o cativeiro de seu povo Jeremias entrou em conflito com os falsos profetas, que prometiam paz quando esta não era possível moral ou politicamente (6.13-15; 8.10-12). Esses profetas anunciavam mentiras, e suas profecias eram elaboradas em suas próprias mentes, não vinham de Deus (14.14-18; 23.9-40; 27; 28). Os acontecimentos provaram que Jeremias estava certo e que aqueles profetas estavam errados.

Jeremias critica a confiança nas formas exteriores da religião de Israel, e o dar a algumas dessas formas um significado moral. O povo pensava que o Templo de Deus era inviolável e que Jerusalém estava salva por causa do Templo. Mas Jeremias mostra que um santuário nacional anterior, em Silo, foi destruído por causa dos pecados do povo (7.4,10,12,14; 26.6,9,12). O povo acreditava que a realização dos sacrifícios garantia, por si só, o favor divino. Jeremias sustenta que a obediência, não o sacrifício, é a principal exigência de Deus (7.21-23), e que o sacrifício misturado com feitos vis não salva ninguém do julgamento (11.15; 14.12). Jeremias interpreta o sinal da aliança, a circuncisão, como um símbolo de purificação do pecado (4.4,14; 9.26) e de obediência (6.10). Quando a Arca (3.16) se for (como durante o exílio) a realidade espiritual da presença de Deus permanecerá (3.17).

Jeremias preve que Israel retornará à Palestina depois do exílio (30.17-22; 32.9-44; 33.9-12). Essa volta não será apenas geográfica, mas também uma volta espiritual para Deus em penitência (31.16-20).

Por fim Jeremias preve uma nova aliança entre Deus e seu povo (31.31-34). Então, a Lei de Deus será interior, escrita nos corações. O conhecer a Deus será universal. O perdão dos pecados será completo. O governo do Messias da linhagem de Davi será caracterizado por justiça, retidão, salvação e segurança (23.5,6; 30.9,21; 33.15,16). Um de seus títulos será: "Senhor, Justiça Nossa", indicando que Deus é a origem da salvação (23.6). Não apenas Judá e Israel, mas também todas as nações, se juntarão em adoração ao Senhor (3.17,18).

16. *Jeoaquim* (609-598). Esse rei perseguiu os verdadeiros profetas e rejeitou suas mensagens. Ele matou o profeta Urias porque este o havia alertado do julgamento vindouro sobre Judá (Jr 26.20-23). O manuscrito de Jeremias que denunciava os pecados de Judá e conclamava ao arrependimento foi rasgado e queimado por Jeoaquim, que em vão tentou prender o profeta (36.20-26).

17. *Zedequias* (597-587) ***e a interpretação religiosa da queda de Jerusalém.*** Ezequiel 5-11 descreve a idolatria e a degeneração moral de Jerusalém durante o reinado de Zedequias. Este rei escutou o aviso de Jeremias, mas

por causa da pressão popular ele não pôde se render voluntariamente à Babilônia, como Jeremias aconselhara (Jr 26.12-15; 38.14-28). Jeremias condenou Zedequias por que este fez uma aliança com o povo para libertar os escravos hebreus (cp. Êx 21.2; Dt 15.12), mas não levou adiante essa promessa, falhando assim no que prometera diante de Deus (Jr 34.8-22). Zedequias também foi condenado por rebelar-se e assim quebrar a aliança que havia feito em nome de Deus de manter-se vassalo do rei da Babilônia (2Cr 36.13; Ez 17.13-19). De acordo com 2 Crônicas 36.13-16 Zedequias não conseguiu se voltar para Deus, a idolatria do povo e até mesmo dos sacerdotes, e sua rejeição aos avisos dos profetas representam as razões teológicas para a destruição de Jerusalém e para o cativeiro de Judá.

II. Principais crenças religiosas de Israel

A. Sobre Deus e seus relacionamentos. 1. *Revelação.* O Deus de Israel era um Deus dinâmico e articulado, que fala aos homens e se manifesta a eles de muitas formas diferentes. Deus mostra seu poder e sabedoria em geral por meio da natureza, a qual é criação sua, e por meio de seus feitos na história. Na natureza os céus proclamam a glória de Deus (Sl 19.1). Depois de descrever os ventos e a chuva, as plantas e os animais, o salmista exclama: "Que variedade, Senhor, nas tuas obras! Todas com sabedoria as fizeste" (104.24). Na história, Deus mostra o controle que tem sobre os homens, sobre as nações e sobre os eventos; por exemplo, ao libertar Israel do Egito, ao salvar Jerusalém dos assírios na época de Ezequias e a destruição punitiva Jerusalém pelos caldeus na época de Zedequias.

Deus aparece, às vezes, em forma visível em revelações especiais, as teofanias. Por exemplo, ele apareceu a Abraão na forma humana, recebeu sua hospitalidade e conversou com ele (Gn 18). Às vezes, Deus aparece, por exemplo a Moisés (Êx 3.2), como "o Anjo do Senhor" que se identifica como Deus (v. 6). Uma manifestação mais vaga de Deus é a sua "glória", representada pelo fogo no Sinai (Êx 24.16,17).

Deus, às vezes, revela sua vontade ou o futuro por meio de sonhos ou visões. Os sonhadores são reconhecidos na lei como portadores de mensagens de Deus (Dt 13.1-5), e Salomão recebeu a promessa de Deus de sabedoria em um sonho (1Rs 3.5). Uma visão é uma espécie de olhar sobrenatural, como quando Isaías teve a visão do Senhor no Templo (Is 6).

Os israelitas também acreditavam que Deus revelava sua vontade por meio do Urim e do Tumim, pequenos objetos que eram guardados no peitoral do éfode do sumo sacerdote (Êx 28.30). As sortes sagradas eram usadas para se decidir entre as alternativas que se apresentavam (1Sm 14.41). Com a ascensão do profetismo pessoal em Israel, o Urim e o Tumim que eram mais mecânicos, passaram a ser menos utilizados.

Às vezes a revelação divina era proferida em palavras como no Decálogo (Êx 20.1). Diz-se que Moisés escreveu as palavras de Deus (24.3,4).

O mais notável em Israel era a inspiração, uma revelação interior e pessoal feita para e pelos profetas. O profeta era o mensageiro de Deus, o porta-voz de Deus (Jr 15.19). Dessa forma, o profeta poderia dizer: "Assim diz o Senhor" (e.g. Am 1.3 e em várias outras passagens). Havia profetas, por exemplo, na antiga Biblos e em Mari; mas a função deles era dar avisos em determinadas situações. A profundidade e o alcance do ensino teológico e ético dos profetas de Israel não encontraram rival no antigo Oriente Próximo.

2. *As atividades de Deus.* Muitas das afirmações de Deus a respeito de si mesmo (e.g. Js 24.2-13), e muitas das profissões de fé de Israel (e.g. Dt 26.5-15) lidam principalmente com os atos de Deus.

a. *Poderoso libertador.* Na introdução ao Decálogo Deus diz "Eu sou o Senhor, teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão" (Êx 20.2). Deus também é aquele que liberta os crentes das mãos dos inimigos, como no caso de Davi (Sl 18), e da doença, como no caso de Ezequias (2Rs 20.1-11).

b. *Criador.* o Decálogo afirma que Deus criou os céus, a terra, o mar e tudo o que neles há (Êx 20.11). Deus criou por sua palavra (Gn 1.3 e muitas outras vezes), por seu espírito (Sl 104.30) e pela sabedoria (Pv 8.22-31). A nova vida depende da contínua atividade criadora de Deus (Sl 104.30).

c. *Provedor.* Os israelitas ao oferecerem os primeiros frutos da colheita anual reconheciam que foi Deus quem, em última instância, a proporcionou (Dt 26.10). Deus também atende a necessidades especiais; por exemplo, ao fornecer a água, o maná e as codornas para os israelitas no deserto.

d. *Senhor e governador.* Deus controla as forças da natureza, como as pragas do Egito. Ele diri-

ge a vida das pessoas; por exemplo, encarregando Moisés de libertar os israelitas do cativeiro no Egito (Êx 3; 4). Ele controla as nações, trazendo os israelitas do Egito e os filisteus de Caftor (Am 9.7). O reinado de Deus é sobre todos (Sl 103.19).

e. *Juiz justo*. O Decálogo menciona a atividade de Deus em punir a iniqüidade (Êx 20.5). Ele castiga pessoas como Saul e Davi. Os profetas, muitas vezes, retratam Deus como um juiz sobre Israel (Is 1; Jr 2; Mq 6). No final Deus julgará todas as nações (Sl 96; Is 24.1,6,16-23).

3. *Qualidades de Deus.* a. *Poder*. O poder de Deus sobre a natureza e sobre os homens pode ser visto em atos como a criação, o dilúvio, a travessia do Mar Vermelho e o fornecimento de água e maná para os israelitas no deserto. As forças comuns da natureza, como o vento e a chuva, também são manifestações do seu poder (Sl 104). Assim, o poder divino é utilizado moralmente, algumas vezes na provisão das necessidades dos homens, às vezes para salvar o justo, outras vezes para julgar o ímpio.

b. *Conhecimento*. Deus conhece as ações e até mesmo os pensamentos de cada indivíduo (Sl 139.1-6). Uma vez que Deus conhece o futuro, ele pode dizer a seus profetas as coisas que virão (1Sm 10.2-6; 2Rs 19.7,32-34). "O seu entendimento não se pode medir ARA [ARC: "o seu entendimento é infinito"]" (Sl 147.5).

c. *Onipresença*. Deus age em todas as partes por meio de seu Espírito (Sl 139.7). Ele é um Deus que está sempre por perto, preenchendo céu e terra (Jr 23.23,24). Porque Deus está em todas as partes nenhuma imagem pode, de maneira adequada, representá-lo ou situá-lo.

d. *Eternidade*. "De eternidade a eternidade, tu és Deus" (Sl 90.2). "Tu, porém, Senhor, permaneces para sempre" (102.12).

e. *Atributos morais*. Uma lista dos atributos morais que revela seu "nome" ou personalidade é encontrada em Êxodo 34.6,7: compassivo, clemente e longânimo e grande em misericórdia e fidelidade, que perdoa a iniqüidade ainda que não inocente o culpado. É importante notar que esta lista ressalta mais a bondade do que a ira de Deus.

f. *Santidade*. A santidade de Deus é sua "diversidade e perfeição, quando comparado a todas as coisas criadas" (Eichrodt, I, pág. 273). A santidade expressa a incrível superioridade de Deus, não apenas em poder mas também em bondade (Lv 19.2; Is 5.16; 6.1-5).

4. *Natureza de Deus.* A religião israelita está mais preocupada com as ações e caráter de Deus do que com sua essência, a qual continua sendo um mistério. Dois aspectos da natureza de Deus transparecem em suas revelações para Israel:

a. *Deus é pessoal*. Ele planeja, ama, odeia e age. Ele fala, escuta e vê. Ele vive (Dt 5.26). Yahweh, nesse sentido, difere dos deuses pagãos, os quais muitas vezes são personificações das forças da natureza. Costuma-se afirmar que o Deus de Israel era antropomórfico, como o homem. Em termos israelitas essa semelhança é expressa por uma comparação inversa: não é Deus que é antropomórfico, mas o homem que é teomórfico, semelhante a Deus em personalidade.

b. *Deus é um*. Nesse sentido a religião de Israel também difere do politeísmo de seus vizinhos. A singularidade de Yahweh, tomada em conjunção com suas ações como criador e rei de todas as coisas, certamente implica em monoteísmo, o que torna-se explícito em Amós e Isaías. Se Yahweh é o único Deus verdadeiro, ele só pode ser ciumento em relação à adoração de ídolos, que não são deuses de verdade. Finalmente, embora Deus seja um, algumas referências no AT a seu Espírito, sua palavra, sua sabedoria e ao anjo do Senhor sugerem uma complexidade na unidade divina.

5. *Deus e o mundo.* Deus criou os céus e a terra e tudo o que neles existe (Gn 1). Ele também controla o mundo e sustenta suas criaturas e os processos contínuos (Gn 8.12; Jó 38-41; Sl 74.16,17; 104). No reino messiânico a paz será estabelecida entre os animais assim como entre os homens (Is 11.6-9).

6. *Deus e os anjos.* Deus envia criaturas sobre-humanas denominadas anjos como seus mensageiros para estimular e proteger os justos (Js 5.13-15; Sl 34.7), ou para destruir o pecador (2Sm 24.16; 2Rs 19.35). Os anjos também ofertam louvor a Deus (Sl 148.2). Os ministros de Deus, chamados de querubins (Gn 3.24) e serafins (Is 6.2,3) foram mais tarde classificados como anjos.

7. *Deus e Satanás.* No prólogo do lLivro de Jó (cuja data de origem e composição são incertas),

Satanás, o acusador de Jó e causa de seus problemas, age apenas com a permissão de Deus. No final Deus transforma a maldade de Satanás em bem-aventurança para Jó. Duas figuras anteriores ao exílio são identificadas com Satanás: a serpente da tentação no jardim do Éden (Gn 3) e a Estrela da Manhã que caiu do céu (Is 14.12). A doutrina de Satanás foi melhor desenvolvida na época posterior ao exílio. *Veja* SATANÁS.

8. *Deus e o homem.* Deus fez o homem e a mulher à sua imagem. Um dos aspectos da semelhança do homem com Deus é o fato de Deus ter dado ao homem a domínio sobre a terra e suas criaturas (Gn 1.27,28). O homem foi feito para obedecer, adorar e amar a Deus (Dt 6.4,5). O homem se rebelou contra Deus (Gn 3), mas se alguém confessar seus pecados e se arrepender de coração, Deus o perdoará (Sl 32; 51).

9. Deus* e o *sofrimento. Uma resposta ao problema do sofrimento é que o sofrimento é a punição de Deus pelo pecado. Gênesis 3.15-19 de fato ensina que o sofrimento entra na vida do homem por causa do pecado. Muitas vezes determinado sofrimento está relacionado a determinado pecado (Dt 28; Jz 2.11-15; 2Sm 12.14-18; Os 8.7). Alguns, como os três amigos de Jó, deduziram erroneamente que todo sofrimento é uma punição a pecados específicos (Jó 4.7-9; 8.4-6; 22.21-29), mas essa dedução é rejeitada pelo próprio Deus (42.8). Uma outra explicação para o sofrimento é dada no prólogo de Jó (1; 2): que algumas vezes Deus permite o sofrimento como um meio pelo qual um crente pode dar testemunho de fé desinteressada perante o mundo. Um outro ponto de vista acerca do sofrimento é que Deus o utiliza para humilhar nosso orgulho e ensinar-nos que necessitamos dele. Esse aspecto disciplinar é apresentado a Jó por Eliú (32-37). Outra atitude em relação ao sofrimento é admitir que não podemos entender todas as razões para o sofrimento e confiar em que Deus, o sábio e o bom, está fazendo o que é certo (42.1-6).

10. *Deus e Israel.* A escolha de Israel por Deus tem origem no chamado e na promessa de bênção feita por ele ao ancestral de Israel, Abraão. Deus deu privilégios especiais a Israel durante o êxodo, a aliança no Sinai de ser seu Deus, a lei e a conquista da terra de Canaã. O cuidado especial de Deus para com Israel também está nos avisos e instruções dos profetas. Os profetas interpretaram o exílio como uma punição pelos pecados de Israel, mas também prometeram que um remanescente iria voltar.

11. *Deus e as nações.* Deus criou Adão, do qual descendem todas as nações. Deus prometeu que por meio dos descendentes de Abraão todas as nações seriam abençoadas. Deus zela pela história das nações: por exemplo, ao retirar os filisteus de Caftor e os siros de Quir (Am 9.7). Deus julga as nações por seus pecados (Am 1.1-2.3; Is 13-19), mas ele também usa a Assíria (Is 10.5) e a Babilônia (Jr 25.9) como instrumentos para disciplinar outras nações, inclusive Israel. Finalmente, todas as nações tomarão parte na adoração ao Senhor e nas bênçãos universais do reino messiânico de paz (Is 2.2-4; Jr 3.17; 16.19; Sf 3.9,10).

B. Sobre as obrigações de Israel para com Deus. 1. *Obediência à lei e sabedoria.* A lei, já delineada acima (I. A. 3. b) e a sabedoria dos Provérbios vieram de Deus. Enquanto a lei está relacionada, sobretudo, com questões religiosas e civis, os Provérbios dizem respeito a questões pessoais, como as relações familiares, amizade, honestidade, diligência, castidade e sobriedade. O temor e o amor a Deus, o amor e a justiça para com o próximo são os princípios fundamentais tanto da lei quanto da sabedoria (Dt 6.4; Lv 19.18; Pv 1.7).

2. *Adoração.* Os rituais, o local e o sacerdócio pessoal da adoração sacrificial conforme se encontra em Êxodo e Levítico foram esboçados acima (I. A. 3. b. 2). Os sacrifícios possuem o valor de ensinar a necessidade da confissão, da expiação, do perdão, da dedicação e da comunhão com Deus. Os profetas ressaltam a obediência (1Sm 15.22) e o amor incondicional (Os 6.6) como requisitos mais importantes que os sacrifícios. De acordo com o Salmo 51.17 o sacrifício que Deus mais deseja de um pecador é um coração contrito.

Para se entender o significado da adoração israelita deve-se ir aos Salmos, o livro de hinos e orações de Israel. O nome hebraico desse livro é תהלים, que significa "louvores", e nos Salmos Deus é louvado por sua grandeza e por sua graça (116-118; 146-150), por suas obras na natureza (19; 104) e na história (105; 106), por sua palavra (19; 119) e pelo seu perdão (32). Os salmistas oram por perdão (6; 25; 32; 38; 51; 130; 143), por saúde (88) e para se verem livres de inimigos (35; 69; 109). Muitos dos Salmos expressam alegria no culto: "Alegrei-me quando me disseram: Vamos à Casa do Senhor." (122.1).

C. Sobre o futuro. 1. *A vida futura.* Existem certas indicações de que Israel acreditava em uma existência pessoal e consciente do espírito

do homem após a morte. O enterro de um corpo era considerado muito importante (Gn 23; 2Sm 21.13,14). O morto é, às vezes, descrito como alguém que está se reunindo a seus pais (Gn 25.8). O fato de a necromancia ser proibida (Lv 20.27) indica que se acreditava que os espíritos dos mortos tinham uma existência consciente. O lugar dos espíritos dos mortos era o Seol, nas profundezas da terra (Dt 32.22), lugar este que, às vezes, é retratado como sombrio (Jó 10.21,22). Por outro lado, existe a implicação de que a vida futura encerre uma recompensa, por exemplo para Enoque (Gn 5.24) e para Elias (2Rs 2.11). Por fim, algumas passagens nos Salmos indicam uma vida futura venturosa na presença de Deus (16.10,11; 49.15; 73.24).

2. *O julgamento.* A época do juízo final é chamada de "o dia do Senhor" ou de simplesmente "o Dia". Todos os povos serão submetidos a esse julgamento, e os inimigos de Deus serão destruídos (Is 13.9-16; 24.21,22; Sf 1.14-18; 3.8).

3. *O reino messiânico.* O reino final de Deus será caracterizado pela paz (Is 2.4). Todas as coisas nocivas da natureza serão transformadas em coisas boas (Is 11.6-9). A morte e o sofrimento não mais existirão (Is 25.8). O reino será inaugurado por uma grande festa (Is 25.6). Israel e todas as nações estarão juntos na adoração ao Senhor e na obediência a sua lei (Is 2.2,3). O rei da linhagem de Davi será dotado pelo Espírito com sabedoria e poder. Ele reinará com justiça e retidão para todo o sempre (Is 9.5,6; 11.1-5). Seu nome, suas qualidades, serão "Maravilhoso Conselheiro, Deus Forte, Pai da Eternidade, Príncipe da Paz" (Is 9.6).

III. Conclusão: O permanente e o transitório na religião de Israel.

Alguns aspectos da religião de Israel são de validade permanente para os cristãos. Em primeiro lugar está o ensino do AT sobre Deus, de que ele é um, pessoal, bom e justo, que ele criou o mundo e governa sobre ele, dirige a história humana e responde as orações. Outro desses aspectos é a crença israelita sobre o homem, de que ele foi criado à imagem e semelhança de Deus, que ele é um pecador e que ele pode ser perdoado e transformado pela graça de Deus. A lei moral é o melhor guia para satisfazer a vida pessoal e social. A esperança do israelita, assim como do cristão, é que o reino de Deus virá. As crenças mencionadas acima são aceitas pelo NT e são fundamentais para seu entendimento.

De um ponto de vista cristão, alguns aspectos temporários da religião israelita foram abolidos ou realizados no NT. Os reiterados sacrifícios de animais se cumpriram no sacrifício de Cristo. O nacionalismo, às vezes egoístico, de Israel deu lugar à convicção de que o judeu e o gentio podem estar unidos em Cristo. A preocupação do AT com a pureza cerimonial foi substituída no NT pela ênfase na pureza moral. A distinção entre alimentos puros e imundos, que separava os israelitas dos gentios, não é mais apropriada à comunhão internacional da igreja. A antiga aliança com sua lei escrita sobre pedra foi substituída por uma nova aliança cuja lei de amor está escrita nos corações. A obscuridade de conceitos do AT a respeito da imortalidade foi iluminada pela ressurreição de Cristo. A esperança israelita na vinda do Messias tornou-se realidade com a vinda de Jesus, o Emanuel, o "Deus conosco" (Mt 1.23).

A promessa profética do derramamento do Espírito de Deus (Jl 2.28,29) realizou-se no Pentecostes (At 2) e na contínua experiência do povo de Deus na igreja.

BIBLIOGRAFIA. G. E. Wright, *The Old Testament against Its Environment* (1950); J. Muilenberg, "The History of the Religion of Israel", IB, I (1952), 292-348; G. E. Wright, "The Faith of Israel", IB, I (1952), 349-389; G. F. Wright, *God Who Acts* (1952); W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 3 ed. (1953); H. H. Rowley, *The Faith of Israel* (1956); W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 2 ed. rev. (1957); B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament* (1957); E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, tr. A. W. Heathcote, P. J. Allcock (1958); T. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, tr. S. Neuijen (1958); Y. Kaufmann, *The Religion of Israel from Its Beginnings to the Babylonian Exile*, tr. M. Greenberg (1960); W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, tr. J. A. Baker, I (1961), II (1967); R. de Vaux, *Ancient Israel, Its Life and Institutions*, tr. J. McHugh (1961); G. von Rad, *Old Testament Theology*, tr. D. M. G. Stalker, I (1962), II (1965); H. J. Kraus, *Worship in Israel*, tr. C. Buswell (1966); H. Ringgren, *Israelite Religion*, tr. D. E. Green (1966); H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel* (1967); T. C. Vriezen, *The Religion of Ancient Israel*, tr. H. Hoskins (1967); W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (1968); J. N. Schofield, *Law, Prophets, and Writings, The Religion of the Books of the Old Testament* (1969); G. E. Wright, *The Old Testament and Theology* (1969).

J. Alexander Thompson

ISRAELITA. Pertencente às tribos de Israel.

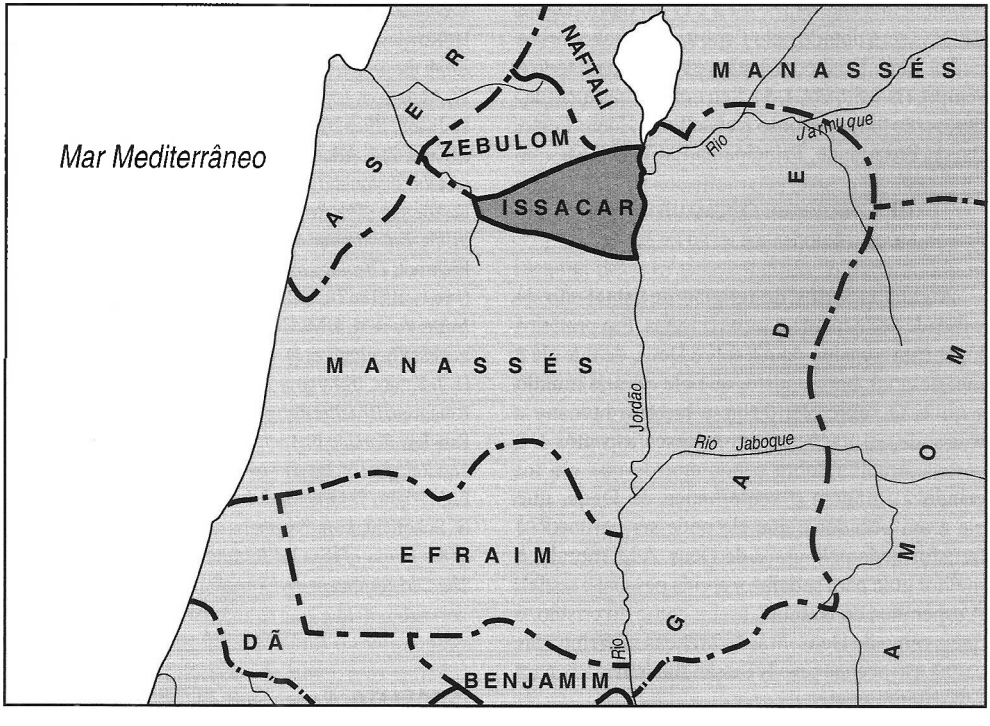
ISSACAR (יִשָּׂשכָר; Ἰσαχάρ). O significado é incerto e o que se sabe a respeito dessa tribo é escasso. 1. O nono filho de Jacó e quinto de Lia (Gn 30.18. 35.23). Issacar teve quatro filhos e, na companhia deles, foi para o Egito com Jacó (Gn 46.13; Êx 1.3). Praticamente nada foi preservado da história pessoal desse patriarca além da participação que teve nas ações comuns dos filhos de Jacó. Issacar morreu no Egito e foi enterrado ali; seus descendentes formaram uma tribo que consistiu principalmente de cinco grandes famílias tribais (Nm 26.23,24).

No Sinai o número de homens que podiam ir à guerra, ou seja, com mais de vinte anos, da tribo de Issacar era de 54.400 (1.29); no final da marcha pelo deserto o número havia aumentado para 64.300 (26.25). O lugar de Issacar na marcha pelo deserto era com o estandarte da tribo de Judá (juntamente com Zebulom) do lado leste do Tabernáculo (2.5); esse grupo constituía a vanguarda do exército (10.14ss.). Igal, filho de José, foi o representante de Issacar para espionar a terra de Canaã (13.7).

Embora várias cidades sejam mencionadas em Josué 19.17-23 como pertencendo a Issacar, a localização da maioria delas é incerta. Na estranha cerimônia descrita em Deuteronômio 27.11ss., foi a tribo de Issacar, juntamente com várias outras, que permaneceram sobre o Monte Gerizim "para abençoarem o povo" (Dt 27.12). O território de Issacar ficava ao sul de Zebulom e Naftali, e ao norte de Manassés. A leste estava limitado pelo Jordão. Se alguma vez chegou a alcançar o mar é algo que não se sabe (Dt 33.18,19); era provavelmente uma tribo interiorana. Suas posses abrangiam a planície muito fértil de Esdraleom, mas a maior parte dela permaneceu território cananita.

Tola, um juiz, era da tribo de Issacar (Jz 10.10), assim como o foram também dois reis, Baasa e seu filho (1Rs 15.27). Débora e Baraque pertenciam a Issacar; e na canção de Débora (Jz 5.15), a tribo é mencionada como tendo tomado parte na batalha contra Sísera. A batalha se deu na planície de Issacar e a vitória assegurou às tribos israelitas livre passagem entre a região montanhosa de Efraim e a Galiléia.

Na época de Davi a tribo de Issacar contava com 87 mil homens (1Cr 7.5). Sobre os duzentos "chefes" de Issacar que foram até Davi em Hebrom, é dito que eram "conhecedores da época, para saberem o que Israel deveria fazer" (1Cr 12.32). Quando Salomão organizou os distritos administrativos, o território de Issacar formou uma província independente (1Rs 4.17)



Na organização apresentada em 1 Crônicas 4-7, a extensa genealogia de Issacar pode ser encontrada em 7.1-5, enquanto que a de Zebulom se perdeu. Uma companhia de Issacar participou da celebração da Páscoa quando esta foi restaurada por Ezequias (2Cr 30.18). Na divisão ideal da terra, de acordo com a visão de Ezequiel 48.25, o território de Issacar fica entre Simeão e Zebulom; essas três tribos dão seus nomes aos portões do lado sul da nova Jerusalém (Ez 48.33). A tribo de Issacar é também mencionada em Apocalipse 7.7, onde doze mil da tribo foram selados.

2. Um porteiro coreíta do reinado de Davi (1Cr 26.5). *Veja* TRIBOS, LOCALIZAÇÃO DAS.

L. L. WALKER

IS-SEQUEL, HOMEM SÁBIO (איש שכל). Quando Esdras descobriu, em Aava, que precisava de ministros para a casa de Deus, mandou Ido para buscá-los. Em Esdras 8.18 está escrito: "Trouxeram-nos, segundo a boa mão de Deus sobre nós, um homem sábio, dos filhos de Mali, filho de Levi". Onde a ARA traz "homem sábio", a ARC tem "homem entendido", a NVI traz "homem capaz" e a BJ "um home prudente". Nenhuma versão brasileira utiliza o nome próprio Is-Sequel, o que pode ser correto uma vez que o contexto pede um nome próprio.

S. BARABAS

ISSIAS (ישיה). (Em 1Cr 7.3 na ARA e NVI; ISSIJÁ na ARC; JESIAS na BJ; e em 12.6; 23.20 na ARA, NVI e ARC; e JESIAS na BJ). 1. Um membro da tribo de Issacar (7.3).

2. Mencionado na lista dos valentes de Davi (12.6).

3. Um levita, filho de Uziel (23.20; 24.25).

4. Um levita, chefe da família de Reabias (24.21).

5. Um israelita que foi induzido por Esdras a expulsar sua esposa estrangeira (Ed 10.31 na ARA e NVI; ISSIJÁ na ARC; e JESIAS na BJ); talvez seja o mesmo ASAÍAS que aparece no livro apócrifo 1 Esdras 9.32.

L. L. WALKER

ISTALCURUS (Ἰστάλκουρος) Um israelitas que retornou do exílio com Esdras no reinado de Artaxerxes (1Esd 8.40). É provável, todavia, que "Utai, filho de Istalcurus" seja uma corruptela de "Utai e Zabude" da passagem paralela de Esdras 8.14.

ISTAR (de significado desconhecido). Deusa sumero-semita do amor e da fertilidade e, sobretudo na Assíria, da guerra.

Embora provavelmente não seja mencionada pelo nome no AT, ela era amplamente adorada por toda a Babilônia e Assíria, onde templos eram dedicados a ela nas cidades principais e capelas em muitas outras. Além disso, só na Babilônia havia 180 santuários ao lar livre à beira de estrada, pois eram freqüentes hinos e orações a ela como deusa da fertilidade. Ela era reverenciada como "Senhora das terras" por todo o antigo Oriente Próximo, embora algumas vezes sob outros nomes. Ela foi identificada com Ísis (Egito), a divindade masculina 'Attar (Arábia), Astarte (Grécia) e Anate (Síria). Em Judá as mulheres foram repreendidas por confeccionarem bolos e incensos sacrificiais para ela, sob o título de "Rainha dos Céus" (Jr 7.18; 44.19). De acordo com a tradição babilônia essa deusa (como a Inanna ou [I]nnini da Suméria) descia ao mundo inferior à procura de seu amante perdido, Tamuz, quando ela o fazia a fertilidade desaparecia e as mulheres choravam (cp. Ez 5.14). Em suas várias atribuições Istar é representada como a estrela da manhã e do entardecer (Vênus).

BIBLIOGRAFIA. J. Nougayrol, J-M. Aynard, *La Mésopotamie* (1965), 41-44.

D. J. WISEMAN

IS-TOBE, HOMENS DE TOBE (איש טוב). Forma com a qual a KJV traduz a expressão hebraica normalmente traduzida por "homens de Tobe" (2Sm 10.6,8). Tobe era um pequeno principado arameu fundado no séc. 12 a.C., ao sul do Monte Hermom e de Damasco. Jefté viveu ali como fora da lei (Jz 11.3,5). Os homens de Tobe lutaram contra o rei Davi (2Sm 10.6ss.).

S. BARABAS

ISVÁ (ישוה).O segundo filho de Aser; descendente de Jacó e Zilpa (Gn 46.17; 1Cr 7.30).

ISVI (ישוי, *igual*). 1. O terceiro filho de Aser (Gn 46.17; Nm 26.44; 1Cr 7.30); patronímico de ISVITAS (Nm 26.44; BJ *Jessuítas*).

2. Filho do rei Saul e Ainoã (1Sm 14.49; BJ *Jesui*); é chamado de Esbaaal em 1 Crônicas 8.33; 9.39 e de *Is-Bosete* em 2 Samuel 2.10, etc.

ITAI (אתי). 1. Filho de Ribai de Gibeá, um benjamita que foi um dos valentes de Davi (2Sm 23.29; 1Cr 11.31). Ele é chamado de ETAI, em ambas as passagens, pela BJ.

2. Um nativo de Gate que se juntou a Davi e comandou seiscentos homens e famílias. Quando Absalão se rebelou contra Davi, Itai fugiu com o rei e se recusou a voltar a Jerusalém. Davi fez dele comandante de uma terça parte de seu exército, com Joabe e Abisai; ele tomou parte na batalha na floresta de Efraim, batalha essa em que Absalão foi morto (2Sm 15.18-22; 18.2,5).

3. (אתי). Um benjaminita, natural de Gibeá, contado entre os "valentes" de Davi (1Cr 11.31; 2Sm 23.29). A BJ usa o nome ETAI.

L. L. WALKER

ÍTALA, VERSÃO. Antiga Versão Latina. *Veja* VERSÕES ANTIGAS.

ITÁLIA (Ἰταλία). O nome Itália origina-se, provavelmente, do termo *vitulus*, um boi ou bezerro. Era originalmente, em sua forma grega *Italia*, aplicado à extremidade sul ou parte inferior da Península ou "ponta da bota", e passo a passo o nome foi se estendendo às outras partes com a unificação da península sob o poder romano. A Itália do norte, a Gália Cisalpina, não foi incorporada e incluída sob o nome até a época de Augusto. Foi apenas então que a Itália atingiu as fronteiras dos Alpes. A península em forma de bota tem pouco mais de mil quilômetros de extensão e, excetuando-se a parte norte, nunca ultrapassa os duzentos e cinqüenta quilômetros de largura. Os Alpes formam uma barreira natural ao norte, embora não intransponíveis, como Aníbal o demonstrou. A planície norte, aberta às invasões, fica entre os Alpes e os Apeninos. Essa cadeia de montanhas se ramifica a partir dos Alpes perto de Gênova, e daí para o leste para unir-se a Gália Cisalpina, se elevando e baixando para sudeste até a costa do Adriático, formando a espinha dorsal da Península. As montanhas e as planícies, enclausuradas por elas, compõem a paisagem italiana, que antigamente era bela, mas não era fértil, e que mais tarde se tornou produtiva e bastante irrigada. A madeira de lei nos primeiros tempos era abundante, e na Itália sempre cresceram a videira e a oliveira, frutas de clima temperado e cereais em rica quantidade. Por causa de tudo isso a Península tornou-se atrativa para os invasores, os etruscos vindos da Ásia Menor, os latinos, os oscos e os úmbrios, três ramos de linhagem indo-européia, e outros grupos de migrantes, incluindo os fundadores da série de cidades gregas ao redor da costa sul. O grupo latino, a partir de seu enclave ao redor do Tibre, prevaleceu. Sete séculos de expansão resultaram na unificação política de Roma da mais estrategicamente localizada das penínsulas do Mediterrâneo, a chave para a posse do Mediterrâneo central, como ficou demonstrado desde a época de Cartago até a Segunda Grande Guerra.

A Itália é mencionada três vezes no NT: duas por Lucas (At 18.2; 27.1) e uma vez pelo autor da Epístola aos Hebreus, que envia saudações dos amigos italianos aos destinatários de sua epístola (Hb 13.24).

E. M. BLAIKLOCK

ITAMAR (איתמר). O mais novo dos quatro filhos de Arão e Eliseba (Êx 6.23; Nm 3.2; 1Cr 6.3; 24.1); os outros filhos deste casal eram Eleazar, Nadabe e Abiú. Juntamente com seus três irmãos e seu pai, ele foi consagrado ao sacerdócio (Êx 28.1). Seus dois irmãos mais velhos, Nadabe e Abiú, foram mortos por oferecerem fogo estranho ao Senhor (Lv 10; cp. Nm 3.4; 26.61; 1Cr 24.2).

Durante a marcha pelo deserto ele foi o líder de todos os levitas (Êx 38.21), dos gersonitas (Nm 4.28) e dos meraritas (4.33; 7.8). Ele fundou uma família sacerdotal, à qual pertenceu Eli e seus descendentes (1Cr 24.4-6). Conforme Esdras 8.2 a família de Itamar continuou a existir depois do cativeiro.

L. L. WALKER

ITLA (יתלה).Uma cidade da tribo de Dã, perto de Aijalom (Js 19.42). O local é desconhecido. Na BJ encontramos SILATA.

ITMA (יתמה). Um moabita, relacionado entre os valentes de Davi conhecidos como os "Trinta" (1Cr 11.46, JETMA na BJ).

ITNÃ (יתנן). Uma cidade ao sul de Judá, mencionada juntamente com Hazor e Zife (Js 15.23, JETNÃ na BJ). O local é desconhecido.

ITRA (יתרא). O pai de Amasa, que foi o líder do exército rebelde de Absalão. Era casado com Abigail, irmã de Davi (1Cr 2.17). Em 2 Samuel 17.25

ele é chamado de Itra, o israelita, (ARC e NVI, na ARA e BJ, ele é chamado de Itra, o ismaelita), mas de Jéter, o ismaelita em 1 Crônicas 2.17.

ITRÃ (יתרן). 1. Filho de Disom; um descendante de Seir, o horeu (Gn 36.26; 1Cr 1.41).

2. Um aserita; filho de Zofa (1Cr 7.37); ele é chamado de *Jéter* no versículo 38.

ITREÃO (יתרעם). O sexto filho de Davi; nascido de sua esposa Eglá, na cidade de Hebrom (2Sm 3.5).

ITRITAS (יתרי). Uma tribo ou clã que vivia em Quiriate-Jearim (1Cr 2.53). A ela pertenceram dois dos "valentes" de Davi, Ira e Garebe (2Sm 23.38; 1Cr 11.40).

ITURÉIA. Pequeno principado na seção norte da Palestina, que incluia as cadeias de montanhas do Líbano e do Anti-Líbano e o terreno alagado ao redor do Hulé com suas nascentes. A capital ficava em Cálquis. Ela é mencionada apenas em Lucas 3.1 como sendo uma seção da Palestina governada pelo tetrarca Filipe, irmão de Herodes, que, como ele, era idumeu. O termo grego é normalmente escrito no masculino plural, Ιτουραιοι, "itureus". Pensava-se, embora não unanimemente, que o nome da localidade derivasse do nome de um dos filhos de Ismael, Jetur, que em hebraico é יטור, e na LXX Ιεττουρ (1Cr 1.31). Com o declínio do poder do Império Selêucida, que passou a existir depois das conquistas de Alexandre, os governantes nativos e seus vassalos passaram a engendrar, por conta própria, pequenos principados por causa da decadência da administração central. Um desses principados era a Ituréia, estabelecida na região conhecida pelos selêucidas como Celessíria. Estéfano de Bizâncio, um geógrafo da época de Constantino IV, imperador de Constantinopla, c. 685 d.C., menciona um chefe árabe, Manico, que estabelecera uma dinastia de príncipes nativos em Cálquis. A capital secundária dessa dinastia foi Heliópolis. Os habitantes da Ituréia, provavelmente de ascendência árabe, falavam aramaico que era a língua franca da região siro-palestina e de uma grande parte do Oriente Próximo. Adotavam também, em grande parte, uma mescla da cultura grega e semita, a qual estava em voga. Em 161 a.C. Judas Macabeu derrotou o exército de Nicanor, comandante das forças selêucidas; isso garantiu a independência dos judeus em relação a Antíoco. Durante a época dos remanescentes macabeus e seus sucessores a prosperidade política de Israel continuou a se expandir devido ao vácuo de poder que havia entre o Egito dos ptolomeus, no sul, e a Síria selêucida, no norte. Judá (João) Hircano, o segundo governante asmoneu, deu continuidade a essa política no norte, e seu filho, Judá (em grego Aristóbulo) tomou uma grande parte do território da Ituréia entre 104 e 105 a.C. Os habitantes foram circuncidados e obrigados a se tornarem judeus (Josefo, *Ant.* XIII, 9, 3). Os itureus são mencionados por Estrabão, o qual dá sua localização ao afirmar que "todas as áreas montanhosas são ocupadas pelos itureus e árabes, todos eles bandidos... Esses bandidos usam fortalezas como base..." (*Geography*, XVI, 2 , 18), e uma inscrição da época de P. Sulpicius Quirinus (c. 5 d.C.) indica que os itureus se estabeleceram na planície de Massias, entre Laodicéia e sua capital, Cálquis. São conhecidas algumas moedas cunhadas de épocas anteriores e posteriores à conquista judaica. Aristóbulo foi um governador popular entre os gregos e árabes durante seu reinado judaico; tanto é assim que Josefo se refere a ele com esta frase: "χρηματισας φιλελλην", "nobre amante grego". Os fariseus não aprovavam essa nova aristocracia favorável à Grécia, nem eram a favor de um reinado que não fosse da linhagem de Davi. Em 65 a.C. Roma iniciou sua expansão para o leste sob o consulado do grego Pompeu, o qual logo conquistou a extensão norte da Síria e finalmente tomou Jerusalém. Ele ampliou o tamanho da província da Cilícia, e apazigou grande parte das questões entre os poderes anteriores que disputavam do Oriente Próximo. O governador da Ituréia era um certo Ptolomeu, filho de Meneu que governou Cálquis de 85 a aproximadamente 40 a.C. Ele enviou a Pompeu um pagamento de mil talentos para garantir a concordância de Roma com seu mandato como rei da Ituréia. Ele protegeu o último dos asmoneus e foi razoavelmente capaz de manter-se a uma certa distância da interferência de Roma, todavia, seu filho Lisânias foi morto pelos agentes de Cleópatra com a cumplicidade de Antônio em 36 a.C. aproximadamente (Josefo, *Ant.* XV, 92, 3). Nessa época o reino que outrora tivera um tamanho considerável, perdeu muito de seu território, embora ainda tenha mantido o nome para a área de Cálquis e arredores. Um outro Lisânias, porém menos conhecido que o primeiro, herdou o trono da Ituréia. Ele pode ter sido descendente do rei homônimo, assassinado a mando de Cleópatra, seja como for, ele manteve seu trono graças à autoridade de Roma. É ele o Li-

sânias mencionado em Lucas 3.1 como tetrarca de Abilene, um dos distritos remanescente da divisão do antigo estado da Ituréia. Herodes o Grande, e seu neto, Herodes, ambos anexaram seguimentos do velho estado a seus domínios. Quando Herodes morreu o governador romano O. Augusto, incluiu a área na região governada pelo tetrarca Filipe, por volta de 4 a.C. Suas terras consistiam de Auranite, Batanéia e Traconite, as quais foram outrora seções do reino árabe da Ituréia, e é esse o fato que Lucas leva em consideração quando diz "Filipe, tetrarca da região da Ituréia". Quando o sistema político siro-palestino foi novamente revisto, depois da invasão de Tito, c. 70 d.C., a Ituréia desapareceu do mapa.

W. White Jr.

IVA (עוה). (na BJ, AVA). Uma cidade. Em 2 Reis 18.13-36, mensageiros de Senaqueribe relatam ao rei da Judéia, Ezequias, o destino de Hamate, Arpade, Sefarvaim, Hena e Iva (cp. 2Rs 19.13 e Is 37.13). Sua localização é desconhecida.

IYAR OU ZIVE (איר). O segundo mês do calendário hebraico, correspondente a Abril-Maio. Era anteriormente conhecido como Zive. Não é mencionado na Bíblia.

IZAR (יצהר). Filho de Coate e neto de Levi (Êx 6.18,21; Nm 3.19; 16.1; 1Cr 6.2,18,38; 23.12,18); o sobrenome das izaritas (Nm 3.27; 1Cr 24.22; 26.23,29). A BJ traz ISAAR e ISAARITA.

2. Um descendente de Judá; sua mãe chamava-se Hela (1Cr 4.7; BJ *Saar*). A NVI registra o nome como *Zoar* (1Cr 4.7).

IZLIAS (יזליאה).Filho de Elpaal, da tribo de Benjamim (1Cr 8.18). A BJ traz *Jeslias*.

IZRAÍAS (יזרחיה, *Deus brilha*). Um descendente de Issacar, neto de Tola, filho único de Uzi (1Cr 7.3). O nome é traduzido como *Jezraías* em Neemias 12.42.

IZRAÍTA (יזרח). Samute, o capitão do turno do quinto mês, é chamado de "izraíta" (1Cr 27.8), o que significa que ele veio de uma família ou cidade chamada Izra. Pode ser a mesma coisa que "zeraíta", um descendente de Zerá de Judá (27.11).

IZRI (יצרי). Chefe de um dos coros levíticos do Templo (1Cr 25.11). Se for a mesma pessoa que ZERI (25.3), trata-se de um descendente de Jedutum.



J. De acordo com a teoria da crítica moderna sobre a autoria do Pentateuco, este conjunto de livros é composto de uma série de documentos que datam de muitos séculos depois da época de Moisés. Um deles é chamado de "J", um símbolo derivado do nome de Yahweh (Jeová); é datado como sendo de por volta de 850 a.C.

JAACÃ (יעקן; LXX Βαναια, 1Cr 1.42). Um dos três filhos de Eser, um horeu que era chefe em Edom (Gn 36.20-30). O nome aparece em Números 33.31,32 grafado como Bene-Jaacã ("os filhos de Jaacã"), um lugar perto, ou dentro, do lado oeste do Arabá, onde um acampamento dos israelitas foi montado durante sua jornada do Sinai até Eziom-Geber. O nome ocorre também em Deuteronômio 10.6 como Beerote-Bene-Jaacã ("os poços dos filhos de Jaacã"), uma referência a outra fase da jornada.

M. H. HEICKSEN

JAACOBÁ (יעקבה, LXX Ιακαβα, significado geralmente aceito como, *que a divindade o proteja*. Nome de um príncipe de Simeão (1Cr 4.36, cp. 24.38), nos registros genealógicos da região de Berseba.

JAALÁ (יעלא; LXX Ιεηλα. Ne 7.58; יעלה Ed 2.56; 1Esd 5.33, de significado incerto, provavelmente, *cabrito montês*, ou talvez *íbex*; "Jaala" na BJ).

Nome de uma família que retornou do exílio na Babilônia, listada como membros da categoria dos "filhos dos servos de Salomão" (Ne 7.60).

JAAR (יער, *mata, floresta, bosque*, "campo do bosque" na ARC; "campo de Jaar" na ARA, NVI e BJ). Trata-se provavelmente de um lugar (Sl 132.6). Se assim for, talvez seja Quiriate-Jearim, onde a arca permaneceu por vinte anos, antes de Davi levá-la para Jerusalém.

E. Russell

JAARÉ-OREGIM (יערי ארגים, LXX Ἀριωγιμ). Nome de um homem, pai de Elanã, descrito como aquele que matou Golias, o geteu (2Sm 21.19).

Observa-se evidente um erro textual: a primeira parte do nome deve ser Jair (1Cr 20.5), e a segunda parte, provavelmente um erro de escriba, cometido ao agrupar o termo que aparece na linha seguinte, *oregim* ("tecelões") (2Sm 21.19). O problema acerca de quem matou Golias pode ser resolvido pela declaração que se encontra em 1 Crônicas 20.5, onde se afirma que Elanã matou a Lami, o irmão de Golias.

M. H. Heicksen

JAARESIAS (יערשיה). Um chefe benjamita (1Cr 8.27).

JAASAI. Um dos homens que se casou com uma esposa estrangeira e foi obrigado a repudiá-la (Ed 10.37, "Jasi", na BJ).

JAASIEL (יעשיאל, *Deus faz*). BJ, "Jesiel". 1. Filho de Abner; um príncipe tribal benjamita durante o reinado de Davi (1Cr 27.21).

2. Um mezobaíta, um dos valentes de Davi (1Cr 11.47). Talvez 1 e 2 sejam a mesma pessoa.

JAATE (יחת, *Ele [Deus] apanhará*). 1. Filho de Reaías, filho de Sobal, um descendente Judá e pai de Aumai e Laade (1Cr 4.2).

2. Um neto de Levi (1Cr 6.20,43).

3. Um filho de Simei (1Cr 23.10).

4. Um levita; um dos filhos de Selomite (1Cr 24.22).

5. Um levita merarita; superintendente sobre os trabalhadores que repararam o Templo durante o reinado de Josias (2Cr 34.12).

S. Barabas

JAAZIAS (יעזיהו, *ele fortalece*). Um levita, filho de Merari (1Cr 24.26,27).

JAAZIEL. 1. (יעזיאל, *ele fortalece*). Um levita harpista que acompanhou a arca quando ela foi retirada da casa de Obede-Edom (1Cr 15.18). Seu nome é abreviado para Aziel em 1 Crônicas 15.20.

2. (יחזאל, *Deus vê*). Um dos valentes de Davi que se juntou a ele em Ziclague (1Cr 12.4).

3. Um dos dois sacerdotes encarregados de tocar as trombetas diante da arca, quando Davi a levou para Jerusalém (1Cr 16.6).

4. Um levita coatita que viveu na época de Davi (1Cr 23.19; 24.23).

5. Um levita asafita que encorajou o rei Josafá de Judá, e seu exército a lutarem contra os invasores moabitas e amonitas (2Cr 20.14ss.).

6. O ancestral de uma família de exilados que voltou para Jerusalém (Ed 8.5; 1Esd 8.32).

S. Barabas

JABAL (יבל). O primeiro filho de Lameque e Ada; ele "foi o pai dos que habitam em tendas e possuem gado" (Gn 4.20).

JABES (יבש, יביש, *seco.*) 1. Forma reduzida de Jabes-Gileade.

2. O pai do rei Salum, de Israel, que matou o rei Zacarias e usurpou o trono (2Rs 15.10,13,14). É possível que "Salum, filho de Jabes" signifique que Salum fosse natural da cidade de Jabes, como em Isaías 7.6, onde "o filho de Tabeel" se refere a um homem cuja família estava em Tabeel.

S. Barabas

JABES-GILEADE (יבש גלעד, LXX Ιαβις Γαλααδ, *lugar seco de Gileade*). Uma cidade ao norte da Transjordânia que Saul salvou de Naás o amonita.

1. Dados bíblicos. A primeira menção a Jabes-Gileade aparece no final de uma longa história que começa em Juízes 19 e continua até o final de Juízes 21. Resumindo-a, um levita e uma concubina, depois de passarem algum tempo com seus parentes em Belém, seguiram para o norte. Pararam por uma noite em Gibeá, onde foram acolhidos por um ancião. No decorrer da noite o levita rendeu-se aos desejos sádicos dos homens de Gibeá e deu a eles sua concubina. De manhã,

ela apareceu morta na soleira da porta, o levita, então, desmembrou-a e enviou suas partes a diferentes partes do país. Isso resultou em uma guerra intertribal entre Benjamim (do qual Gibeá fazia parte) e as outras onze tribos. A batalha ficou sem definição durante algum tempo, mas por fim os benjamitas foram derrotados e quase aniquilados por completos.

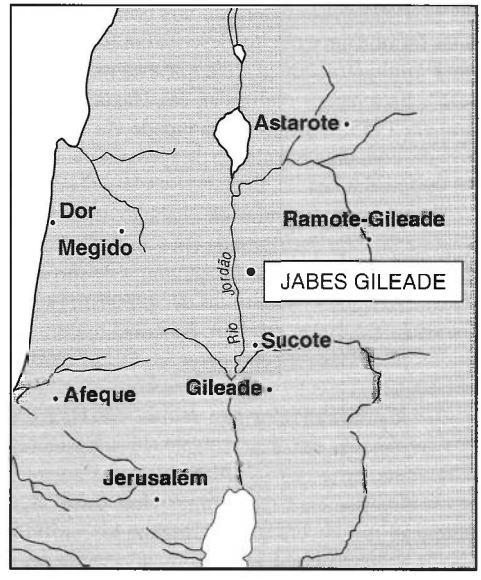
O capítulo 21 registra, então, que ninguém de Jabes-Gileade lutou contra Benjamim, de forma que os israelitas se dirigiram para lá e mataram todos, com exceção de 400 virgens, que foram dadas aos 400 soldados sobreviventes de Benjamim como esposas. Os outros 200 soldados que sobreviveram receberam permissão de escolher esposa entre as moças que dançavam na festa anual de Silo (Jz 21.23). Aparentemente a cidade de Jabes foi repovoada pelos vizinhos gileaditas.

O episódio seguinte em que aparece Jabes está registrado em 1 Samuel 11, onde o amonita Naás ataca a cidade. O único tratado de paz que Naás aceitaria era aquele em que ele arrancaria um olho de cada homem de Jabes. Durante a semana de deliberações eles pediram ajuda a Saul, o novo rei coroado. Ele reuniu as tropas de Israel em Bezeque, marchou durante toda a noite, atacou Naás ao amanhecer e, por volta de meio-dia, já havia liquidado o inimigo. Por causa disso Saul conquistou a lealdade de Jabes-Gileade e de toda a Transjordânia.

O povo de Jabes-Gileade mostrou sua devoção para com Saul ao proporcionar-lhe um funeral com honrarias quando depois que ele e Jônatas derrotados e mortos no Monte Gilboa, foram decapitados e seus corpos pendurados no muro da cidade de Bete-Seã. O valoroso gesto envolveu também uma procissão noturna e a travessia do Jordão pelos homens de Jabes-Gileade (1Sm 31.8-13; 1Cr 10.8-12).

Quando Davi chegou ao poder, uma das primeiras coisas que fez foi elogiar, cumprimentar e abençoar os bravos homens de Jabes-Gileade por aquilo que haviam feito por Saul (2Sm 2.4-6). Mais tarde Davi removeu os ossos de Saul e Jônatas de Jabes-Gileade e os sepultou na terra de Benjamim com Quis, pai de Saul (2Sm 21.10-14).

2. A localização de Jabes-Gileade. O Wadi Yabis, que adentra o Jordão do leste a aproximadamente 40 km ao sul do Mar da Galiléia, traz o mesmo nome dessa antiga cidade. Seria de se esperar encontrar Jabes-Gileade ao longo desse rio. Uma vez que o *Onamasticon* de Eusébio, quase sempre correto, localiza a cidade a cerca



de 10km ao sul de Pela (Tabaqat Fahil), a colina dupla de Tell el-Meqbereh e Tell Abu Kharaz parece estar correta. Ambas produziram cerâmica de superfície na época de Saul e elas ficam próximas o suficiente do Jordão — na verdade, na margem do próprio vale — o que faz com que esse local combine com o local onde se deu a história do resgate dos corpos de Saul e Jônatas.

Antigamente Tell el-Maqlub, mais acima do Wadi Yabis, era uma boa hipótese para a localização de Jabes-Gileade, mas por causa de sua posição mais ao oriente o incidente de Bete-Seã torna-se quase impossível. Esse local seria mais compatível com a cidade natal de Elias, Abel-Meolá (1Rs 19.16).

BIBLIOGRAFIA. N. Glueck, *The River Jordan* (1946), 159-169; AASOR, XXV-XXVIII, Pt. I (1951), 211-223.

R. L. Alden

JABEZ (יעבץ). 1. Uma cidade de Judá, talvez próxima a Belém, ocupada pelos escribas descendentes de Calebe (1Cr 2.55).

2. O chefe da família de Judá, conhecido por seu ilustre caráter (1Cr 4.9,10). É possível que o Zobeda do v. 8 seja uma corruptela desse nome.

JABIM (יבין [*Deus*] *percebe*; *alguém que discerne*). 1. Rei de Hazor e cabeça de uma coalizão de reis cananitas que pretendia opor-se aos israelitas

(Js 11.1-12). A confederação dos príncipes cananitas formou um exército, descrito em Josué como uma "multidão como a areia que está na praia do mar". Escavações realizadas em Hazor por Yadin, em 1955, indicam que a cidade era bastante grande, com uma população de aproximadamente 40.000 habitantes.

Em vista do tamanho da coalizão, uma força imponente impedia a entrada em Canaã. O avanço de Josué, contudo, pegou os cananitas de surpresa e permitiu que os israelitas os derrotassem. Hazor foi então destruída e Jabim, juntamente com os outros príncipes da confederação, foram mortos (11.10-12).

2. Um rei cananita que reinou em Hazor e provavelmente um descendente do anterior (Jz 4.2). A idolatria dos israelitas os levou a serem oprimidos por esse rei durante vinte anos. Seu potencial militar era grande, contando com 900 carros de ferro (Jz 4.3). O comandante de seus exércitos era Sísera, que parece ter atuado mais no incidente do que o rei Jabim. A opressão dos cananitas foi derrotada pela estratégia de Débora. Baraque colocou em prática a estratégia que resultou na vitória final. Essa vitória foi celebrada num cântico (Juízes 5).

T. E. McComiskey

JABNEEL, JEBNAEL (יבנאל, יבנה; LXX Ιαβνηλ, cujo significado é *Deus constrói*, ou *Deus faz construir*). 1. Uma cidade na fronteira sul de Naftali (Js 19.33), identificada com o Tell en-Na'am (Heb. Tell Yin'am; a Jabneel talmúdica é identificada com o Kh. Yamma). A moderna aldeia de Yavneel situa-se nas imediações.

2. Uma cidade na fronteira oeste de Judá, entre Jope e Gaza, perto da costa (Js 15.11). Era uma estação importante na Via Maris, e era também conhecida como Jamnia. A moderna cidade de Yavne (Yebna) está localizada ali.

Em campanha contra os filisteus, Uzias "quebrou o muro... o de Jabne" (2Cr 26.6), ganhando com isso acesso ao mar na foz do Rio Yarqon.

Em 332 a.C. Alexandre desceu até a costa palestina. Depois de tomar Aco, prosseguiu até a Torre de *Strato*, donde provavelmente adentrou o país antes de voltar para a costa em Lode, passando por Jamnia e Ascalom, até o cerco de Gaza, que durou dois meses, depois do que ele passou o inverno no Egito.

Em 163 a.C. ocorreu um ataque mal sucedido a Jamnia pelos líderes macabeus do exército, José e Azarias (1Mac 5.55-62). Jamnia era uma base militar selêucida importante (1Mac 4.15; cp. 10.69; 15.40), e em uma campanha posterior Judas destruiu completamente o porto de Jamnia com fogo (2Mac 12.8,40). Em 147 a.C. foi travada a Batalha de Jamnia. Jônatas foi desafiado pelo general de Demétrio II, Apolônio, e com dez mil homens foi colocado por Simão junto a outro batalhão. Juntos eles marcharam contra Jope, daí para o sul, e foram emboscados entre Jamnia e Azoto. Ali ocorreu uma luta acirrada, com uma vitória notável para os judeus (1Mac 10.69-87). As forças selêucidas continuaram a ocupar Jamnia, e sob a liderança de cendebeu, construiu um forte em Quidrom (perto da atual Gedera), do qual eles incomodavam os judeus. João e Judas Hircano atacaram o forte e obtiveram uma sólida vitória.

Sob o governo de Pompeu (63-55 a.C.) Jamnia tornou-se autônoma, ao lado de muitas outras cidades costeiras e interioranas. Augusto (30 a.C.) anexou Jamnia ao reino de Herodes, o qual foi dividido em 4 a.C. e assim permaneceu até o ano 6 d.C., ano em que a cidade foi dada, juntamente com outras, a Salomé, filha de Herodes, que mais tarde a deu a Júlia, a Imperatriz da Lívia. Em 67 d.C., durante a campanha de Vespasiano, Jamnia e Azoto foram tomadas pelos romanos.

Jamnia, provavelmente, foi visitada por Filipe durante a viagem evangelística que fez de Azoto até Cesaréia (At 8.40), e foi o quartel general do Sinédrio exilado desde a queda de Jerusalém em 70 d.C. até a Segunda Revolta. Durante esse levante os romanos tomaram a cidade, juntamente com Jope e Cesaréia. O famoso Sínodo Mundial de Jamnia foi realizado ali em cerca de 100 d.C. com o objetivo de rever o cânon dos escritos sagrados judaicos.

M. H. Heicksen

JABOQUE, RIO. (יבק; LXX Ιαβοκ, cujo significado é *fluir*). Um rio da Transjordânia (Nahr ez-Zerkā = "rio de cor azul"), com aproximadamente 96km de extensão, fica perto do Rio Jarmuque, mas possui uma área de escoamento maior. É um rio perene, produzido a partir de 711 a 812mm de chuva anualmente. Sua queda média é de aproximadamente 24 metros a cada 1600 metros, escavando um vale profundo, ou um desfiladeiro através da escarpa leste do Vale do Jordão. A nascente fica nas imediações de Amã (antiga Rabá-Amom, e a helênica Filadélfia), e a partir daí desloca-se para leste e para o norte formando uma grande alça antes de dirigir-se para oeste para o Vale do Jordão. A parte mais baixa do desfiladeiro

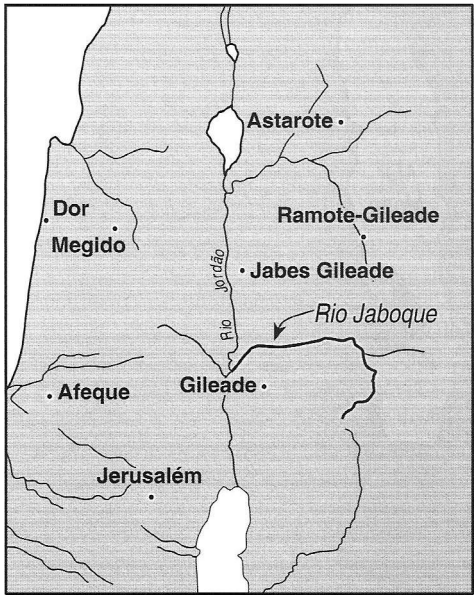
fica abaixo do nível do mar em um local situado a 11km a leste da Fenda, em uma elevação de mais de 600m abaixo do Planalto de Gileade ao norte, e do Planalto de Amã ao sul. Loureiros coloridos acompanham a maior parte de suas margens na região montanhosa. Após sair no Vale do Jordão, perto de Tell Deir 'Alla (prov. a antiga Sucote), serpenteia através do *Gor* antes de desaguar no Rio Jordão, perto de ed-Damiyeh (Adão bíblica).

A alça norte de Amã formava a fronteira oeste dos amonitas na época da conquista (Nm 21.24), e a área contida foi ocupada pela tribo de Gade, que chegou tão a oeste quanto a atual cidade de es-Salt. A parte oeste do rio formava uma fronteira tanto política quanto física entre as duas partes de Gileade (Dt 3.12,16; Js 12.2-6), e também dividia os reinos de Seom e Ogue.

Nelson Glueck descobriu várias sítios de ocupação no Wadi ez-Zerkã em suas pesquisas, e muitas cidades bíblicas foram localizadas no ou perto de seu curso. O vau descrito em Gênesis 32.22ss. ainda não foi identificado, mas o local chamado Peniel (v. 31) é, provavelmente, Tulul edh-Dhahab, não muito acima de Sucote.

BIBLIOGRAFIA. D. Baly, *The Geography of the Bible* (1957), 229; E. Orni e E. Efrat, *Geography of Israel* (1964), 91-94; Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967), 31, 114, 115.

M. H. Heicksen



JACÃ. 1. (יעכן, de significado desconhecido; 1Cr 5.13). Um gadita.

2. Forma usada pela BJ para Jaacã em 1 Crônicas 1.42.

JACINTO. Uma variedade de pedra preciosa do zircão mineral (silicato de zircônio), agora quase universalmente conhecido como jacinto ou jardão (q.v.). É transparente e geralmente vermelho, mas pode ser alaranjado ou castanho. O jacinto não é um mineral comum. Ocorre, assim como outros zircões, no cascalho de pedras preciosas do Ceilão, mas muitas pedras preciosas chamadas de jacinto são granadas de cor laranja amarronzada escura (pedra cor de canela ou hessonita). O termo jacinto foi usado provavelmente pelos antigos escritores para se referir a um mineral azul, ao qual a NEB se refere como sendo azul e turquesa (q.v.) respectivamente em Apocalipse 9.17 e 21.20, onde a KJV e a Almeida empregam o termo "jacinto". Ligúrio (q.v.) é termo utilizado pelo Pe. Figueiredo na sua tradução da Vulgata, traduz literalmente o termo latino *ligurius*, "ligúrio" que não consta da maioria dos dicionários; esse mesmo termo é utilizado pela KJV, *ligure*, em duas passagens (Êx 28.19; 39.12), onde as outras versões normalmente usam "jacinto", embora algumas traduções em português da Bíblia usem o termo "opala".

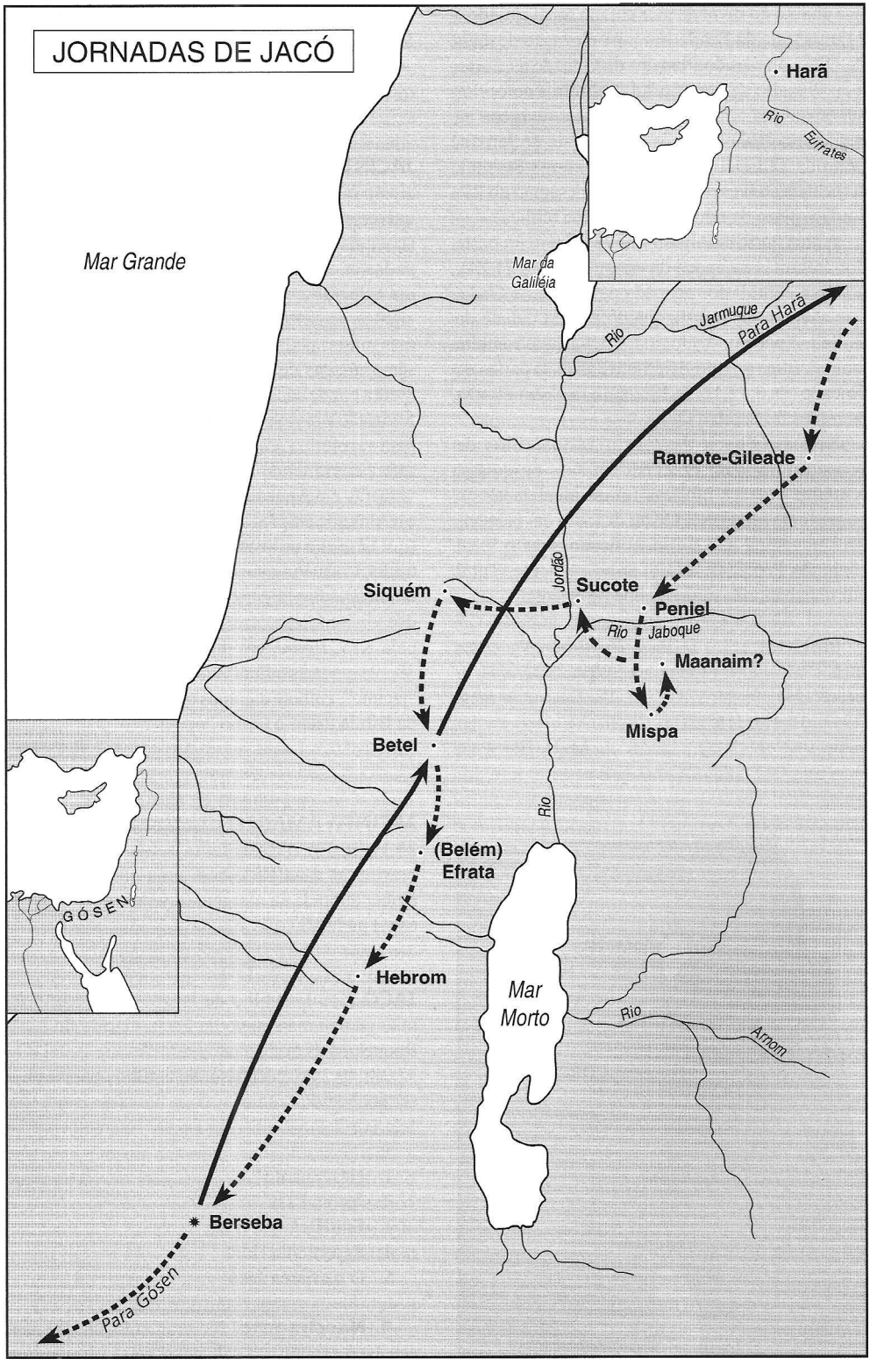
D. R. Bowes

JACINTO AMARELO. Uma pedra preciosa (Êx 28.19; 39.12); referida como jacinto (q.v.) nas VSS brasileiras e na RSV com uma alternativa para âmbar anotada na margem (q.v.) e como turquesa (q.v.) na NBE.

JACÓ (יעקב). O filho de Isaque e Rebeca; o irmão gêmeo mais novo de Esaú; marido de Lia e Raquel. Mais tarde passou a se chamar Israel (Gn 32.28; 49.2) e, com isso, seus filhos passaram a ser conhecidos como os doze filhos de Israel (Êx 1.1; 1Cr 2.1).

1. Nascimento
2. Jacó e Esaú
3. Em Harã
4. Retorno de Harã
5. O patriarca Jacó

1. Nascimento. No momento em que nasceu Jacó segurava o calcanhar de seu irmão (Gn


JORNADAS DE JACÓ
Harã
Rio Eufrates
Mar Grande
Mar da Galiléia
Rio Jarmuque
Para Harã
Ramote-Gileade
Jordão
Siquém
Sucote
Peniel
Rio Jaboque
Maanaim?
Mispa
Betel
Rio
(Belém) Efrata
GÓSEN
Hebrom
Mar Morto
Rio Arnom
Berseba
Para Gosen

25.26). A mesma raiz hebraica (עקב) encontra-se no substantivo "calcanhar" e no verbo que significa "pegar pelo calcanhar" (Os 12:3). Essa mesma raiz também significa "enganar" (Jr 9.3; Gn 27.36), e o nome de Jacó é baseado nessa raiz. Quando Jacó tomou para si a bênção que seria dada a seu irmão mais velho, Esaú afirmou que Jacó havia recebido o nome justo, "pois já duas vezes me enganou (ויעקבני)" (27.36). Nomes pessoais contendo essa mesma raiz semítica (mas provavelmente com significados diferentes) são também encontrados em documentos extra-bíblicos contemporâneos à época do patriarca, mas não são encontrados em outras passagens do AT. Ninguém em Israel, além do patriarca, recebeu o nome de Jacó até o período helênico, quando geralmente ocorre na forma de Ἰάκωβος.

O nascimento de Jacó está descrito em Gênesis 25 e sua morte está registrada em Gênesis 50, o que faz com que sua vida esteja presente por toda metade do livro de Gênesis. Uma vez que Rebeca, como Sara, era estéril, o nascimento de Jacó foi um milagre e resposta a uma oração (25.21). Quando Rebeca concebeu de maneira milagrosa, deu à luz dois gêmeos: Esaú, o primogênito, era peludo e mais tarde se tornou um caçador, ao passo que Jacó, que ao nascer segurava o calcanhar de Esaú, era um "homem pacato, habitava em tendas" (25.25-27). Logo passaram a existir tensões e disputas no lar, porque Isaque favorecia a Esaú enquanto que Rebeca favorecia a Jacó.

2. Jacó e Esaú. Um dia, quando Esaú, o caçador, voltava de uma caçada infrutífera, ele trocou seu direito de primogenitura com Jacó por uma porção de cozinhado de lentilhas (25.30), e assim Jacó adquiriu os direitos que por nascimento não eram dele. Esse costume de vender um direito de nascença está descrito nos tabletes de Nuzi.

Um outro dia, quando Esaú saiu para caçar, Jacó ouviu a sugestão de sua mãe e seguiu seu plano para enganar seu pai e ele recebeu a bênção que seria dada a Esaú, o primogênito (cap. 27). Embora Isaque, no leito de morte, estivesse em dúvida e suspeitasse de algo, em sua cegueira deu a Jacó sua bênção. Pouco depois Esaú voltou da caçada e Isaque deu-se conta de que havia sido enganado, mas a bênção não poderia ser desfeita (outro costume que é confirmado e esclarecido pelos tabletes de Nuzi). Uma vez que a bênção de Isaque era irrevogável, como o sublinha a Bíblia (27.33ss.), Jacó tornou-se o portador da promessa de Deus e o herdeiro de Canaã (cp. Rm 9.10-13), e a Esaú coube a área menos fértil conhecida como Edom. Rebeca, sua mãe, obteve de Isaque a permissão para que Jacó fugisse da ira de Esaú para sua pátria em Padã-Arã (Gn 27.41-28.5). Jacó não era mais jovem quando teve de fugir para escapar à vingança de seu irmão e encontrar uma esposa entre os parentes de sua mãe, pois foi antes disso que Esaú, com a idade de quarenta anos, se casara com uma mulher hetéia (26.34; 27.46).

3. Em Harã. Indo de Berseba para Harã, Jacó acampou uma noite perto de Betel e, enquanto dormia, teve a visão de uma escada entre o céu e a terra pela qual anjos desciam e subiam. O Deus de seus pais, mais uma vez, se revelou e confirmou a Jacó a promessa antes feita a Isaque e Abraão. Jacó celebrou esse sonho colocando a pedra que lhe havia servido de travesseiro em forma de coluna, derramou nela uma libação de azeite e deu o nome Betel ("Casa de Deus") ao lugar (28.18,19).

A cena seguinte revela Jacó perto de um poço na terra do "povo do Oriente" (29.1). Os versículos seguintes revelam o grande amor de Jacó por Raquel, um amor que provavelmente se reflete na grande demonstração de força física perto do poço (29.10), e durante os pacientes anos que trabalhou por Raquel, os quais "foram aos seus olhos como poucos dias, pelo muito que a amava" (29.20). Depois desse episódio de amor à primeira vista, Labão levou o sobrinho para sua casa e concordou em dar-lhe Raquel em troca de sete anos de serviços. Jacó cumpriu o acordo e com o seu trabalho proporcionou ao tio uma grande prosperidade (30.27-30). Labão, no entanto, enganou Jacó, fazendo com que ele tomasse por esposa a filha mais velha e menos atraente, Lia. Uma semana depois Jacó casou-se com Raquel, concordando em trabalhar para Labão por mais sete anos. Jacó não deve ser responsabilizado pela poligamia que veio a lhe causar problemas em sua vida doméstica. A rivalidade entre Lia e Raquel — Judá e José — não está fundamentada na escolha feita por ele, mas na trapaça de Labão. Labão mudou o salário de Jacó em dez oportunidades (31.7,41).

Os anos de serviço que Jacó teve de prestar por suas esposas foram seguidos por seis anos de serviço prestados de acordo com um salário estipulado. A astúcia com a qual Labão procurou limitar os ganhos de Jacó por vários meios, foi equipada pela astúcia utilizada por Jacó para superar o tio, de forma que o pobre viandante de vinte anos atrás se tornou um rico proprietário de incontáveis cabeças de gado e de escravos necessários para delas cuidar (32.10). Deus deu a cada um sua devida recompensa: a Jacó, a recompensa



A Mesquita de Macpela, sobre a caverna na qual se encontra o túmulo de Jacó. © *M. P. S.*

que advém de um trabalho feito com cuidado e paciência; a Labão, censura e advertência.

Jacó teve doze filhos durante o tempo em que permaneceu na Mesopotâmia (Gn 29.31—30.24). A preterida Lia deu à luz Rúben, Simeão, Levi, Judá, Issacar, Zebulom e Diná; e sua escrava Zilpa deu à luz Gade e Aser. Raquel, sendo estéril (29.31; 30.1,2), deu sua escrava Bila a Jacó para que tivesse filhos por ela (30.3-8). Bila deu à luz Dã e Naftali. Finalmente, Raquel deu à luz um filho, José, em resposta a suas orações (30.22-24).

4. Retorno de Harã. Finalmente o Senhor disse a Jacó (31.3,13) para que deixasse a região de Harã, região de comércio, agricultura e pastagens, e voltasse à "terra de teus pais e à tua parentela". Jacó partiu com dois dias de vantagem sobre Labão, o que permitiu que ele chegasse a Gileade, no norte da Transjordânia, antes de ser alcançado por Labão no sétimo dia. Jacó lembrou Labão de que o havia servido bem, cumprindo todas as obrigações de um bom pastor e de que nunca foi recompensado com justiça. Então, os dois fizeram um pacto e Labão usou de sua autoridade para ditar os termos: suas filhas não seriam molestadas e Jacó não tomaria outra esposa. Uma coluna foi erguida para celebrar essa aliança, um sacrifício foi feito e os dois dividiram uma refeição em sinal de boa vontade. Ao longo de todos esses episódios na vida de Jacó a mão de Deus esteve presente, protegendo Jacó e garantindo sua prosperidade em meio às rixas familiares.

Quando Jacó se aproximava da terra que Deus lhe havia prometido, uma legião de anjos veio a seu encontro (cap. 32), de forma que ele chamou o local de "Maanaim". Mais tarde ele enviou batedores para descobrir como Esaú se comportaria em relação a ele. Enquanto isso Jacó cuidava de assegurar metade de suas posses e também enviou um grande presente a seu irmão. Depois de ter pedido a proteção divina e quando estava para atravessar o Rio Jaboque, deteve-se com um estranho com o qual lutou até o amanhecer. O homem prevaleceu sobre Jacó somente quando deslocou-lhe a coxa, mas por fim Jacó recebeu do antagonista uma bênção que lhe conferiu a mudança do nome de Jacó para Israel, mostrando que ele era capaz de lutar com Deus (cp. Os 12.4).

Quando Esaú veio ao seu encontro, Jacó temia que sua hostilidade não tivesse diminuído com os anos e, portanto, Jacó foi ao encontro com sua habilidade, procurando pacificar o irmão ao qual havia enganado e também proteger sua família de um possível ataque. A essa estratégia, contudo, Jacó somou uma oração (Gn 32.9-12), pois ele entendeu que, em última instância, era com Deus que ele lidava. Apesar de Esaú tê-lo recebido de maneira amistosa, isso não superou o medo de Jacó que, em vez de seguir o irmão, dirigiu-se para Sucote. Esaú, por sua vez, dirigiu-se para Seir e lá se tornou o ancestral de uma nação; Jacó ficou na Palestina para assumir sua herança. Os irmãos vieram a se encontrar novamente apenas na morte do pai (35.27-29).

De Sucote Jacó viajou para Siquém onde construiu um altar (33.20). A experiência vivida por Jacó em Siquém (cap. 34), em suas relações com os cananitas, são reminiscências das relações de Abraão (14.23) e Isaque (cap. 26) com esses habitantes.

Em Gênesis 35 Deus instruiu Jacó a voltar para Betel onde deveria viver e erigir um altar "ao Deus que te apareceu quando fugiste diante da face de Esaú, teu irmão" (v. 1). Em preparação para isso sua família e seus empregados lançaram fora seus deuses estranhos e purificaram-se. Em Betel as promessas patriarcais foram novamente dadas a Jacó, e mais uma vez lhe foi dito que Israel seria seu novo nome. Então, Jacó reergueu seu monumento de pedra e selou para sempre, por meio desse ato público, sobre a antiga Luz (35.6) o nome de Betel, o qual ele havia dado em particular anteriormente (28.19).

A vida de Jacó durante esse período foi marcada por perdas e sofrimentos. A morte da ama de sua mãe em Betel (Gn 35.8; 24.59) foi seguida pela de sua amada esposa, Raquel, em Efrata (Gn 35.19; 48.7), quando deu à luz o mais jovem dos doze filhos de Jacó, Benjamim. Quase ao mesmo tempo o mais velho dos doze, Rúben, perdeu o lugar de honra que ocupava na família, por causa de um ato que mostrou a todos claramente o efeito da recente associação com os cananitas (35.22,23). Finalmente, a morte chegou ao idoso pai de Jacó, cujos últimos anos havia passado longe da companhia de seus dois filhos. Os dois irmãos se encontraram mais uma vez junto ao túmulo do pai, em Hebrom, para depois se separarem e seguirem caminhos diferentes, tanto em relação às suas carreiras pessoais quanto em relação à história de seus descendentes (35.29).

A seguir Jacó passou a residir perto de Hebrom (37.14). Embora o material seguinte gire em torno de José, todavia Jacó, e não José, continua a ser o verdadeiro centro da narrativa até a sua morte. Seus obstinados filhos mais velhos obedeciam ao pai (42.1-5), mas a grande preocupação de José era com o pai idoso (Gn 43.27; 44.19; 45.3,9,13,23; 46.29).

Por fim, quando uma grande escassez tomou conta de Canaã, Jacó e seus filhos seguiram para o Egito. Em Berseba, ele recebeu novas garantias do favor de Deus (46.1-4). No Egito, ele viveu na terra de Gósen até o dia de sua morte. No final Jacó abençoou Efraim e Manassés (48.8-20) e, em seguida, todos os filhos (cap. 49). A promessa que Deus fizera a Jacó se cumpriu de forma magnífica; quando Jacó morreu, os egípcios lhe prestaram uma grande homenagem, e seus filhos enterraram-no junto a Isaque e Abraão, no túmulo da família em Macpela.

5. O patriarca Jacó. O grande patriarca Jacó herdou de seu pai, Isaque, uma ligação muito afetuosa com a família, algo que aparece em sua vida do começo ao fim; de sua mãe, Rebeca, ele herdou a perspicácia, a iniciativa e a desenvoltura — qualidades que, aparentemente, ela compartilhava com seu irmão, Labão. Da mesma forma que a Isaque e a Abraão, às vezes lhe faltava coragem, e freqüentemente revelou falsidade e desonestidade. Apesar de em toda a narrativa haver uma fé persistente no Deus de seus pais, sua vida é uma história de conflitos. Constantemente ele se envolvia em perigos em qualquer área da vida, e em muitas ocasiões sua herança da bênção esteve ameaçada.

Fora do livro de Gênesis ainda encontramos vestígios de quase todo esboço da vida de Jacó (Js 24.3,4,32; Sl 105.10-23; Os 12.2-4,12; Ml 1.2ss.). Se o livro de Gênesis estivesse perdido, um esboço significativo, bem como básico, de sua vida poderia ser reconstituído. As referências que aparecem sobre ele no NT relembram acontecimentos de sua vida ou traços de seu caráter (Jo 4.5,6,12; At 7.12,14-16. Rm 9.10-13; Hb 11.9,20ss.).

No restante da Bíblia, além de Gênesis, Jacó é considerado o filho predileto (Ml 1.2; Rm 9.10-13), um herdeiro da promessa divina (Hb 11.9) e um homem abençoado (Hb 11.20,21). Na condição do terceiro grande patriarca de Israel, ele é freqüentemente ligado a Abraão e Isaque, sobretudo em relação ao Deus deles (Dt 29.13; 2Rs 13.23; Mt 8.11; Mc 12.26,27; At 3.13).

Jacó, como sinônimo de Israel e, assim, um nome poético para os israelitas, ocorre especialmente nos profetas. Além de serem chamados de casa de Jacó (Êx 19.3; Is 2.5ss.; 8.17; 27.9; Am 3.13; 9.8; Mq 2.7), ou filhos de Jacó (1Rs 18.31; Ml 3.6), ou semente de Jacó (Is 45.19; Jr 33.26), ou congregação de Jacó (Dt 33.4), os israelitas também são simplesmente chamados de Jacó (Is 9.8; Os 10.11); Miquéias 1.5 se refere apenas ao Reino do Norte, e Naum 2.2 somente a Judá. Jacó é, às vezes, usado também como representante da nação que leva seu nome. Israel é a "casa de Jacó" (Lc 1.33); seu Deus é o "Rei de Jacó" (Is 41.21); e seu Templo é "a morada para o Deus de Jacó" (At 7.46).

Apesar da narrativa sobre Jacó carecer de referências históricas suficientes que possam ajudar no estabelecimento de uma cronologia absoluta, as referências geográficas são numerosas. Jacó é associado a Betel (Gn 28.10-22; 31.13; 48.3), a Harã (cap. 29), a Gileade (31.21), a Maanaim (32.2), a Peniel (32.30), a Sucote (33.17), a Siquém (33.18), a Hebrom (37.14), a Berseba (46.1) e a Gósen (47.27).

Os costumes mostrados na narrativa sobre Jacó (a venda do direito de primogenitura, a bênção oral, os "ídolos do lar") são especialmente esclarecidos pelos tabletes de Nuzi, encontrados ao sudeste de Nínive.

Jacó (Ἰακώβ), o filho de Matã e pai de José, marido de Maria, é listado na genealogia de Jesus (Mt 1.15ss.), mas não é mais mencionado em qualquer outra passagem da Bíblia.

BIBLIOGRAFIA. C. Gordon, "The Story of Jacob and Laban in the Light of the Nazi Tablets", BASOR, 66 (1937), 25-27; C. Gordon "Biblical Customs and the Nuzi Tablets", BA, 3 (1940), 1-12; C. Gordon, "The Patriarchal Age", JBL, 21 (1953), 240; J. M. Holt, *The Patriarchs of Israel* (1964); I. Hunt, *The World of the Patriarchs* (1966), *of Israel* (1964); I. Hunt, *The World of the Patriarchs* (1966).

L. L. Walker

JADA (ידע). Filho de Onã e neto de Jerameel com sua esposa Atara (1Cr 2.28,32).

JADAI. 1. (יהדי, *Yah conduz* [?]). Em 1 Crônicas 2.47, uma concubina (cp. vv. 46,48) ou, mais provavelmente, um homem descendente de Calebe.

2. (ידו, *Kethibh*, ידי, *Qerê*, *amado*). Esdras 10.43,. *Veja* Ido.

JADE. Termo genérico que abrange várias substâncias minerais de textura compacta, cuja cor varia entre o branco e o verde escuro, usadas pelo homem primitivo para a confecção de utensílios e ornamentos (Êx 28.18; 39.11 na ARA "esmeralda"; Ez 28.13). Inclui duas as espécies minerais: (1) Nefrita, uma variedade do anfibólio fibroso,

seja a tremolita (silicato de cálcio e magnésio esbranquiçado) ou a actinolita (silicato de cálcio-magnésio-ferro de cor verde); e (2) Jadeíta, um silicato de sódio e alumínio de cor verde, do grupo dos piroxênios, e uma espécie de jadeíta cuja cor está entre o verde-escuro e o preto, e é conhecida como cloromelanita. Uma grande quantidade de jade vem da Alta Birmânia, na Índia Central e do sudeste do Turquestão.

D. R. Bowes

JADIEL (יחדיאל, *Deus proporciona alegria*). Um poderoso guerreiro, homem famoso e chefe da casa de seu pai na meia tribo de Manassés (1Cr 5.24).

JADO. 1. (B, Ἰαδδούς; A, Ἰοδδούς). Um sacerdote cujos descendentes não puderam provar que tinham direito ao sacerdócio, uma vez que sua genealogia se perdeu e, portanto, não poderiam servir como sacerdotes (1Esd 5.38). Ele se casou com Agia, filha de Barzilai (BJ, *Berzelai*) e adotou o nome do sogro (Ed 2.61; Ne 7.63).

2. (יהדו, de significado desconhecido). Um homem de Gileade (1Cr 5.14).

S. Barabas

JADOM (ידין). Um meronotita que, ao lado dos homens de Gibeom e de Mispa, ajudou na reconstrução dos muros de Jerusalém (Ne 3.7). Josefo (Jos. *Ant.* VIII, ix.) dá o nome de Jadom ao homem de Deus que foi de Judá a Jeroboão para alertar o rei de seu pecado (1Rs 13). A tradição judaica identifica o profeta de Judá com Ido o vidente (2Cr 9.29).

S. Barabas

JADUA (ידוע, *conhecido*). 1. Um dos príncipes israelitas que selaram a aliança com Neemias, depois que retornaram do cativeiro babilônico (Ne 10.21). A aliança significava a disposição por parte do povo de permanecer sob a Lei de Deus.

2. Um dos sumos sacerdotes que voltaram do exílio no contingente liderado por Zorobabel (Ne 12.11). Era filho de Jônatas e foi sumo sacerdote durante o reinado de Dario o persa. Ele é, provavelmente, o sumo sacerdote ao qual Josefo se refere em seu relato da entrada de Alexandre o Grande em Jerusalém (Jos. *Ant.* XI. viii. 2).

T. E. McComiskey

JAEL (יעל, *cobra montesa* ou *selvagem*). Esposa de Héber o queneu, que matou Sísera, um comandante cananita. Os cananitas sob o rei Jabim de Hazor oprimiram Israel durante vinte anos. Os cananitas tinham uma força admirável de 900 carros. Os queneus eram seus amigos e, por causa da sua habilidade em trabalhar o metal, eram indubitavelmente úteis aos cananitas. Héber, contudo, vivia separado dos outros queneus (Jz 4.11). Inspirado por Débora, Baraque formou um grande contingente de israelitas no Monte Tabor para enfrentar o exército cananita liderado pelo general Sísera, ao longo do Rio Quisom. O ataque israelita, provavelmente ajudado por uma tempestade (Jz 5.20,21), debelou os cananitas. Sísera fugiu a pé e se dirigiu à tenda de Jael, que lhe ofereceu hospitalidade. Ela o cobriu com uma manta e quando ele pediu-lhe água ela lhe deu leite. Então, enquanto Sísera dormia, Jael o matou com uma das estacas da tenda, cravando-a na sua fronte de tal sorte que penetrou na terra (Jz 4.17-22). O feito de Jael é celebrado no antigo Cântico de Débora (Jz 5.24-31).

N. B. Baker

JAERÁ (יערה). Um descendente do rei Saul (1Cr 9.42), chamado de Jeoada em 1 Crônicas 8.36.

JAFÉ (יפת, forma pausal de *yĕphĕth* na LXX Ἰάφεθ, que significa: *Deus aumentará* ou *engrandecerá* [Gn 9.27]). Um dos três filhos de Noé.

É difícil saber se Jafé é o segundo ou o terceiro filho de Noé. Na maioria das passagens referentes a ele (Gn 5.32; 6.10; 7.13; 9.18; 10.1; 1Cr 1.4), Jafé é colocado como o terceiro, ou o mais novo, filho de seu pai. Entretanto, Gênesis 9.22,24 parece mostrar que Cam, o pai de Canaã, é o mais novo. Gênesis 10.21 também tem sido traduzido para apoiar a idéia de que Jafé é o segundo filho em vez de ser o terceiro.

Algum tempo após o dilúvio Noé plantou uma vinha e ficou embriagado com o vinho que produzira. Num estado de embriaguez ele se deitou despido em sua tenda. Seu "filho mais moço", Cam (Gn 9.22,24), quebrou o código moral da época ao olhar a nudez de seu pai. Aparentemente o episódio ocorreu por acidente, mas intencionalmente ou não, era um pecado naquele tempo. Cam parece ter contado imediatamente o que havia acontecido aos seus irmãos. Sem e Jafé colocaram uma capa sobre seus ombros e, andando de costas, cobriram seu pai sem olhar para ele. Assim não foram culpados de

cometer o pecado. Quando Noé acordou e soube do fato, ele pronunciou uma maldição sobre Canaã, filho de Cam (*veja* CANAÃ). Noé, então, abençoou a Sem (*veja* SEM) e a Jafé.

> Engrandeça Deus a Jafé,
> e habite ele nas tendas de Sem;
> e Canaã lhe seja servo (Gn 9.27).

As gerações posteriores consideraram isto como uma predição de que os descendentes de Sem e Jafé viveriam amigavelmente juntos, e que os cananitas seriam seus servos. A subjugação dos cananitas nos tempos de Josué é supostamente o cumprimento da maldição de Noé.

A bênção pronunciada sobre Jafé por seu pai traz consigo a idéia de que seus descendentes seriam grandemente multiplicados (engrandecidos) no futuro. A Tabela das Nações, registrada em Gênesis 10, indica que Jafé se tornou o pai de um vasto grupo de povos, cujos lugares de habitação situam-se ao norte e a oeste (principalmente) da Palestina. De fato, quatorze nações jafetitas estão listadas em Gênesis 10. Sua área de ocupação abrange todo o caminho desde as mineradoras de Társis (Espanha) no oeste até o Mar Cáspio no leste. Isto inclui o que são agora conhecidos como as estepes do sul da Rússia, grande parte da Ásia Menor, as ilhas do Mediterrâneo e o litoral do sul da Europa. Jafé é dito ser o pai de Gomer, Magogue, Madai, Javã, Tubal, Meseque e Tiras (Gn 10.2; 1Cr 1.4). Estes são os progenitores da família de nações indo-européias (caucasianas).

Apesar dos descendentes de Jafé serem mais ou menos importantes para a história bíblica, o escritor de Gênesis parece destacar aos filhos de Gomer e Javã uma atenção especial. Os descendentes de Gomer parecem ser os gimirrai, ou gimirraya, das crônicas assírias, mas conhecido pelos gregos como cimérios. Os filhos de Javã são os gregos, i.e., os jônios de Homero e, especialmente, os jônios que viviam ao longo da costa oeste da Ásia Menor e nas ilhas do Mar Egeu.

BIBLIOGRAFIA. C. H. Gordon, *Introduction to Old Testament Times* (1953), 25-28; M. F. Unger, *Archaeology and the Old Testament* (1954), 73-82; S. Sandmel, *The Hebrew Scriptures, An Introduction to Their Literature and Religious Ideas* (1963), 53, 54; G. L. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* (1964), 201-203.

C. P. GRAY

JAFIA (יפיע). 1. Rei de Laquis, uma cidade ao sudoeste de Jerusalém. Este rei formou uma liga com outros quatro reis amorreus a fim de punir Gibeom por se submeter aos israelitas. Josué os derrotou numa batalha em Bete-Horom, matou os cinco reis e lançou seus corpos numa caverna (Js 10.3ss.).

2. Um dos filhos de Davi nascidos em Jerusalém (2Sm 5.15; 1Cr 3.7,14.6).

3. Uma cidade na fronteira sul de Zebulom (Js 19.12). É identificada com Yafa, a cerca de 2,5 km ao sudoeste de Nazaré. Josefo a fortificou durante a Guerra Romana (Jos. *Life*. 45; Jos. *War*. II. xx. 6).

S. BARABAS

JAFLETE (יפלט) Um homem da tribo de Aser, filho de Héber (1Cr 7.32,33).

JAFLETITAS. (יפלטי) Uma tribo, não identificada, que habitava no território dado por herança aos descendentes de José, em Canaã. Localizava-se na fronteira de Efraim, próxima a Bete-Horom (Js 16.3 NVI e BJ). A Almeida traz Jaflete.

JAFO. Forma de JOPE na ARC em Josué 19.46.

JAGUR (יגור). Uma cidade desconhecida no extremo sul do território da tribo de Judá, na fronteira com Edom (Js 15.21).

JAIR (יאיר, *ele ilumina*). 1. Filho de Manassés (Nm 32.41; Dt 3.14; Js 13.30; 1Rs 4.13; 1Cr 2.22). Na época da conquista de Canaã ele tomou uma série de aldeias em Gileade e na região de Argobe. Afirma-se que seu pai era Segube de Judá (1Cr 2.22). Ele, no entanto, provavelmente era descendente de Manassés.

2. Um gileadita que julgou a Israel por 22 anos (Jz 10.3,5). Todos os seus trinta filhos andavam montados sobre asnos e governaram cidades. Ele deve ter pertencido à família do Jair mencionado acima, ou talvez fossem a mesma pessoa.

3. Um benjaminita, um ancestral ou o pai de Mordecai, o tutor de Ester (Et 2.5).

4. O pai de Elanã, que matou o irmão de Golias (1Cr 20.5). Em 2 Samuel 21.19 é dito que ele matou o próprio Golias.

S. BARABAS

JAIRITA (יָאִירִי, *de Jair*). Um termo gentílico usado por Ira, sacerdote de Davi, mostrando que ele era descendente de JAIR (1), filho de Manassés (Nm 32.41; Dt 3.14).

JAIRO (Ἰάιρος, W-H Ἰάειρος; LXX Ιάιρ, do hebraico יאיר, cujo significado é *ele iluminará*, ou em 1 Crônicas 20.5 do hebraico יעיר, *ele erguerá*). Um nome encontrado na Apócrifa do AT, em *Wars* de Josefo e no NT, no último é usado para um oficial da sinagoga cuja filha Jesus ressuscitou.

Esse incidente descrito no NT ocorreu perto do Lago da Galiléia (Mc 5.21-24,35-43; Lc 8.40-42,49-56; Mt 9.18,19,23-26), nos mostra como um oficial de sinagoga, chamado Jairo — cujo nome não aparece na passagem paralela em Mateus — implora a Jesus que venha e ressuscite sua filha de doze anos, o que o Salvador fez.

Jairo é chamado de um dos ἀρχισυνάγωγος, "principais da sinagoga" (Mc 5.22,35; Lc 8.41; mas Mt 9.18,23 diz ἄρχων, "chefe".), o que indica que ele era um líder, cujas tarefas envolviam a responsabilidade pelos arranjos físicos para o serviço de adoração.

Embora as palavras "por nome Jairo" (ARC, na ARA, "chamado Jairo") que aparecem em Marcos 5.22 sejam omitidas em dois MSS (*Itala* e D), não existem razões para se suspeitar, como alguns o fazem, de que o nome não fizesse parte dos MSS mais antigos, e sim que tenha sido acrescentado mais tarde a partir de Lucas. Deve ser observado que a maioria dos MSS de Markan dão respaldo à inclusão do nome, e que este e outros nomes do NT ocorrem nas inscrições de ossuários dos 1º e 2º sécs. (FLAP, 333).

O fato de que a palavra "Jairo", possa ter vindo provavelmente do hebraico יעיר, "ele acordará" ou "despertará" (como raramente em 1Cr 20.5), que corresponde ao "despertar" da filha do oficial da sinagoga, não significa que a narrativa se refira a uma ressurreição lendária, como alguns supõem, porque Jairo é geralmente usado para יאיר, que em hebraico significa "ele iluminará" e porque, como Marcos (5.41) e Lucas (8.54) mostram, não se tratou de um "despertar" mas de uma "ressurreição" (ἔγειρε, "levanta").

O equivalente de Jairo no AT é JAIR (Nm 32.41; Dt 3.14; Js 13.30; Jz 10.3-5;1Rs 4.13; 1Cr 2.22,23; Et 2.5;cp. 1Esd 5.31, Jos. *Wars* II. xvii. 9).

BIBLIOGRAFIA. A. Plummer, *Gospel According to St. Luke*, ICC (1898), Lucas 8.

W. H. MARE

JALAM. Forma usada pela BJ para JALÃO (Gn 36.5,14,18; 1Cr 1.35).

JALÃO (יעלם, *moço*). Um chefe edomita; o segundo filho de Esaú com Oolibama (Gn 36.5,14,18; 1Cr 1.35).

JALEEL, JALEELITAS (יחלעל, *que espera por Deus*). Um descendente de Zebulom e sua família (Gn 46.14; Nm 26.26).

JALOM (ילון). Um judaíta; filho de Esdras (1Cr 4.17).

JAMAI (יחמי, *que Deus o proteja*). Um descendente de Issacar; filho de Tola; chefe de um clã (1Cr 7.2).

JAMBRES. *Veja* JANES E JAMBRES.

JAMIM (ימין). 1. Um filho de Simeão (Gn 46.10; Êx 6.15; Nm 26.12 contêm o nome gentílico *jaminitas*).

2. Homem da tribo de Judá, filho de Rão, e neto de Jerameel (1Cr 2.27).

3. Um israelita (não se sabe ao certo se sacerdote ou levita) que ajudou a interpretar a lei para o povo quando Esdras a leu publicamente (Ne 8.7; 1Esd 9.48).

S. BARABAS

JÂMLICO. Forma usada pela BJ para EMALCUEL em 1 Macabeus 11.39.

JÂMNIA, JAMINITAS. *Veja* JABNEEL.

JANAI. 1. (יעני) Um chefe gadita (1Cr 5.12).

2. (Ἰαννάι) Um ancestral de Jesus (Lc 3.24)

JANAÍ. Forma usada na BJ para JANAI em 1 Crônicas 5.12.

JANELA, a tradução de várias palavras hebraicas e gregas, sendo a mais freqüente חלון, e θυρίς,

uma abertura retangular na parede. A evidência arqueológica indica ampla variação no tamanho, freqüência, ornamentação e fechos. Diversas janelas apareceram durante o tempo de Jeremias nas casas ricas por causa da ornamentação, e eram o objeto do seu desprezo (Jr 22.13,14). Baixos Relevos mostram-nas freqüentemente com barras de grades de pedra ou treliças de madeira, ornamentadas por moldes projetados ou suspensos.



Um queimador de incenso do período israelita, adornado com serpentes se contorcendo, lembrando as ações de Janes e Jambres, os mágicos egípcios que se opuseram a Moisés ante o faraó. De Bete-Seã. © *Dep. de Antiguidades e Museus de Israel.*

Algumas janelas abriam para sacadas. A mãe de Sísera olhava pelas grades para ele (Jz 5.28). A Casa do Bosque de Salomão tinha três fileiras de janelas (1Rs 7.4), provavelmente no estilo sírio. Janelas também são encontradas no Templo, provavelmente localizadas no Lugar Santo, no alto da parede a fim de permitir luz para a área. Fechos para janelas eram tapetes, cortinas ou painéis de madeira, sendo desconhecido o vidro, para proteger do frio ou do vento severo. Grades, muito parecidas com venezianas com aberturas laterais, para escoamento da fumaça, protegia a sentinela de observadores externos.

H. G. Stigers

JANES E JAMBRES (Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς, ou Μαμβρῆς, citado por alguns MSS; para וממרא יוחני; na Targum Aramaica וימברים ינים, possível significado: *aquele que seduz* e *aquele que se torna rebelde*). Nomes tradicionais dos sacerdotes egípcios que se opuseram a Moisés ante o Faraó (2Tm 3.8); evidentemente uma referência aos mágicos sem nome no AT (Êx 7.11,12,22).

Na narrativa de Êxodo, Moisés e Arão levaram ao Faraó a mensagem do Senhor de que fosse permitido a Israel ir para o deserto para adorar a Deus, e o monarca recusou (Êx 5.1-4). Então Moisés realizou milagres autenticadores, como a transformação de sua vara em uma serpente, o que os mágicos, com suas ciências ocultas também fizeram. (Êx 7.10-12,20-22; 8.5-7,17,18). É a esta série de eventos que Paulo se refere em 2 Timóteo 3.8.

A ortografia dos nomes Janes e Jambres é um pouco confusa. A ortografia nos textos gregos é geralmente Ἰαννῆς e Ἰαμβρῆς (correspondendo à Targum de Jônatas sobre 1.15; 7.11; Nm 22.22, que tem *Yanis* e *Yambris*). O Talmude, no entanto, tem os nomes *Yôhanî e Mamre'*, e a Latina lê *Jannes* (ou *Jamnes*) e *Mambres*.

Estes dois nomes são mencionados nas Escrituras somente em 2 Timóteo 3.8 e estão evidentemente ligados à tradição judaica. Os nomes são também mencionados na literatura pagã e cristã primitiva. Estes termos, ou são dados como parte da tradição oral judaica, ou ligados a um livro de título *Jamnes et Mambres*, como mencionado por Orígenes (*Tract 35* em *Mateus*), e no *Decretum Gelasii* (Credner, pág. 220). Schürer (*A History of the Jewish People in the Time of Christ*, seção div., III, pág. 149) se refere a uma obra judaica apócrifa que contém ambos os nomes, mas que teria desaparecido exceto pelo título e, que ele pensa ter sido

composta nos tempos pré-cristãos, pois o nome Janes era conhecido por Plínio no 1º séc.

Além de serem mencionados na Targum judaica de Jônatas e no Talmude, estes dois nomes eram conhecidos pelos escritores pagãos. Tanto Plínio o Velho (1º séc. d.C.) em sua *Historia Natural* 30, 1, 11 quando Apuleio, (2º séc. d.C.) em sua *Apologia* (ou *De Magia*) cap. 90, se referiram a Janes, enquanto que o neoplatônico, Numênio de Apaméia (2º séc. d.C.), citado por Eusébio em *Praeparatio Evangélica* 9, 8, 1, estava familiarizado com ambos os nomes, Janes e Jambres, chamando-os de santos escribas e mágicos do Egito.

Entre os materiais ligados à igreja e escritos nos primeiros séculos cristãos, onde é feita a referência aos nomes, Janes e Jambres, são mencionados em obras gregas como o *Evangelium Nicodemi* (*Acta Pilati*) cap. 5, e a *Apostolic Constitution* 8, 1, e obras latinas como o *Evangelium Nicodemi* (*Gesta Pilati*), cap. 5 e, *De unitate ecclesia*, cap. 16 de Cipriano.

Por Paulo mencionar estes nomes tradicionais em 2 Timóteo 3.8 temos evidência de seu conhecimento da tradição judaica corrente na época (ele foi aluno de Gamaliel, At 22:3) e, por usar esses termos (que devem ter sido passados oralmente da história do AT com precisão), Paulo aparentemente demonstra seu desejo em tornar vívida a oposição forte e pessoal da classe sacerdotal egípcia contra Moisés. A tradição judaica sobre Janes e Jambres é confusa como demonstra a declaração de Eusébio (*Praeparatio Evangelica* 9,8) de que estes dois homens eram filhos de Baalim, mas ainda mestres de Moisés e, então, seus oponentes, os quais morreram juntamente com o exército egípcio no Mar Vermelho.

BIBLIOGRAFIA. E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, 2 ed. rev., sec. div., Vol. 3 (1891), 149-151; W. Hendriksen, *Exposition of the Pastoral Epistles* (1965), 287, 288.

W. H. Mare

JANEU, ALEXANDRE. *Veja* Asmoneu.

JANGADA. *Veja* Navios e Barcos.

JANIM (ינים). Uma cidade de Judá, na região montanhosa de Hebrom, próxima a Bete-Tapua (Js 15.53); provavelmente a hodierna Beni Na'im, ao leste de Hebrom. A BJ traz Janum.

JANLEQUE (ימלך, *que* [*Deus*] *dê o domínio*). Um chefe simeonita (1Cr 4.34).

JANOA (ינוח). 1. Uma cidade na costa leste de Efraim, identificada como Khirbet Yanun, cerca de 11 km ao sudeste de Siquém (Js 16.6,7).

2. Uma cidade ao norte de Naftali, capturada por Tiglate-Pileser, rei da Assíria (2Rs 15.29). Deveria estar localizada entre Abel-Bete-Maaca e Cades, talvez na moderna Yanuh.

S. Barabas

JANTAR. *Veja* Alimento.

JANUM. Forma usada pela BJ para Janim em Josué 15.53.

JAQUE (יקה). O pai de Agur, o autor dos provérbios registrados em Provérbios (30.1). Nada mais se sabe a respeito dele.

JAQUIM (יקים, *que Deus estabeleça*). 1. Um benjamita; filho de Simei (1Cr 8.19).

2. Um sacerdote; chefe do décimo segundo turno dos vinte e quatro em que os sacerdotes estavam divididos na época de Davi (1Cr 24.12).

3. (יכין, *ele estabelecerá*). O quarto filho de Simeão e chefe da tribo jaquinita (Gn 46.10; Êx 6.15; Nm 26.12; Jaribe em 1Cr 4.24).

4. Um dos sacerdotes que viveram em Jerusalém depois do exílio (1Cr 9.10; Ne 11.10). É possível, no entanto, que o nome seja usado aqui como o nome de uma família, indicando os sacerdotes no vigésimo primeiro turno, ou o turno sacerdotal do qual Jaquim era o cabeça. Em uma relação de seis sacerdotes (1Cr 9.10-13), três deles têm nomes que podem ser encontrados na lista dos turnos (24.17), e dois dos nomes restantes (Adaías e Masai) têm sua linhagem cuidadosamente traçada até os ancestrais que eram líderes dos turnos.

5. O cabeça do vigésimo primeiro turno sacerdotal (1Cr 24.17).

T. E. McComiskey

JARA (ירחע). Um servo egípcio de Sesã, filho de Jerameel, o qual se casou com a filha de seu mestre (1Cr 2.34,35).

JARDÃO. Variedade de pedra preciosa do zircão mineral (silicato de zircônio). É transparente e geralmente vermelha, mas pode ser laranja ou castanha. O termo provavelmente era usado pelos escritores antigos para se referir a um material azul, como o coríndon azul (variedade de safira) ou turquesa (cp. Ap 21.20). *Veja* JACINTO.

JARDIM (גן; גנה; גנת; *um jardim real*; κῆπος, *pomar ou plantação*). Os três eventos mais importantes da Bíblia aconteceram em um jardim: (1) — a entrada do pecado (Gn 3); (2) — lindo Jesus aceita o fato de que não poderá escapar da cruz (Mt 26.36-46); (3) — Jesus foi sepultado e ressuscitou (Jo 19.41).

Deus plantou o primeiro jardim (Gn 2.8), providenciou irrigação completa (Gn 2.10) e ele próprio gostava de caminhar pelo jardim na virada do dia (Gn 3.8).

Os reis gostavam de jardins, o rei Acabe, por exemplo, quis fazer um jardim de ervas perfumadas perto do seu palácio e para realizar seu sonho, sua mulher mandou assassinar Nabote. Isso foi de grande importância para ele. Acazias fugiu pelo caminho da plantação e através das laranjeiras ou pela casa do jardineiro, e então escapou (2Rs 9.27), mas Jeú o seguiu e o matou. Anos mais tarde, no cerco de Nabucodonosor, muitos soldados hebreus fugiram pelo mesmo caminho. Manassés tinha um jardim em Jerusalém e foi sepultado nele (2Rs 21.18).

Salomão fez um poema sobre jardins no livro de Cantares "4.15) — "fonte dos jardins"; (6.2) "para pastorear nos jardins e para colher os lírios"; (4.16) "venha o meu amado para o seu jardim". Em Eclesiastes 2.5 ele diz: "Fiz jardins e pomares para mim".

O jardim é usado para expressar alegria, paz e satisfação (Jr 31.12) "sua alma será como um jardim regado", enquanto que a vida infrutífera é descrita como um "jardim que não tem água" (Is 1.30).

Monarcas estrangeiros se encantavam com os jardins regados. Ester admirou o lindo jardim do rei Assuero (Et 1.5). O rei achava que caminhar em seus jardins o acalmava quando ele estava nervoso (Et 7.7).

O jardim das nogueiras (Ct 6.11) era provavelmente um bosque de nogueiras. Por causa disso Moffatt o chamou de "abrigo das nogueiras", e era um abrigo persa, sendo que eram espécies cultivadas na Palestina. *Veja* ÉDEN, JARDIM DO.

JARDIM DO REI (גן המלך). Esse jardim é descrito como localizado próximo à "porta que está entre os dois muros" que era perto do Tanque de Siloé (Jr 52.7). Era provavelmente fora dos muros, em um lugar onde pudesse ser irrigado com água que fluía do Tanque de Siloé, em direção do cruzamento do Tiropeão com o Cedrom. É mencionado em 2 Reis 25.4; Neemias 3.15 e Jeremias 39.4 e 52.7.

JARDINEIRO (κηπουρός). Mencionado somente em João 20.15 "Supondo ser ele o jardineiro". É cer-



Vista do Jardim do Rei, perto do Tanque Inferior de Siloé, fora dos atuais muros de Jerusalém. © *M.P.S.*



Vista do jardim de Getsêmani. © *Lev*

to que, espiritualmente falando, ele é o Jardineiro, por regar e cuidar de suas plantas que devem estar onde ele plantou, e render cem vezes mais frutos.

Por dedução os jardineiros são mencionados em outros lugares na Bíblia. Adão e Eva foram jardineiros que cuidavam do jardim do Éden. Caim se tornou um jardineiro, cultivando frutas e vegetais enquanto que Abel, seu irmão, era um fazendeiro.

Em Lucas 13.8 certamente foi um jardineiro que perguntou se ele não podia adubar organicamente uma árvore que se tornara improdutiva.

Os jardineiros cuidavam dos bosques ou jardins de um deus pagão amante da natureza, Baal (2Rs 10.19-23). Paulo era um fazedor de tendas, mas ele pode ter sido um jardineiro amador também, por ter conhecimento sobre as "famílias" das árvores frutíferas e enxertos. Isaías usou uma metáfora de jardineiros ao falar sobre mudas (Is 17.10). Os escritos de Salomão sugerem que ele também se interessava por jardinagem.

W. E. Shewell-Cooper

JAREBE (ירב, *que ele contenda*). Nome de um rei assírio de acordo com a ARC (Os 5.13; 10.6). A ARA, entretanto, apresenta o termo "rei principal". Não há evidência, lingüística ou historicamente, de um rei assírio de nome Jarebe, a não ser que, segundo algumas sugestões, Jarebe seja possivelmente o nome mais antigo de Sargão que destruiu Samaria em 722 a.C. A escolha parece se dividir entre duas alternativas: tomar o texto em hebraico como está (מלך ירב), ou dividir as consoantes hebraicas de forma diferente (מלכי רב). A primeira exigiria que tomássemos Jarebe como um apelido, como "Rei Brigão" ou "Rei de Contendas", e a referência histórica seria então aos eventos de 738 a.C. A maioria das VSS antigas sustenta esta posição. A segunda, que é favorecida pela maioria dos eruditos, resulta na tradução da RSV e ARA, "rei principal", um título geralmente atribuído aos reis da Assíria. Ninguém pode ser muito dogmático em nenhum dos dois textos hebraicos ou seu significado.

S. Barabas

JAREDE (ירד; Ἰάρεδ). Filho de Maalalel e pai de Enoque (Gn 5.15-20; 1Cr 1.20; Lc 3.37).

JARIBE (יריב, *ele contende*). 1. Um "filho" (clã) de Simeão (1Cr 4.24; chamado de Jaquim em Gn 46.10, Êx 6.15, Nm 26.12).

2. Um dos chefes enviados por Esdras a Casifia para trazer levitas antes do retorno à Palestina (Ed 8.16; 1Esd 8.44).

3. Um dos sacerdotes que se casou com uma mulher estrangeira e foi compelido a renunciá-la.

S. Barabas

JARMUQUE, RIO (Hebraico desconhecido; grego Ἱερονύμικες, significando provavelmente *intervalo sagrado*; arabizado como *al-Yarmūq*, curso mais baixo, *Shari'at el-Menâdireh*).

Mencionado somente na Apócrifa (1Mac), o "segundo rio" de Canaã com intermitência drena o planalto de Haurã-Basã e abre uma garganta profunda e sinuosa até o Jordão, ao qual ele se iguala na sua confluência. Embora seja o cenário do triunfo do Islã (636 d.C.) e a fronteira atual de Israel, Síria e Jordânia, raramente se constituiu num divisor cultural-histórico, sendo antes famoso por fontes terapêuticas, irrigação e (nos dias de Mandate) poder.

G. R. Lewthwaite

JARMUTE (ירמות, *uma elevação*). 1. Uma cidade em Canaã, cujo rei, Pirão, tomou parte de uma conspiração com os reis de Jerusalém, Hebrom, Láquis e Debir contra os gibeonitas, a fim de se vingar da sujeição destes a Josué (Js 10.3,5,22ss.). Josué derrotou os cinco reis em Gibeom e os matou em Maquedá. Ficava cerca de dez milhas romanas (26 km) de Eleuterópolis, no caminho para Jerusalém. Após a conquista de Canaã foi atribuída a Judá. Alguns judeus retornaram para lá após o exílio babilônico (Ne 11.29).

2. Uma cidade em Issacar pertencente aos levitas filhos de Gérson (Js 21.29). Na lista paralela em 1 Crônicas 6.73 o texto traz Ramote; em Josué 19.21, Remete aparece entre as cidades de Issacar. O nome era provavelmente Remete ou Ramote, mas sua localização permanece incerta.

S. Barabas

JAROA (ירוה). Um chefe gadita (1Cr 5.14).

JARRETAR, tradução do termo hebraico עקר, "cortar um tendão", como se faz em um cavalo ou animal de carga. É usado apenas na forma *pi'el*, visto que a palavra normalmente significa "arrancar" ou "extirpar" (Ec 3.2). O termo ocorre no sentido de "jarretar" (Js 11.6,9; 2Sm 8.4 e 1Cr



Uma vista do Rio Jarmuque, olhando rio acima (leste). A Síria está à esquerda, o Jordão à direita. As águas estão no nível do meio do verão. © *Lev.*

18.4). Todavia, a ocorrência em Gênesis 49.6 é traduzida desta maneira: "jarretaram touros", ARA; "arrebataram bois", ARC; "mutilaram touros", BJ; "aleijaram bois, cortando-lhes o tendão", NVI, que é preferível.

W. White Jr.

JASA OU JAZA (יהץ, יהצה). Uma cidade na Transjordânia, onde o rei amorreu, Seom, foi derrotado em uma grande batalha pelos israelitas, quando se recusou a permitir que eles atravessassem seu território (Nm 21.23; Dt 2.32; Jz 11.20). Jasa é mencionada em ligação com Bete-Baal-Meom (Js 13.17,18, ARA *Jaza*); e Quedemote (21.36; ARA *Jaza*). Moisés consignou a cidade à tribo de Rúben (Js 13.18), e ela foi uma das cidades dadas aos levitas meraritas (Js 13.18; 21.36; 1Cr 6.78, ARA *Jaza*). A Pedra Moabita menciona Mesa dizendo que o rei de Israel viveu em Jasa enquanto guerreava contra ele, mas ele foi expulso dali e Mesa tomou a cidade e agregou-a ao território moabita. Isaías 15.4 e Jeremias 48.21 se referem a ela como uma cidade de Moabe. Várias identificações foram sugeridas como sendo o local de Jasa, mas nenhuma delas é aceita unanimemente.

S. Barabas

JASÃO (LXX Ἰάσων, *cura*; algumas vezes substituído por Josué e Jesus por judeus de fala grega [Jos. *Ant.* XII. V. 1]).1. Filho de Eleazar, o qual Judas Macabeu enviou para solicitar o auxílio romano contra os siros, 161 a.C. (1Mac 8.17). Ele (ou seu filho) procurou renovar a aliança em 144 a.C. (1Mac 12.16,14.22; Jos. *Ant.* XII. x. 6).

2. Filho de Simão II e irmão do sumo sacerdote Onias III, o qual mediante suborno garantiu para si o sacerdócio. Por meio de sua influência os costumes gregos foram popularizados (2Mac 4.7-26). Ele deu grandes donativos para os jogos sagrados em Tiro em honra a Hércules (4.16-20). Seu mandato durou apenas três anos (174-171 a.C.), quando foi substituído por Menelau, o qual ofereceu ao rei um suborno maior. Jasão fugiu para a região dos amonitas.

Um falso rumor sobre a morte de Antíoco, no Egito, trouxe Jasão de volta a Jerusalém com um grande número de seguidores a fim de derrubar Menelau. Antíoco retornou para se vingar dos judeus; Jasão novamente fugiu para o território de Amom, em seguida para o Egito e, mais tarde, para Esparta, onde morreu (5.1-10).

3. Um cirênio que escreveu uma história sobre a luta dos judeus pela liberdade contra Antíoco Epífanes e seu sucessor Eupator. O segundo livro de Macabeus é um resumo desta história. O nome e a residência de Jasão indicam que ele era grego. Seu relato termina no ano de 160 a.C.; o livro provavelmente foi escrito logo depois desta data. O prefácio do livro conta o que se sabe sobre Jasão.

BIBLIOGRAFIA. N. Snaith, *The Jews from Cyrus to Herod* (c. 1950), 35s.; S. Tedesche e S. Zeitlin, *The Second Book of the Maccabees* (1954), 7, 13; J. Bright, *History of Isreal* (1959). 403-405.

R. F. GRIBBLE

JASÉM (ישן). Um dos trinta "valentes" de Davi. O texto hebraico de 2 Samuel 23.32 traz "os filhos de Jasém" ("Bené-Jasen, ARA), enquanto que a passagem paralela em 1 Crônicas 11.34, segundo a ARC, apresenta "os filhos de Hasém, gizonita" (Bené-Hasém, ARA). Está claro que "filhos de (ou Bené)" é uma ditografia das últimas três consoantes da palavra anterior (שעלבני). A leitura original deveria ser "Jasém (ou Hasém) o gizonita".

S. BARABAS

JASI. Forma usada pela BJ para JAASAI em Esdras 10.37.

JASIEL. Forma usada pela BJ para JAASIEL em 1 Crônicas 11.47.

JASOBEÃO (ישבעם). 1. Um hacmonita, o principal dos "trinta", que matou trezentos homens numa batalha (1Cr 11.11). A passagem paralela (2Sm 23.8) relata sobre o filho de Taquemoni, Josebe-Bassebete ("aquele da posição vantajosa"), o principal de "três" (ARC "capitães") [duas palavras desconhecidas] que matou oitocentos homens em uma batalha. Taquemoni é, aparentemente, uma corrupção do termo hacmonita. Os "três" parecem peretencer ao círculo íntimo (cp. 1Cr 11.15-17) da seleta guarda de Davi, os "trinta". As palavras hebraicas para 300 e 800 começam com a mesma letra, tornando possível um erro de copista. Tem sido sugerido (Kennicott) que Josebe-Bassebete resultou quando *basshebeth* foi copiado da linha acima (v. 7) em vez da terminação correta *-am*. A maioria dos eruditos, seguindo a LXX (2Sm Ἰεβοσθε, 1Cr Ἰεσβααλ) tem visto o nome Isbaal (Isbosete surge quando a palavra *vergonha* é substituída pelo odiado nome de Baal) como sendo o original, enquanto que tanto Josebe-Bassebete como Jasobeão seriam corrupções posteriores.

2. Um coreíta que saiu de Benjamim para se juntar a Davi no exílio em Ziclague (1Cr 12.6). Se este é o mesmo citado acima depende do significado dos dois títulos. Se ambos são considerados nomes de família, então são mencionados dois indivíduos diferentes. Se um ou ambos são algum outro título, e.g., nome de divisão, nome de corporação, etc., as duas referências poderiam ser a um só homem. (Mas observe a LXX Ἰεσβοαμ aqui contra Ἰεσβααλ em 11.11).

3. Capitão de uma das doze divisões no exército de Davi, filho de Zabdiel (1Cr 27.2) (LXX Ἰεσβοαμ). Novamente, se esta pessoa é a mesma que o segundo e talvez o primeiro, coreíta e hacmonita devem ser considerados como títulos e/ou nomes de família mais amplos.

BIBLIOGRAFIA. G. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel* (1890), 279, 280.

J. OSWALT

JASOM (Ἰάσωμ). 1. Um judeu cristão (At 17.1,4 e 7), que era parente de Paulo (talvez não de sangue, Rm 16.21, cp. 9.3). Este homem provavelmente foi o anfitrião tessalonicense dos missionários Paulo e Silas e que juntamente com outros foi processado sob a acusação de hospedar perturbadores da lei. A liberdade foi obtida por apresentar garantia de boa conduta.

2. Outro Jasom pode ser o citado em Romanos 16.21 como o objeto das saudações paulinas.

R. F. GRIBBLE

JASPE. Uma variedade impura e opaca de sílica semicristalina (criptocristalina e/ou em microcristais) (dióxido de silício), vinculada à calcedônia e à pederneira (sílex) (q.v). Geralmente é vermelho, marrom ou amarelo, mas raramente pode ser verde, azul ou preto. As variedades de cores mais brilhantes são usadas como jóias (e.g., Êx 28.20; Ez 27.16; Ap 21.19). Mesmo nas extremidades mais finas ele é opaco. A referência a "pedra de jaspe cristalina" em Apocalipse 21.11 deve ser explicada pelos antigos jaspes que provavelmente continham carisópraso (q.v.) assim como calcedônia parcialmente translúcida. O jaspe egípcio é belamente listrado com diferentes tonalidades de marrom. Este ocorre em nódulos, como a ágata (q.v.), tanto no Vale do Nilo como no Deserto da Líbia. Os jaspes estriados (listrados) têm as cores, geralmente marrom, divididas em listras largas. Como outras variedades de sílica semicristalina, o jaspe é depositado por águas correntes, tanto de fontes subterrâneas quanto de soluções hidrotérmicas de origem ígnea.

D. R. Bowes

JASUB. Forma usada pela BJ para Jasube em Esdras 10.29.

JASUBE (ישוב, *ele regressa*). 1. O quarto filho de Issacar (Nm 26.24; 1Cr 7.1; chamado de Jó em Gn 46.13), nome patronímico de *jasubitas* (Nm 26.24).

2. Um dos que havia se casado com uma mulher estrangeira e foi compelido por Esdras a se divorciar (Ed 10.29; 1Esd 9.30).

JASUBI-LEÉM (ישבי לחם). Nome de um homem de Judá (1Cr 4.22). O texto está claramente corrompido. A RSV e a BJ apresentam "voltaram a Belém", mas não é certo se esta forma está correta.

JATÃ (Ἰαθάν [BA], Ναθάν [א]). Filho de Semaías e irmão de Ananias, estes eram parentes de Tobias (Tobias 5.14, BJ "Natã").

JATIR (יתיר). Uma cidade levítica na região montanhosa de Judá (Js 15.48,21.14; 1Cr 6.57). Davi enviou-lhe os despojos de Ziclague após sua vitória sobre os amalequitas (1Sm 30.27). Sua localização está em Khirbet 'Attir, cerca de 21 km ao sudoeste de Hebrom.

JATNIEL (יתניאל). Filho de Meselemias; um coreíta porteiro do santuário (1Cr 26.2).

JAVÃ (יון, LXX Ἰουαν, de significado incerto). O quarto filho de Jafé, pai de Elisá, Társis, Quitim e Dodanim (Rodanim) (Gn 10.2,4; 1Cr 1.5,7).

O nome corresponde etimologicamente a Jônia (grego antigo Ἰαλων). Como tal é usado pelos profetas para indicar os descendentes de Javã na Jônia propriamente dita (costa oeste da Ásia Menor), mas também na Grécia e na Macedônia.

Em Isaías 66.19 Javã, juntamente com Társis, Lude, Pul e Tubal, é citado como uma das nações distantes para as quais seriam enviados mensageiros para anunciar a glória de Yahweh e a restauração de Jerusalém. As nações mencionadas parecem representar o extremo ocidente do mundo conhecido no AT.

Ezequiel 27.13 alude a Javã como um dos contribuintes para a riqueza de Tiro. É citado juntamente com Tubal e Meseque como negociadores de escravos e de bronze. No mesmo estilo Tiro é condenada (Jl 3.6) por ter vendido cidadãos de Judá e Jerusalém como escravos para Javã.

No original, os textos de Daniel 8.21; 10.20; 11.2 identificam Javã com o império greco-macedônio de Alexandre (A RSV, a ARA e a ARC traduzem por "Grécia" nas três referências). Assim, o texto 8.21 interpreta o bode do ocidente como o rei de Javã (Grécia). Daniel 10.20 fala do anjo cuja tarefa era lutar contra o príncipe da Pérsia e, em seguida, contra o príncipe de Javã. E o texto 11.2 se refere ao forte rei da Pérsia que provocaria oposição ao reino de Javã.

Zacarias 9.13, falando do triunfo de Deus sobre as nações, relata que ele suscitará os filhos de Sião, Judá e Efraim contra os filhos da Grécia (também Javã no original). Visto que o assunto é a superioridade de Deus sobre a guerra e as nações guerreiras, a Grécia é provavelmente destacada mais por causa da reputação assustadora dos soldados gregos mercenários no antigo Oriente Próximo, do que por qualquer inimizade especial entre os judeus e os gregos no tempo da escrita de Zacarias (por volta de 520 a.C.).

2. Javã ocorre no texto hebraico de Ezequiel 27.19 (cp. Ez 27.13 acima). Entretanto, o contexto parece requerer uma localização na Arábia em vez de no ocidente. O problema é ainda mais complicado na LXX que traduz o termo por "vinho". Isto aparentemente representa a palavra hebraica יין, contra יון. Não é certo se "vinho" representa uma interpretação da complicada palavra hebraica

yawan ou uma variante textual real. Aqueles que seguem o texto hebraico sugerem que se tem em mente uma colônia comercial grega na Arábia.

BIBLIOGRAFIA. B. Stade, *Das Volk Javan* (1880); D.D. Luckenbill, "Jadanan and Javan", *Zeit-Schrift fur Assyrologie*, 28 (1913), 92-99.

J. Oswalt

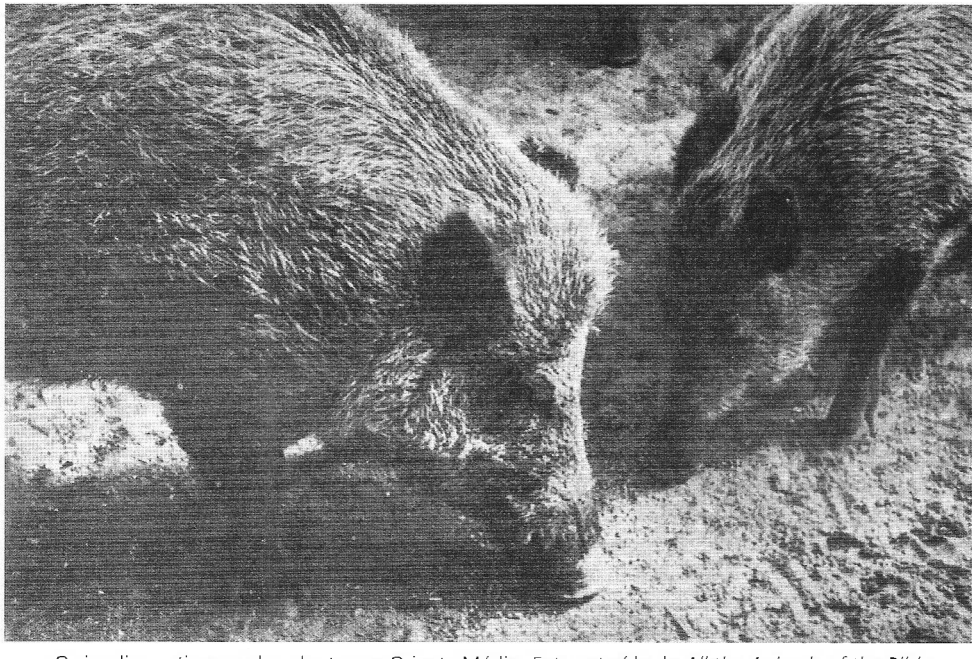
JAVALI (חזיר *javali*, *porco do mato*). Javali é o ancestral selvagem do porco doméstico. No AT a mesma palavra hebraica se aplica a ambos os suínos, doméstico e selvagem. Apenas um contexto exige de fato que a tradução seja "javali" (Sl 80.13), "O javali da selva a devasta". Em geral se concorda que no Salmo 68.30, "a fera dos canaviais" é uma referência pictórica ao javali, pois esses versículos mencionam seus dois locais de habitação típicos. As duas primeiras referências estão nas leis mosaicas sobre a alimentação (Lv 11.7; Dt 14.8) e a sua proibição se aplica igualmente a ambos os suínos. A domesticação de porcos é antiga na história do homem; no Egito, nos tempo pré-dinásticos, (i.e. antes de 3000 a.C.) já se criava porcos. Os domínios do javali (*Sus scrofa*) se estendiam desde a Inglaterra até o norte da Ásia, passando pela Europa. Foi extinto na Inglaterra no séc. 17. Hoje é considerado uma espécie em extinção em toda parte, mas ainda sobrevive na Palestina, especialmente no grosso lamaçal ao longo do Rio Jordão. Nesta terra, sua preservação pode ser explicada, em parte, porque sua carne é considerada impura tanto para judeus quanto para muçulmanos. Em virtude disso, há pouco incentivo à caça desse animal, a menos que tenha causado sérios prejuízos. Para discussão acerca dos motivos pelos quais esse animal é considerado impuro, *veja* Porco.

BIBLIOGRAFIA. F. E. Zenner, *A History of Domesticated Animals* (1963).

C. S. Cansdale

JAZA. Forma alternativa de Jasa.

JAZANIAS (יאזניהו, em 2Rs 25.23; Ez 8.11; יאזניה, em Jr 35.3; Ez 11.1; *Deus* ou *Yahweh escuta*). O nome aparece em muito material arqueológico, o que prova que era um nome comum na época do AT. 1. Um comandante militar maacatita, um judeu, que se juntou a Gedalias, o governador babilônico, depois do exílio (2Rs 25.23). Trata-se provavelmente do Jezanias mencionado em Jeremias 40.8; 42.1.



Os javalis continuam abundantes no Oriente Médio. Foto extraída de *All the Animals of the Bible*, de C. S. Cansdale, © 1970 por The Paternoster Press. Foto de Peter Merom

2. Um recabita, filho de Jeremias (não o profeta), líder de seu povo, cuja lealdade aos preceitos de seus ancestrais foi utilizada pelo profeta Jeremias como lição para seus conterrâneos (Jr 35.3).

3. Filho de Safã, e um dos setenta anciãos de Israel que aparecem em uma visão de Ezequiel oferecendo incenso a ídolos em Jerusalém (Ez 8.11).

4. Filho de Azur, um dos vinte e cinco anciãos judeus contra cujos pecados Ezequiel foi orientado a profetizar (Ez 11.1).

S. Barabas

JAZEEL (יחצאל, יחציאל, *Deus distribui*). O primogênito de Naftali (Gn 46.24; Nm 26.48; chamado de Aziel em 1Cr 7.13); patronímico de Jazeelitas (Nm 26.48).

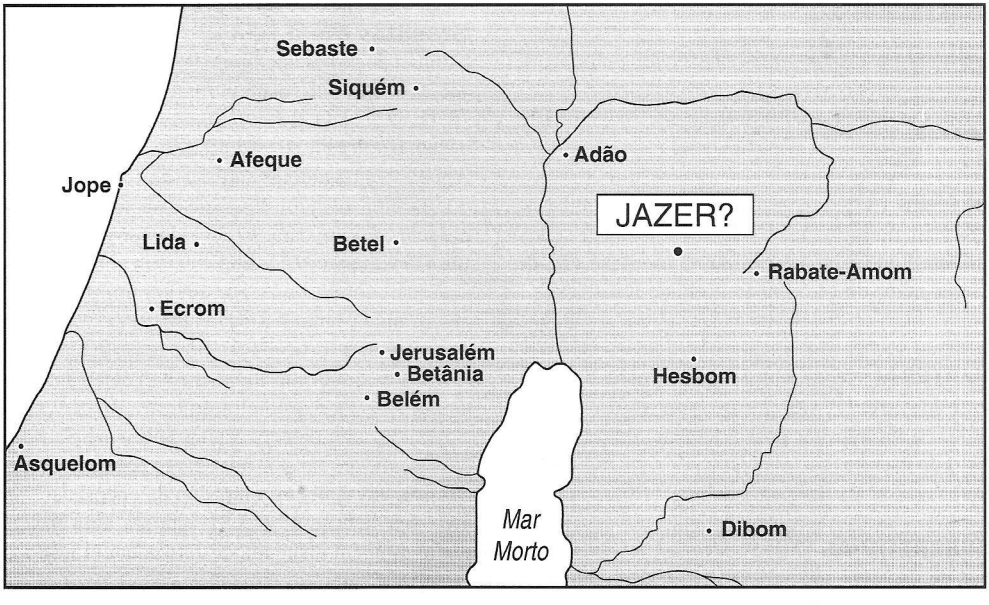
JAZEÍAS (יחזיה, *Yahweh vê*). Um dos quatro homens que apoiaram ou se opuseram (conforme a versão) à ordem de Esdras para que os israelitas repudiassem suas esposas estrangeiras (Ed 10.15; BJ, "Jaasias"). Na KJV, os homens apoiam a decisão de Esdras, e isso tem respaldo na LXX e no livro apócrifo de 1 Esdras 9.14. No entanto, em hebraico, as palavras encontradas em Esdras 10.15, quando em outras passagens do AT, expressam oposição (cp. 1Cr 21.1; 2Cr 20.23; Dn 11.14), e na ASV e RSV esses homens se opõem a Ezra. As versões brasileiras, no geral, usam este conceito de oposição.

S. Barabas

JAZER (יעזר, LXX Ιαζηρ; significando possivelmente *ele ajuda*). Uma cidade dos amorreus em Gileade. Há cerca de treze referências bíblicas a ela, geralmente como "cidade" (Nm 32.3,35; Js 21.39; 1Cr 6.81), entretanto uma vez como "terra" (Nm 32.1), e uma como "território" (Js 13.25). Também é citada em 1 Macabeus 5.8; e na obra *Antiquities* de Josefo (XII 8.1) e na *Onomasticon* de Eusébio.

1. História. Esta cidade dos amorreus foi tomada por Moisés (Nm 21.32), então habitada e fortificada pela tribo de Gade. Fazia fronteira com o território amonita (Nm 21.24), e foi uma das quatro cidades de Gade dadas aos levitas (Js 21.39). Alguns dos homens mais habilidosos de Davi vieram de Jazer (1Cr 26.31), e os que fizeram o censo chegaram até lá (2Sm 24.5). Logo após a morte de Acabe, as conquistas moabitas tomaram Jazer em uma de suas cidades fronteiriças (cp. Is 16.9; Jr 48.32). Durante o período helênico foi capturada por Judas Macabeu da mão dos amonitas (1Mac 5.8).

2. Localização. A identificação de Jazer com Khirbet Sar tem sido grandemente discutida. As narrativas bíblicas a localizam ao sul de Gileade, noroeste de Rabá-Amom (Js 13.25; 2Sm 24.5). A *Onomasticon* a localiza a cerca de oito a dez milhas romanas (21 a 26 km) ao oeste de Filadélfia, a quinze milhas romanas (39 km) de Hesbom, e declara que um grande rio fluía da cidade até o Jordão. Estudos filológicos indicam que este



último poderia significar um grande rio de fluxo perene. Vários locais têm sido propostos, mas os dois primeiros possuem as melhores características de identificação com a antiga Jazer: (1) Khirbet Djazzir, cerca de 4 km ao sul de es-Salt, próximo da junção de um pequeno wadi com o Wadī Sha'īb; (2) Khirbet Sār (Qasr es-Sâr), cerca de 8 km ao oeste de 'Ammān, dando vista para o Wādī esh-Shitā; (3) Khirbet es-Sīreh, cerca de 1,6 km ao norte de Khirbet Sār; (4) Uma antiga identificação de uma ruína chamada Kom Yajuz. A questão da localização permanece em aberto.

BIBLIOGRAFIA. S. Merrill, *East of the Jordan* (1883), 272-277, 404-406; R. de Vaux, "Exploration de la region de Salt", *Révue Biblique* 47 (1938), 405 (para Khirbet Djazzir); N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine III*, AASOR (1939), 153ss. (para Khirbet Sar, ou, Qasr es-Sar); G. Landes, "The Fountain at Jazer", BASOR No. 144 (1956), 30-37; L. Grollenberg, *Atlas of the Bible* (1957), mapas 11, 15, 30; Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1966).

M. H. HEICKSEN

JAZERA (יחזרה). O ancestral de um sacerdote que voltou do exílio (1Cr 9.12); ele é chamado de Azai em Neemias 11.13 (BJ, "Aazi").

JAZIZ (יזיז, de significado desconhecido). Um hagareno que era encarregado dos rebanhos (gado miúdo) do rei Davi (1Cr 27.31).

JEALELEL (יהללאל, *que Deus brilhe adiante*). 1. Um homem da tribo de Judá (1Cr 4.16).

2. Um levita dos filhos de Merari (2Cr 29.12).

JEARIM (יערים). O nome de uma montanha na fronteira norte de Judá (Js 15.10). É idêntica a *Quesalom*. Pode estar localizada na moderna vila de Saris, cerca de 14,5 km ao norte de Jerusalém.

JEATERAI (יאתרי). Um levita gersonita e ancestral de Asafe (1Cr 6.21). É chamado de ETNI no v. 41; a diferença é provavelmente devida a um erro do escriba.

JEBEREQUIAS (יברכיה, *Yahweh abençoa*). O pai de Zacarias, um amigo de Isaías, tomado pelo profeta como testemunha de sua profecia contra a Síria e Efraim (Is 8.2).

JEBUS, JEBUSEUS (יבוס, *ser pisado, esmagado*; יבוסי, *jebuseus*). Jerusalém, como o nome estabelecido para uma cidade importante, volta muito atrás na história da terra de Canaã, como é conhecida a partir de menções a ela em relação com os primeiros incidentes bíblicos, e a partir da ocorrência de Ur-Salimmu, e.g., nas cartas de Amarna. Entretanto, "Jebus" substituiu o nome de Jerusalém entre alguns grupos (Jz 19.10). Durante vários séculos antes dos tempos de Davi ela era conhecida como lugar dos "jebuseus", portanto "Jebus". Era o caso dos "jebuseus" darem o seu nome ao lugar de sua habitação, em vez do lugar dar seu nome ao povo. Os "jebuseus" permaneceram em "Jebus" até que Davi conquistou a cidade, fez dela sua capital e restaurou seu nome para Jerusalém.

1. Jebuseus entre os povos a serem expulsos da terra por Israel. Os "jebuseus" são mencionados pela primeira vez na Bíblia com os amorreus, os girgaseus e outros — como aqueles povos que poderiam ser descritos como "famílias dos cananeus" (Gn 10.16-18). É essencialmente no mesmo grupo os "jebuseus" são que mencionados várias vezes em outros livros do Pentateuco entre os povos cujas terras havia sido prometida a Israel (Êx 3.8; 13.5; 23.23; 33.2; 34.11; Nm 13.29; Dt 7.1; 20.17).

2. Jebuseus não conquistados pelos israelitas até o reinado de Davi. A lista habitual de povos, incluindo os "jebuseus", é dada várias vezes em Josué e Juízes (Js 3.10; 12.8; 24.11; Jz 3.5). Outras referências, no entanto, fornecem detalhes interessantes sobre os "jebuseus". Após as esmagadoras vitórias de Israel ao oeste do Jordão, os "jebuseus" ficaram intensamente preocupados em parar Israel, liderado por Josué, e fazê-lo voltar (Js 9.1). Eles estavam entre aqueles aos quais Jabim de Hazor enviou um pedido de ajuda, numa tentativa de reunir força suficiente para resistir a Josué (11.3). Eles eram conhecidos como um povo que habitava "a região montanhosa" (11.3). A fronteira do território atribuído a Judá, ao que parece, seguia pelo vale do filho de Hinom, o qual por uma característica natural e física, era também o término da encosta sul da área dos "jebuseus" (15.8), esta era uma localização também chamada de Jerusalém (15.8). Os "Jebuseus" eram os habitantes cananitas de Jeru-

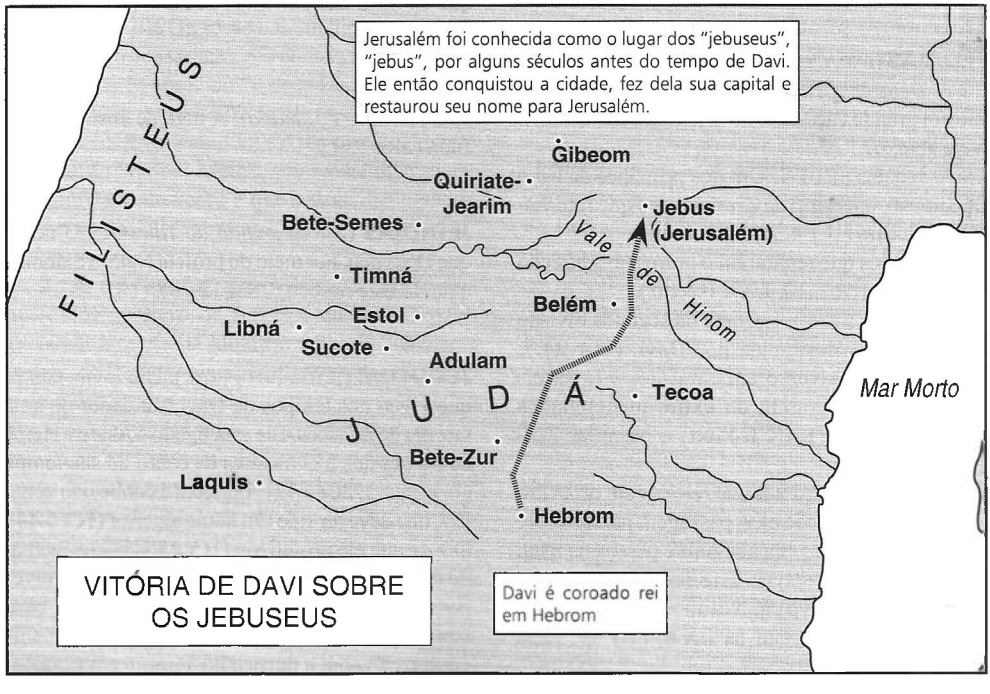
salém, ou "Jebus", os quais "os filhos de Judá não puderam expulsar", e que habitaram com o povo de Judá, em Jerusalém, do tempo da ocupação de Judá (15.63; cp. também Jz 1.21) até os tempos de Davi. Eles foram, então, conhecidos como os residentes da cidade de "Jebus" até o tempo dos juízes (Jz 19.11).

3. Derrotada por Davi, Jebus se torna Jerusalém. A ascensão de Davi ao poder como governante sobre todo Israel incluiu a expulsão dos "jebuseus" de "Jebus" (ou Jerusalém). Bem sucedido em expulsá-los, Davi, então, transformou a cidade conquistada em seu centro político e religioso. De maneira interessante esta cidade se tornou e permanece como um dos centros religiosos mais significantes na história humana — uma cidade sagrada para cristãos, judeus e muçulmanos.

Davi criou uma estratégia engenhosa para tomar Jerusalém dos escarnecedores "jebuseus" (*veja* 2Sm 5.6-10). A explicação mais comum é a de que Davi utilizou um túnel subterrâneo que era parte de um sistema de fornecimento de água que os cananitas haviam construído para trazer água de um lugar fora da cidade para um reservatório dentro dela. Este sistema, assim como um outro construído por Ezequias e parecido com este (*veja* 2Rs 20.20), foi descoberto e explorado por arqueólogos. O conhecimento sobre este sistema de fornecimento de água fornece uma base para entendermos que Davi poderia ter descoberto a fonte de água escondida fora da cidade e, então, seguido o túnel que levava a água ao reservatório dentro da cidade. Assim, supostamente de surpresa, Davi foi capaz de subir o "canal subterrâneo" (ARA, 2Sm 5.8; "canal", ARC) para atacar e derrotar os "jebuseus". William F. Albright, entretanto, oferece a explanação plausível de que a palavra *ṣinnôr*, traduzida por "canal subterrâneo", pode também ser traduzida por "gancho de escalar". Assim, ele entende que Davi atacou os "jebuseus" com êxito por tomar de assalto e escalar o muro, em vez de usar o sistema de fornecimento de água subterrâneo. Após capturar a cidade, Davi comprou uma eira (colina rochosa) de Araúna (Ornã) o "jebuseu" (2Sm 24.18,25; 1Cr 21.15,18-28), um lugar usado para debulhar trigo, no qual ele teve a visão de uma "casa" para a Arca da Aliança.

Referências aos "jebuseus" após os tempos de Davi não são freqüentes: aparecem em listas como em fontes muito antigas de Esdras (9.1) e Neemias (9.8); e em um oráculo profético para demonstrar que Ecrom estava sob o julgamento de Deus e seu destino seria o mesmo dos "jebuseus" (Zc 9.7).

BIBLIOGRAFIA. W. F. Albright, "The Old Testament and Archaeology", *Old Testament Commentary*



(1948), 149; J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament* (1952), 60, 61, 246, 247; M. F. Unger, *Archaeology and the Old Testament* (1954), 92, 93, 206-209; G. E. Wright, *Biblical Archaeology* (1962), 127-129.

H. E. Finley

JECAMEÃO (יקמעם). Um levita, filho de Hebrom (1Cr 23.19; 24.23).

JECAMIAS (יקמיה, *que Yahweh estabeleça*). 1. Um homem da tribo de Judá, filho de Salum (1Cr 2.41).

2. Um dos filhos do rei Jeoaquim (1Cr 3.18).

JECOLIAS (יכליהו, יכיליה). A mãe do rei Azarias (Uzias) de Judá (2Rs 15.2; 2Cr 26.3).

JECONIAS (יכניה; Ιεχονίας). 1. Nome alternativo de Jeoaquim, rei de Judá.

2. Um levita que viveu nos tempos de Josias (1Esd 1.9); chamado Conanias em 2 Crônicas 35.9.

3. Filho de Josias, rei de Judá (1Esd 1.34).

JECUTIEL (יקותיאל). Um descendente de Judá por meio de Merede (1Cr 4.18).

JEDAÍAS (ידיה, *Deus tem favorecido* [A. abaixo], ידעיה, *Deus tem conhecido* [B. abaixo]. A LXX mostra grande variedade na ortografia deste nome. Veja abaixo).

A. Jedaías (ידיה). 1. Um dos príncipes da tribo de Simeão, ancestral de Ziza, um dos que retornaram do exílio (1Cr 4.37, LXX Ιεδια).

2. Um dos que repararam o muro sob a direção de Neemias (Ne 3.10, LXX Ιεδαια).

B. Jedaías (ידעיה). 1. Chefe da segunda divisão de sacerdotes designada por Davi. (1Cr 24.7, LXX Ιδεῖα). Talvez o ancestral dos 973 sacerdotes que regressaram do exílio mencionados em Esdras 2.36 (LXX Ιεδουα) e Neemias 7.39 (LXX Ιωδαε).

2. Um dos sacerdotes que retornaram do exílio (1Cr 9.10, LXX Ιωδαε). A passagem paralela (Ne 11.10, LXX Ιαδια) cita a seguinte pessoa na lista, Joiaribe, pai de Jedaías. Este Jedaías parece ser mencionado de novo em Neemias 12.6,19. (Estes versículos não constam na LXX, mas cp. 1Esd 5.24, Ιεδδου).

3. Evidentemente outro sacerdote de mesmo nome, visto que ele é citado na mesma lista que o 2. (Ne 12.7,21, LXX Ιεδεῖου).

4. Um de três exilados que retornaram, de posição hierárquica religiosa desconhecida, que carregaram ouro e prata da Babilônia (Zc 6.10,14, os nomes não aparecem na LXX). Foi ordenado ao profeta fazer uma coroa como "memorial" aos três. A identificação com 2 e 3 é incerta.

BIBLIOGRAFIA. M. Noth, *Die Israelitschen Personnamen* (1928), 182; R. A. Bowman, "Exegesis of Nehemiah", IB, III (1954), 785.

J. Oswalt

JEDIAEL (ידיעאל). 1. O epônimo de uma família benjamita (1Cr 7.6,10,11), mas é possível que a família fosse de Zebulom.

2. Um dos valentes de Davi (1Cr 11.45).

3. Um homem da tribo de Manassés que se juntou a Davi em Ziclague (1Cr 12.20) (pode ter sido o mesmo que 2).

4. Um coreíta porteiro no reino de Davi (1Cr 26.2).

S. Barabas

JEDIAS (יחדיהו, *regozije-se Yahweh*). 1. Um levita que viveu nos tempos do rei Davi (1Cr 24.20).

2. Um oficial meronotita (de Meronote, NVI) que cuidava das jumentas de Davi (1Cr 27.30).

S. Barabas

JEDIDA (ידידה, *amada*). A mãe de Josias, rei de Judá (2Rs 22.1).

JEDIDIAS (ידידיה, *amado de Yahweh*). O nome que Deus deu, por meio do profeta Natã, a Salomão quando este nasceu (2Sm 12.25).

JEDUTUM (ידיתון, ידתון, ידותון). Um levita cantor que viveu nos tempos de Davi, fundador de uma família de músicos. Ele está ligado a Asafe e Hemã como um dos três mestres de canto do seu tempo (1Cr 25.1-3; 2Cr 5.12). Também é conhecido como Etã, que deve ter sido um nome anterior (1Cr 6.44). Diz-se que ele profetizou (1Cr 25.1,3), e é chamado de vidente do rei (2Cr 35.15), embora isto talvez possa significar que ele apenas tenha dado bons conselhos a Davi. O nome aparece repetidamente em ligação com a música no Templo em ocasiões

importantes dos reinados de Salomão (2Cr 5.12), Ezequias (2Cr 29.14), e Josias (2Cr 35.15). A família continuou seu ministério após o exílio (Ne 11.17). O nome pode ser encontrado no título de três salmos — 39, 62 e 77 — mas seu significado ou importância nestes casos é desconhecido; alguns crêem que se refere a um instrumento ou a uma melodia. *Veja* SALMOS, LIVRO DOS.

S. BARABAS

JEEZQUEL (יחזקאל, *Deus fortalece*). Um sacerdote que viveu nos tempos de Davi; era o líder do vigésimo turno (1Cr 24.16).

JEFONÉ (יפנה). 1. O pai de Calebe (Nm 13.6; 14.6,30,38; 26.65; 32.12; 34.19; Dt 1.36; Js 14.6,13,14; 15.13; 21.12; 1Cr 4.15; 6.56). Ele era da tribo de Judá.

2. Filho de Jéter, da tribo de Aser (1Cr 7.38).

JEFTÉ (יפתח, *ele abre*; LXX e NT Ἰεφθάε). Um guerreiro gileadita, o qual como juiz libertou Israel dos amonitas, sacrificou sua filha para cumprir seu voto a Deus e derrotou os efraimitas (Jz 11:1—12:7).

1. Nome. O nome hebraico (ou semítico ocidental) Jefté (יפתח) também aparece como nome de um lugar, Iftá (Js 15.43). É um hipocorismo de nomes teofóricos e maiores como *ypth-'l* e *ypthhd* ("o deus El abre" ou "o deus Hade abre"). De fato, o "Vale de Iftá-El" (Js 19.14,27) é um vale na fronteira entre Zebulom e Aser, provavelmente o moderno Wadi el-Melek, a noroeste de Nazaré. O significado do verbo é que o deus mencionado *abre* o ventre ou *liberta* os cativos.

2. A opressão amonita. O padrão dos episódios no livro de Juízes é cíclico. O povo de Israel incorria na idolatria e desobediência às ordens de Deus. Deus os castigava entregando-os a uma das nações vizinhas, a qual os oprimia. Na sua miséria, os israelitas se arrependiam de sua apostasia e clamavam por perdão e livramento. Deus enviava um líder (chamado de "juiz") por intermédio do qual ele dava a vitória sobre o inimigo opressor.

O pano de fundo da história de Jefté, portanto, é a apostasia israelita seguida por opressão dos amonitas (Jz 10.6-9). A duração da opressão amonita foi de dezoito anos (10.8). Esta consistiu de duas fases. Primeiramente, os amonitas exerceram pressão constante e direta sobre os israelitas estabelecidos de Gileade, ao leste do Jordão, na terra outrora controlada pelos dois reis amorreus — Ogue, rei de Basã, e Seom, rei de Hesbom (Dt 2; 3). Em segundo lugar, os grupos amonitas invasores atravessaram o Jordão para saquear e atormentar povoados nos territórios de Efraim, Benjamim e Judá (Jz 10.9). Esta dupla campanha causou intenso sofrimento e miséria entre os israelitas, os quais confessaram ter abandonado Yahweh para servir os baalins locais (10.10,15) e removeram os ídolos de deuses estrangeiros do seu meio para mostrar sua sincera determinação em retornar ao Deus de seus pais (10.16).

3. Jefté, o juiz. Jefté era filho de um homem chamado Gileade. Alguns estudiosos sugerem que o nome real de seu pai era desconhecido, de modo que ele foi reputado ser o filho de um herói epônimo que havia dado seu nome ao território de Gileade. Porém, visto que Gileade (*gl'd*) ocorre como o nome de um cidadão comum nos tabletes ugaríticos desde cerca de 1250 a.C., somente um século antes de Jefté, não parece razoável negar a possibilidade de que um homem real, chamado Gileade, fosse o pai de Jefté, indiferente do relacionamento desse homem com o lugar chamado Gileade. A mãe de Jefté era uma meretriz, para a qual a palavra usada em hebraico é *zonā*. Alguns a têm considerado como uma prostituta cultual (do templo), porém o termo para isto é *qedesha*. A LXX a traduz por *gyne porne* "prostituta (comum)". Por ele não ter nascido da esposa legítima de Gileade, Jefté foi excluído da herança de seu pai por seus meio-irmãos (11.1,2). Para ganhar a vida Jefté reuniu um grupo de companheiros armados e formou um bando de salteadores, o qual agia fora de Tobe no Eufrates até o nordeste de Ramote-Gileade. Quando surgiu a crise amonita, os príncipes (*sarīm* em hebraico, 10.18) de Gileade, também chamados de "anciãos" (*ziqnē Gil'ad*, LXX *presbyteroi*), viajaram à terra de Tobe para garantir os serviços deste nobre salteador contra os amonitas. Os anciãos propuseram constituí-lo seu "chefe" temporário (*qasīn* em hebraico) na batalha contra os amonitas e, em seguida à bem sucedida derrota do inimigo, torná-lo seu comandante permanente (*rōsh* em hebraico). O contrato foi solenemente fechado em Mispa, acompanhado da troca de juramentos (11.9-11). O termo "juiz" (*shōfet* em hebraico) não foi empregado por nenhum dos dois grupos. Este título foi aplicado a ele em retrospecto pelo inspirado autor-editor de Juízes, o qual viu Jefté

como membro de um grupo maior de "juízes", cujas histórias são contadas neste livro.

4. Jefté derrota os amonitas. Em Juízes 11.12-28 está registrada uma troca de acusações entre Jefté e o chefe amonita, muito no espírito de acusações e contra-acusações trocadas antes da batalha pelos reis posteriores (Abias e Jeroboão I em 2Cr 13.2-20; Amazias e Jeoás em 2Rs 14.8ss. e 2Cr 25.17; cp. também a troca de desafios antes da batalha em 1Sm 17.41ss.). Alguns estudiosos sustentam que isto não é histórico e que é um adorno de um editor deuteronômico, aparentemente inconsciente de que tais acusações eram trocadas por meio de mensageiros antes da maioria das batalhas no antigo Oriente Próximo (cp. muitos exemplos nos Anais do rei hitita Mursili II). De fato, nos tempos modernos, nenhuma nação vai à guerra antes de primeiramente tentar buscar o reparo de erros por meios diplomáticos. Outros estudiosos julgam esta seção (Jz 11.12-28) irrelevante à história de Jefté, visto que lida com a conquista da terra dos amorreus e moabitas por Israel, não dos amonitas. Eles também apontam que Jefté identificou o deus de seu inimigo como Quemos (11.24), o qual era o deus nacional de Moabe, ao passo que o deus de Amom era Milcom. Porém, Jefté recontou a história da conquista israelita separando Moabe e os amorreus, pois os amonitas haviam acusado Israel de tomar *sua* terra quando eles tomaram o território de Gileade. A resposta de Jefté foi mostrar que Israel o tomou dos amorreus (Ogue e Seom) e não de Amom ou Moabe. Seu segundo argumento foi que um povo deveria manter o que seu deus lhe concede. A menção de Quemos (LXX *khamōs*) pode ser explicada em que amonitas e moabitas veneravam os deuses uns dos outros, como era geralmente a prática em sociedades politeístas.

Quando a negociação fracassou (11.28), o caso foi submetido a um julgamento por batalha. Deus decidiria o caso, concedendo a vitória ao grupo que tivesse razão (11.27). Jefté aparentemente não se sentiu seguro o suficiente quanto ao conhecimento da justiça da causa de seu povo. Ele fez um voto de que, se Yahweh lhe concedesse a vitória sobre os amonitas, ele faria um sacrifício humano a Deus de qualquer que saísse das portas de sua casa para o encontrar (11.31). Em função da consternação de Jefté (11.35) quando sua filha saiu para o encontrar, alguns sugerem que ele esperava por um animal. Porém um animal sacrificial comum (boi, ovelha, cabra) dificilmente sairia de sua própria casa ao seu encontro. Um cachorrinho dificilmente seria um sacrifício aceitável a qualquer deus. Todo o contexto sugere mais que ele tencionava o sacrifício humano desde o começo. A batalha ocorreu perto de Mispa de Gileade, e foi uma vitória total para Jefté (11.32,33).

5. Jefté sacrifica sua filha. A filha que veio encontrar Jefté em seu retorno (cp. Miriã em Êx 15.20,21, e as mulheres em 1Sm 18.6,7) era sua única filha (11.34). Talvez ele esperasse que um escravo o cumprimentasse. Porém, apesar de sua dor (11.35) ele estava determinado a cumprir sua promessa a Deus, talvez ainda esperando que Deus poupasse sua filha no último momento, assim como acontecera com Abraão (Gn 22). A moça (como Isaque em Gn 22) estava calma e cheia de fé (Jz 11.36), somente pedindo de que a ela fosse permitida uma despedida final da vida com suas amigas (11.37). E, assim, nasceu o costume em Israel de uma peregrinação anual das moças israelitas para lamentar a filha de Jefté (11.39,40) por quatro dias (cp. Jz 21.19s. para outra convocação anual de virgens semelhante). Alguns estudiosos acreditam que a lamentação anual de quatro dias pela filha de Jefté disfarça um rito pagão, no qual as mulheres choravam pelo deus da vegetação, Tamuz (cp. Ez 8.14) ou por sua contraparte cananita, Baal, temendo a "virgindade" (i.e., esterilidade, improdutividade) perpétua da "Mãe Terra". Visto que a estação do ano deste ritual de quatro dias não é dada no texto, esta hipótese não pode ser verificada.

6. Jefté e os efraimitas. Durante seu período de assédio, os amonitas haviam invadido território efraimita a oeste do Jordão (Jz 10.9). Jefté não recrutou ninguém em Efraim (12.1; cp. 11.29), aparentemente por se sentir mais seguro com tropas de sua própria região, talvez muitos deles membros de seu grupo de ladrões. De fato, Jefté diz que convocou os efraimitas (12.2), apesar de enfatizar, ao mesmo tempo, que a contenda com os amonitas era dele e de seu povo. Toda a provocação pode ter nascido de uma hostilidade antiga, sentida pelos efraimitas do oeste do Jordão e gileaditas do leste, os primeiros apelidando sarcasticamente os últimos de "fugitivos de Efraim". A luta expandiu-se para o leste do Jordão e logo não correu bem para os efraimitas. Quando muitos tentaram fugir através do Jordão à busca de segurança, foi posto a eles um teste lingüístico pelos guardas gileaditas que estavam nos lugares mais rasos (nos vaus). Visto que os dois dialetos do hebraico tratavam o som sibilante na palavra *shibboleth* de forma diferente, era uma questão

simples para os guardas gileaditas descobrir os efraimitas (12.5.6). Quarenta e dois mil efraimitas falharam no teste e foram mortos.

Jefté surge destes capítulos como um homem de fé (Hb 11.32), que superou as desvantagens de seu nascimento desonroso, foi escolhido por Deus e seu povo na hora de necessidade deste, liderou o povo de Deus à vitória sobre o inimigo amonita e os assegurou contra novas ameaças a partir daquela ocasião até os dias de Saul. Ele era firme consigo mesmo, recusando-se a reter sua única filha de Deus. Como tal ele foi longamente lembrado em Israel (1Sm 12.11) e nas primeiras comunidades cristãs (Hb 11.32). Quando julgado pelos padrões da comunidade cristã do séc. 20, Jefté pode parecer rude, insensível e sanguinário. Porém, o Espírito de Deus achou conveniente usá-lo (Jz 11.29) e a Palavra de Deus honrá-lo.

BIBLIOGRAFIA. G. F. Moore, *Judges*, ICC (1895), 275-310; M. Noth, *Die israelitischen Personnamen* (1928), 28, 29, 179, 200; C. F. Burney, *Judges* (1930), 293-334; H. Lewy, *Orientalia*, IX (1940), 262ss.; H. H. Rowley, BASOR, LXXXV (1942), 28ss.; A. Alt, *Kleine Schriften*, I (s.d.), 190s.; C. A. Simpson, *Composition of the Book of Judges* (1957), 45-53, 99, 100, 112,113, 128, 129, 142-145; Y. Kaufmann, *Sefer Shōfetīm* (Hebraico, 1962), 217ss.; C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (1965), 471, glossário verbete 2130; A. E. Cundall, *Judges*, Tyndale OT Commentaries (1968), 137ss.

H. A. Hoffner Jr.

JEGAR-SAADUTA (יגר שחדותא; LXX βουνὸς τῆς μαρτρίας, significa: *monte do testemunho*). Nome aramaico usado por Labão para descrever um monte de pedras feito por ele e Jacó, que o chamou de Galeede (Gn 31.47). Este último pode estar etimologicamente relacionado ao nome "Gileade", o qual mais tarde foi dado àquela região.

M. H. Heicksen

JEÍAS (יחיה, *Yahweh vive*). Um levita designado como porteiro da arca quando Davi a trouxe para Jerusalém (1Cr 15.24).

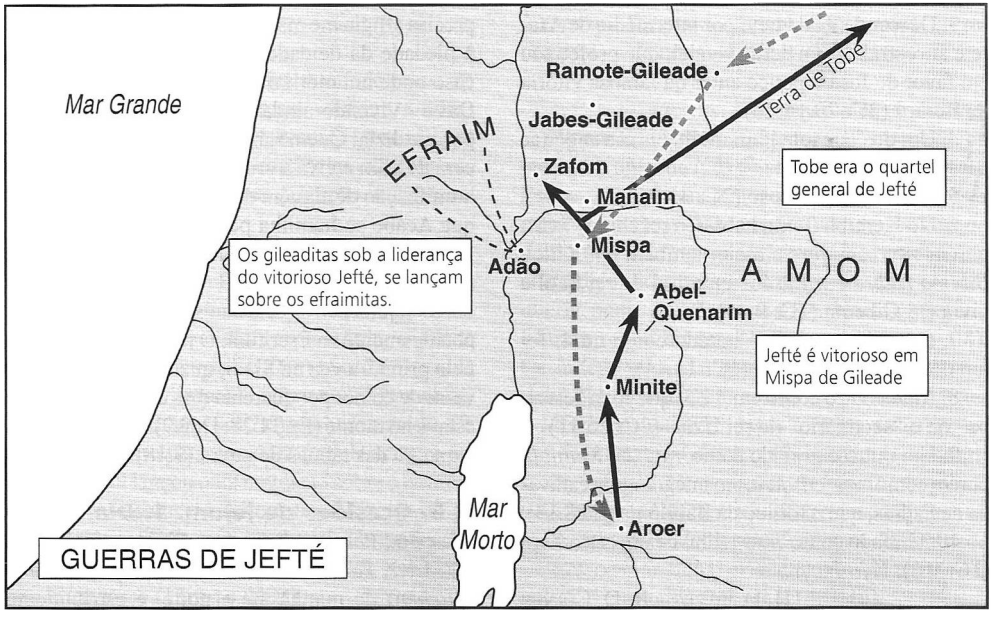
JEIEL. No Heb. há duas grafias pata este nome. O primeiro é יחיאל, que significa *que El viva*. Aplicado como nome pessoal a dez homens diferentes nos materiais históricos recentes. 1. Um levita dos tempos de Davi indicado, entre outros, para tocar instrumento musical como parte das ministrações perante a "arca do Senhor" (1Cr 15.18,20; 16.5).

2. Um levita gersonita cujo pai era Ladã. Estava entre vários levitas cujos deveres anteriores no Tabernáculo foram substituídos pelos deveres no Templo (1Cr 23.8; 29.8).

3. Filho de Hacmoni que, juntamente com o tio de Davi, Jônatas, atendia os filhos do rei (1Cr 27.32).

4. Filho de Josafá, rei de Judá (2Cr 21.2).

5. Filho de Hemã, o músico (cantor) dos tempos de Ezequias (2Cr 29.14). "Jeuel" é uma variante



de Jeiel com a vogal *jode*. Ele também estava entre aqueles que foram designados por Ezequias para ser superintendente das ofertas do Templo (31.13), para ajudar na coleta, registro e guarda das contribuições, dízimos e outros itens.

6. Um dos três "chefes" ("maioral da Casa de Deus", ARC; "administradores do Templo", NVI) no Templo durante o reinado de Josias (2Cr 35.8).

7. O pai de Obadias, que estava entre os que vieram da Babilônia para Jerusalém com Esdras (Ed 8.9).

8. O pai de Secanias, no tempo de Esdras, que liderou uma confissão pública concernente aos casamentos mistos proibidos na lei (Ed 10.2).

9. Um sacerdote que havia tomado uma mulher estrangeira como esposa, mas que concordou em se divorciar e oferecer uma oferta pela culpa por causa de seu pecado (Ed 10.21).

10. Um homem dentre o povo de Israel que seguiu o exemplo de outros que haviam tomado mulheres estrangeiras como esposas e que foram influenciados por Esdras de que haviam cometido um erro (Ed 10.26).

O segundo é יעיאל, de significado incerto, Gesenius sugere, com base no árabe, *estimado de Deus*).

1. Um dos "cabeças" dos rubenitas por meio de um certo Joel, um homem que viveu nos dias de Jotão (8º séc. a.C.). (*Veja* 1Cr 5.7, cp. 3-6 e 17).

2. Um "porteiro" no santuário central quando a arca foi trazida pela primeira vez a Jerusalém, um dos filhos de Merari da tribo de Levi (1Cr 15.18). Em função de problemas textuais é difícil saber sua tarefa, se tocava harpa ou saltério, ou ambos (a saber 15.18,21; cp. 16.5 e comentários loc. cit.).

3. Descendente de Levi por intermédio de Asafe e ancestral de um certo Jaaziel, que profetizou em favor de Josafá pouco antes da famosa vitória de Beraca (2Cr 20.14-16).

4. Um dos que tomaram mulheres estrangeiras para si (Ed 10.43).

5. Um levita generoso (2Cr 35.9).

6. No Kethibh (texto hebraico recebido) יעואל, porém יעואל em *qere* e assim também em Kittel, *Biblica Hebraica*. Ele foi ancestral do rei Saul e vivia em Gibeom (1Cr 9.35).

7. Outro cujo nome é tratado como no 4, foi um dos valentes de Davi (1Cr 11.44).

8. Ainda outro como em 4 e 5, que foi o "escriba" ou o "secretário" do rei Uzias (2Cr 26.11).

9. Um outro é grafado como יעגאל no *Kethibh*, porém como יעואל em *qere*, um integrante da caravana de Esdras, que retornou da Babilônia (Ed 8.13).

10. Grafado como ישואל, filho de um certo Zerá (1Cr 9.6). *Veja* JEUEL.

H. E. FINLEY E R. D. CULVER

JEIELI (יחילי). Nome gentílico de JEIEL (2), em 1 Crônicas 26.21,22.

JEIZQUIAS (יחזקיהו). Filho de Salum. Um chefe de Efraim, o qual juntamente com Odede (ARC) se opôs à idéia de trazer os cativos de Judá para Samaria, nos tempos de Acaz (2Cr 28.12).

JEJUM, ABSTINÊNCIA (עום, LXX νηστευειν, Vul. *jejunus*. Abster-se de comida ou o período no qual a abstinência ocorre.

I. ANTIGO TESTAMENTO

A. A psicologia do jejum. A abstinência de comida e/ou bebida nos tempos de dor é praticada entre alguns povos. Na Escritura, recusar-se a comer quando sob emoções violentas como inveja, ira e aborrecimento, é vista quando Ana se recusa a comer ao ser provocada por sua rival (1Sm 1.7); quando Jônatas absteve-se de comer, irado, quando seu pai atirou a lança nele por causa de sua relação com Davi (20.34); e quando Acabe recusou comida porque não podia ter a herança de Nabote (1Rs 21.4). Este tipo de abstinência não se refere à abstinência religiosa.

Freqüentemente a abstinência religiosa, na Escritura, é acompanhada pela colocação de pano de saco e cinzas. Esta auto-aflição parece ter como sua psicologia básica dizer à deidade: "Eu sou penitente; eu não sou superior e poderoso. Você não precisa afligir-me mais." Talvez também um apelo à piedade da deidade esteja envolvido. O único caso onde um motivo específico é fornecido o de Davi: "Vivendo ainda a criança, jejuei e chorei, porque dizia: Quem sabe se o Senhor se compadecerá de mim e viva a criança?" (2Sm 12.22). Há a humilhação de alguém diante de Deus: "Não viste que Acabe se humilha perante mim? Porquanto, visto que se humilha perante mim, não trarei este mal nos seus dias" (1Rs 21.29).

Os jejuns patriarcais não são mencionados especificamente na Escritura. O jejum é mencionado pela primeira vez no Sinai, quando Moisés absteve-se de comer por quarenta dias e noites enquanto estava no monte (Êx 34.28; Dt 9.9), e também após a quebra das tábuas de pedra (9.18).

B. Ocasiões de jejum. 1. *Dia da Expiação*. Pela lei, "alguém afligir a alma" (נפש ענה; LXX *kakoun tēn psuchēn* ou *tapeinoun tēn psuchēn*) de manhã até a noite, é estritamente

exigido no Dia da Expiação — o décimo dia do sétimo mês. A penalidade para a infração é ser cortado da comunidade (Lv 16.29ss.; 23.27-32; Nm 29.7; Jr 36.6). Embora nem o verbo nem o substantivo para jejum e abstinência ocorram nesta seção do Pentateuco, "alguém afligir a alma" iguala-se à abstinência. Este jejum era observado pela comunidade de Qumrã segundo seu calendário (Zad Frag 6) embora o sacerdote iníquo dissesse "para lhes causar um deslize no Dia do Jejum "(1QpHab xi).

Os rabinos decretaram que neste dia ninguém poderia comer uma quantidade tão grande quanto uma tâmara, além de outras privações. Conforme a Mishna, *Yoma* 8.1, no Dia da Expiação é proibido comer ou beber ou banhar-se ou usar sandálias ou deliciar-se na relação sexual. Quando o dia caía em um sábado, a obrigação do jejum assumia precedência sobre a maneira normal da observância do Sábado (M. *Menahott* 11.9).

Visto que este jejum *por excelência* (cp. Filo, *On Specil Laws I*, 186; II, 193ss.; *Life of Moses II*, 23; Jos., *Ant.* 14.16. 4; 17.6.4) caía no outono do ano, e podia ser usado para indicar que a estação de inverno estava próxima, e.g., "já passado o tempo do Dia do Jejum" (At 27:9). Os romanos consideravam que a navegação era perigosa após 11 de setembro e que terminava em 11 de novembro e não deveria ser reassumida até 10 de março (Vegetius, *De Re Militari* iv. 39; Cesar, *Bell. Gallico* iv. 36; v. 23); enquanto alguns rabinos consideravam impossível viajar sobre o Mar a partir da Páscoa até a Festa dos Tabernáculos (SBK III, 771).

2. *Tempos de aflição.* Além do jejum de Moisés, os israelitas jejuavam sem um mandamento específico em outras ocasiões nos tempos de aflição. Algumas eram ocorrências públicas, enquanto outras foram atos de privação individual.

a. *Guerra ou sua ameaça.* Israel jejuou em Betel, na guerra contra os benjamitas (Jz 20.26); em Mispa na guerra filistina (1Sm 7.6); Saul não comeu durante todo o dia e toda a noite antes de sua visita à feiticeira de En-Dor (1Sm 28.7-20). O jejum poderia ser imposto sobre guerreiros numa campanha (Jz 20.26; 1Sm 7.6), embora a evidência seja insuficiente para concluir que ele sempre foi exigido. Saul lançou uma maldição sobre o homem que comesse antes da noite, a fim de se vingar de seus inimigos filisteus. A desobediência de Jônatas da ordem de seu pai lhe custaria a vida se o povo não interviesse (1Sm 14.24ss.).

b. *Doença.* Davi jejuou e chorou por seu filho enquanto o menino estava doente, mas quando o menino morreu, contrário às expectativas de seus servos, ele se lavou, se ungiu, entrou na casa do Senhor e então pediu pão (2Sm 12.16ss.). O salmista também menciona o jejum por seus amigos doentes (Sl 35.13).

c. *Luto.* Os homens de Jabes-Gileade jejuaram sete dias por Saul (1Sm 31.13; 1Cr 10.12); Davi e o povo jejuaram por Saul e Jônatas (2Sm 1.12); e o costume do jejum no luto é considerado um comportamento normal (12.21)

d. *Penitência.* Calamidades eram consideradas manifestações da ira divina. Entretanto, os atos de penitência eram uma forma de acabar com elas. Talvez neste aspecto deva ser interpretado o jejum pedido por Jezabel, no qual o destino de Nabote foi decidido (1Rs 21.9ss.). Acabe jejuou — não em vão — após ser ameaçado por Elias por ter tomado a vida de Nabote e sua vinha (21.27). O jejum geral por ocasião da leitura pública da lei por Esdras foi um ato de penitência (Ne 9.1).

Após a destruição do Templo, em 70 d.C., e não sendo mais possível o sacrifício, o jejum foi associado ao sacrifício na visão rabínica (T. B. *Ber* 17a). Ele foi preferido por alguns esmoladores como um meio de expiação (T. B. *Ber* 32b), enquanto que outros colocaram seu valor na associação com doação de esmolas (T. B. *Ber* 6 a). Nem o jejum nem a confissão eram suficientes, a menos que fossem acompanhados por uma correção prática de conduta. (T. B. *Ta'na* 16 a).

e. *Perigo iminente.* Jeosafá jejuou quando ameaçado por Edom (2Cr 20.3). Jeoaquim proclamou um jejum no nono mês do seu quinto ano (Jr 36.9). Esdras conduziu um jejum quando procurava obter o favor de Deus concernente ao seu retorno do exílio (Ed 8.21) — uma jornada provavelmente cheia de muitos perigos, mas para a qual ele não queria pedir guardas armados. Neemias jejuou quando soube do estado de Jerusalém (Ne 1.4). Os judeus jejuaram quando ouviram que Hamã tinha obtido o decreto contra eles (Et 4.3); Ester e Mordecai jejuaram antes que ela fosse ao rei (4.16) e estabeleceram o Purim para ocuparam-se de jejuns e lamentações (9.31). O ataque de uma praga de gafanhoto poderia ocasionar um jejum, no qual todos os elementos da comunidade — pessoas, anciãos, crianças e até a noiva e o noivo — participariam (Jl 1.14; 2.15).

f. *Comemoração das calamidades*. Durante e após o exílio, jejuns especiais foram observados nos dias em que ocorreram calamidades em Jerusalém (M. *Ta'na* 4.6). No décimo dia do quinto mês ocorreu o incêndio do Templo (cp. Jr 52.12,13); no segundo dia do sétimo mês ocorreu o assassinato de Gedalias (2Rs 25.23-35; Jr 41.1ss); no décimo dia do sétimo mês ocorreu o início do cerco de Jerusalém (2Rs 25.1); e no nono dia do quarto ano ocorreu sua queda (25.3,4). Uma investigação feita pelos homens de Betel concernente à validade destes jejuns no quinto e sétimo mês trouxe a resposta de Zacarias de que a obediência, a justiça e a bondade, em vez do jejum, eram mais importantes aos olhos do Senhor (Zc 7.1-14). Esses jejuns seriam tempos de alegria (Zc 8.19).

h. *Seca*. Durante o 1º séc. o jejum foi o método preferido de apelar ao Senhor por chuva. Se a chuva não caísse no devido tempo, primeiramente indivíduos jejuavam de maneira voluntária, mas se essa ação fosse ineficaz, um jejum público de três dias era proclamado. Se a chuva não caísse, mais três dias eram proclamados e, se necessário, mais sete, num total de treze. Estes eram de severidade progressiva. No primeiro, comer e beber após o anoitecer, lavar-se, ungir-se, colocar sandálias e ter relação sexual eram permitidos. No segundo período, esses eram proibidos e no último período as lojas eram fechadas, exceto às segundas-feiras, após o anoitecer, e às quintas-feiras. O *shofar* era tocado (M. *Ta'na* 1.5ss.). O indivíduo não poderia se desassociar da comunidade neste período e recusar-se a jejuar (T. B. *Ta'na* 11a). Esses costumes e outras práticas de jejum judaicos são temas longamente abordados no Tratado da Mishna, *Ta'anit*.

3. *Preparação para revelação*. Nos casos de Moisés (Êx 34.28; Dt 9.9,18) e de Daniel (Dn 9.3), jejuar envolvia uma preparação para o recebimento da revelação.

C. Duração dos jejuns. Normalmente um jejum tinha a duração de um dia (Jz 20.26; 1Sm 14.24; 2Sm 1.12; 3.35) do nascer ao pôr-do-sol, após o qual poderia se comer. Ou o jejum poderia ser por uma noite (Dn 6.18) Aram. טוֹת. O jejum de Ester durou três dias, dia e noite, o que parece ser um caso especial (Et 4.16). Também é dito que Jesus jejuou dia e noite (Mt 4.2). No enterro de Saul o jejum de Jabes-Gileade foi de sete dias (1Sm 31.13; 1Cr 10.12). Davi jejuou sete dias quando seu filho, nascido após seu caso amoroso ilícito com Bateseba, esteve mal (2Sm 12.16-18). Jejum prolongado trazia fraqueza (Sl 109.24; cp. 1Sm 28.20). O jejum de Moisés por quarenta dias (Êx 34.28; Dt 9.9), de Elias (1Rs 19.8) e de Jesus (Mt 4.2; Lc 4.2) são os mais longos registrados na Escritura.

Uma forma enfraquecida de jejum poderia envolver abstinência de vinho, carne, comida saborosa e ungir-se por um período prolongado, tal como três semanas (Dn 10.2s.).

D. Participação dos animais no jejum. O costume incomum praticado em Nínive, incluindo animais em um jejum (Jn 3.7) também é demonstrado pelos judeus (Jud 4.10-13).

E. Exibição no jejum. Aparentar externamente o jejum é a prática que os profetas atacam. O ataque mais vigoroso é o feito em Isaías 58, quando o povo queixa-se que tem jejuado e Deus não tem visto (Is 58.3). Em contraste à demonstração externa de inclinar a cabeça como um junco e estender debaixo de si saco (58.5), o jejum agradável ao Senhor é soltar os vínculos da maldade, deixar livre os quebrantados, repartir o pão com o faminto, recolher em casa os pobres e cobrir o nu (58.6-7). Joel pediu para rasgar os corações e não os vestidos (Jl 2.13). O Senhor recusou prestar atenção ao jejum de Jerusalém em sua degradação (Jr 14.12).

II. Apócrifa

A Apócrifa e a Pseudepígrafa exaltam os méritos do jejum. Judite jejuou cada dia da semana, exceto na sexta-feira, no sábado e em certos dias de festas (Jud 8.6). Este jejum que se estendeu através de todos os dias de sua viuvez é considerado um ato extraordinário de piedade. Jeremias e outros jejuaram (2Bar 5.7). Esdras jejuou em preparação para receber visões (4Esd 6.31; cp. 9.24). Jejuar nos tempos de perigo é atestado pelo período macabeano (1Mac 3.47; 2Mac 13.12). Rúben (Test Rub 1.10) e Judá (Test Jud 15.4) jejuaram em penitência. Simeão jejuou dois anos por causa de seu ódio por José (Test Sim 3.4). José jejuou durante sete anos, pois estava sendo tentado pela esposa de Potifar (Test Jos 3.4; 4.8; cp. 10.1). Benjamim nasceu após sua mãe ter jejuado doze dias (Test Ben 1.4). Jejuar faz a expiação pelos pecados de ignorância (Sal de Sal 3.8). Oração, jejum, atos de caridade e retidão são juntamente elogiados em Tobias (Tob 12.8). Mas se alguém jejua e peca novamente, sua humilhação é vã (Eclo 34.26).

III. Novo Testamento

João Batista ensinou seus discípulos a jejuar constantemente (Mc 2.18; Lc 5.33). Ainda que Jesus tenha jejuado no deserto (Mt 4.2; Mc 1.13) ele e seus discípulos foram reprovados por não jejuarem. A tal objeção Jesus respondeu que seus discípulos jejuariam quando o noivo fosse tirado deles (Mt 9.14,15; Mc 2.18,19 Lc 5.33-35).

No que parece ser uma paranomasia: "desfiguram (*aphanizousin*) o rosto com o fim de parecer (*phanōsin*) aos homens que jejuam", Jesus castigou o falso jejum dos hipócritas, cujas faces contristadas eram para ser vistas pelos homens. Nos casos de atos de caridade e oração, receberam aquilo que queriam, isto é, os louvores dos homens. Ele advertiu para que fosse lavada a face e que se ungisse a cabeça, a fim de que o jejum não fosse visto pelos homens, mas por Deus que vê em secreto (Mt 6.16-18).

A reivindicação dos fariseus na parábola para que se jejuasse duas vezes por semana é um excesso da ordem dada por Deus (Lc 18.12), mas é possível traçar um paralelo na igreja do 2º séc. que exortava o jejum na quarta e na sexta-feira, contrastando o jejum dos judeus, ocorridos nas segundas e quintas-feiras (chamados de hipócritas, *Didaque* 8.1). T. B. *Ta'an* 12 também atesta o costume de jejuar nas segundas e quintas-feiras e os piedosos deveriam jejuar ainda mais (Jud 8.6). Uma fonte mais recente mostra que os judeus se abstinham de jejuar aos domingos por causa dos nazarenos (T.B. *Ta'an* 27b).

Orar e jejuar são freqüentemente associados. Ana serviu a Deus com jejum (Lc 2.37). Certos demônios poderiam ser expulsos somente por meio do jejum (Mt 17.21 TR; Mc 9.29 TR). Paulo jejuou após sua visão no caminho para Damasco (At 9.9). Cornélio jejuava antes de sua visão (10.30, alguns textos). O envio de Barnabé e Saulo na primeira viagem missionária foi precedido pelo jejum (13.2,3). Aqueles que estavam no navio com Paulo, na tempestade, abstiveram-se de comida por quatorze dias (27.33) Um casal pode abster-se das relações sexuais por comum acordo para darem-se ao jejum (1Co 7.5 TR). Paulo reivindica ser aprovado pela igreja no jejum (2Co 6.5) e lista como um de seus sofrimentos "em jejum, muitas vezes" (11.27). Estes últimos podem ser casos de abstinência, devido à indisponibilidade de comida que no NT é também chamada de *nesteia* (cp. Mt 15.32). Não há outros casos a não ser esses nas epístolas do NT acerca do jejum.

Os judeus de Jerusalém se comprometeram a não comeram até que Paulo fosse morto (At 23.12,14). Nós somos informados na Mishna *Nedarim* 5.6; 9.1s. que tais votos não são considerados obrigação nos casos onde eles não poderiam ser realizados.

IV. A igreja do segundo século

No 2º séc., além dos jejuns duas vezes na semana (*Didaque* 8.1. cp. *Disascalia* 5.14) cujos dias são escolhidos especificamente para diferir dos judeus que jejuvam as segundas e quintas-feiras (cp. M. *Ta'an* 1:3-7) - um jejum pelo batizando, pelo batizador e por outros membros da comunidade que são habilitados, precedem a cerimonia batismal (*Didaque* 7.4). A Epístola de Barnabé alegoriza o jejum, como faz com outras exigências da lei (*Ep. de Barnabe* 3.1ss). Segunda Clemente 16.4 avalia o jejum como melhor que a oração. Hermas chama o jejum de "preservar uma posição", mas proclama a boa vida como o jejum real agradável ao Senhor (Hermas, *Sim.* V. 1). Ele fala de um jejum no qual apenas pão e água são comidos e o dinheiro, que seria gasto de outra forma, é guardado para ser gasto em caridade (*Sim.* V. 3).

BIBLIOGRAFIA. I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (1917), I, 121-128; J. F. Moore, *Judaism* (1927), II, 55ss.; 257ss.; SBK (1928), IV, 77-114; J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture* (1940), III, 11s.; 456s.; J. Behm, TWNT (1942), IV, 925-935.

J. P. Lewis

JEMIMA (ימימה). A primeira filha de Jó, nascida após suas riquezas terem sido restituídas (Jó 42.14).

JEMUEL (ימואל). Filho de Simeão (Gn 46.10; Êx 6.15), chamado de Nemuel em Números 26.12; 1 Crônicas 4.24.

JEOACAZ (יהואחז, 2Rs 14.1; LXX Ἰωαχας, *o Senhor prendeu*, cp. Sl 73.23 [Noth., *Isr. Personennamen* 62, 179]; equivalente a Acaz[ias], e.g., para Acazias de Judá, 2Cr 21.17; 22.1 antes de ser rei [cp. 25.23 Heb.]; e para Acaz [*Annals of Tiglath Pileser*, *Documents of OT Times* 56s.]).

1. Jeoacaz, filho de Jeú, o qual sucedeu seu pai em 814/3 a.C. (o vigésimo terceiro ano de Joás de

Judá) e reinou por dezessete anos (2Rs 13.1-9). Seu filho, Jeoás (Joás), o sucedeu no trigésimo sétimo ano de Joás, rei de Judá (13.10). Albright, portanto, corrige "dezessete" para quinze em 13.1, porém Thiele explica "dezessete" supondo a introdução da pós-data (contagem a partir do ano de ascensão) no reinado de Jeoacaz (*veja* JEOÁS), e contando o início do ano de reinado em Israel a partir da primavera, porém no outono em Judá. Sua teoria evita as correções, mas o motivo da mudança é obscuro. A influência assíria (geralmente citada para explicar o predomínio posterior da pós-data) estava em 798 a.C. apenas começando a se recuperar dos revéses; talvez a mudança ocorreu devido ao domínio sírio sobre Israel. Pavlovsky e Vogt não reconhecem a pós-data antes de Peca; eles corrigem "trigésimo sétimo" para "trigésimo nono", e datam Jeoacaz a partir do verão de 813 até o verão de 797 a.C.

Nesta maré baixa da prosperidade de Israel, a Síria virtualmente controlou toda a região, tendo entrado pela estrada costeira, conquistado Gate e extraído pesado tributo de Judá. Foi permitido a Jeoacaz a manter apenas dez carros e cinqüenta cavaleiros com 10.000 homens a pé. O exército de Acabe em Carcar, com a mesma infantaria, tinha 2000 carros. Embora Jeoacaz não tivesse a idéia de abandonar o culto apóstata de Betel ("os pecados de Jeroboão") ou remover o "poste-ídolo" (Aserá) de Samaria (2Rs 13.6, cp. 21.3), ele, em desespero, invocou o nome do Senhor, e sua oração foi ouvida devida a compaixão de Deus por seu povo (13.4s.). A referência indireta a um "salvador" pode sugerir Adade-Nirari III, o rei assírio que começou a pressionar a Síria em 805 a.C. Gray, entretanto, sugere Eliseu como o libertador.

BIBLIOGRAFIA. J. Montgomery, *Kings*, ICC (1951); W. Hallo, BA, 23 (1960), 42; J. Gray, *Kings* (1964); E. Thiele, *Mysterious Numbers*[2] (1965).

2. Jeoacaz, filho de Josias, também conhecido como Salum, um dos filhos de Josias, rei de Judá, escolhido para suceder seu pai no verão de 609 a.C., mas deposto pelo Faraó-Neco três meses depois (2Rs 23.30-34; 2Cr 36.1-4). Para a data *veja* JOSIAS.

Salum era forma abreviada de Selemias, cp. Salomão. Albright o considera um nome pessoal, embora não como no caso de Salomão, onde como Jeoacaz era um nome real (de trono) como Jeoaquim (JBL 51, pág. 85, nº 25; cp. Jr 22.11), uma referência muito pessoal. Salum era o quarto filho de Josias (1Cr 3.15).

Jeoacaz e Jeoaquim tinham vinte e três e vinte e cinco anos respectivamente em 609 a.C. (2Rs 23.31,36). Isto significa que Jeoaquim nasceu quando seu pai (Josias) tinha somente quatorze anos. Ele dificilmente poderia ser mais novo, uma vez que o filho de Jeoaquim, Joaquim, nasceu em 616. Entretanto, o livro de Crônicas nomeia primeiramente Joanã (que talvez tenha morrido jovem), e em terceiro lugar Zedequias, embora este tivesse dez anos quando Jeoacaz se tornou rei (24.18). Albright duvida da genuinidade das figuras e conclui que Jeoacaz era mais velho e que Jeoaquim não foi ignorado. No entanto, o texto é consistente neste ponto e a intervenção do "povo da terra" parece sugerir que Jeoacaz não era o sucessor natural.

O significado exato do termo "povo da terra" tem sido debatido, mas se refere claramente aos habitantes do campo, distintos da população de Jerusalém, embora não exatamente no sentido rabínico de "provinciais". Eles não eram necessariamente menos monarquistas, mas mantinham um conceito tribal sobre a natureza da monarquia. Eles devem ter invadido a cidade em número considerável durante tempos de crise ou em festas, além de vir no curso normal do comércio ou sob a ameaça de invasão (cp. 2Rs 11.14; 21.24; 25.19; Jr 26.2; 36.9; etc). Sua ação em 609 a.C. lembra a entronização de Josias trinta anos antes; porém se eles sentiram que tinham estabelecido seu direito de controlar a sucessão, as duras realidades da política de grande poder logo destruíram tal esperança. Retornando de sua campanha na Assíria naquele outono, e desejando assegurar sua passagem para o futuro, Neco instituiu Eliaquim como seu vassalo e deportou Jeoacaz para o Egito. A comparação de 2 Crônicas 36.3 (abreviada e, talvez, mal copiada) com 2 Reis 23.33 indica que ele dirigiu a operação de Ribla (cp. Jr 22.10-12).

BIBLIOGRAFIA. W. F. Albright, JBL, LI (1932), 85, 92; R. Gordis, JQR, XXV (1935), 242ss.; S. E. Wurthwein, *Der 'Am ha'aretz*, BWANT (1936); J. Montgomery, *Kings* ICC, (1951); A. Alt, *Kleine Schriften II* (1953), 237; D. J. Wiseman, *Chronology of the Chaldaean Kings* (1956), 18ss.; E. Kutsch, ZATW, LXXI (1959), 270ss.; J. Gray, *Kings* (1964); J. Finegan, *Handbook of biblical Chronology* (1964), s. 313; E. Thiele, *Mysterious Numbers*[2] (1965), 163-165.

J. LILLEY

JEOADA (יהועדה). Um descendente do rei Saul (1Cr 8.36), chamado de Jaerá em 1 Crônicas 9.42.

JEOADÃ (יְהוֹעַדָּן). A mãe de Amazias, rei de Judá (2Rs 14.2; 2Cr 25.1).

JEOAQUIM (יְהוֹיָקִים; LXX Ἰωακιμ, *que o Senhor levante*, cp. 1Sm 2.8, Os 6.2, etc.). Nome de trono de Eliaquim, filho de Josias, indicado como rei de Judá pelo Faraó-Neco. A forma *Yoqim* é encontrada num selo de proveniência desconhecida (Diringer, IAE, 197 [talvez do 5º séc., Cook NSI, nº 150/8, pág. 362]; a formação com o imperfeito é um tanto incomum [Noth, *Isr. Personennamen* pág. 28], mas *veja* 2 Reis 18.18 e exemplos pós-exílicos que incluem JOIAQUIM, Ne 12.10).

1. Cronologia. Enquanto as datas da ascensão de Jeoaquim (outono de 609 a.C.) e de sua morte (inverno de 598/7) agora são conhecidas, seus anos de reinado ainda são discutidos, pois: (a) as autoridades discordam quanto ao uso de um ano novo começando no outono ou na primavera, e se uma mudança ocorreu naquele tempo; e (b) a data da morte de Josias não é exatamente conhecida. O décimo primeiro ano de Jeoaquim começou em Tisri ou em Nisã de 598 a.C.; seu quarto ano, o qual presenciou a batalha de Carquemis (Jr 46.2), começou em Tisri de 606 ou Nisã de 605. Josias, provavelmente, utilizou um ano de reinado outonal (*veja* JOSIAS, 4/b); o primeiro ano de Jeoaquim, então, começou em Tisri de 609 a.C., com sua ascensão um pouco antes. Com base nisto, entretanto, ao fim de 598 ele teria reinado doze anos pela datação hebraica. Por esta razão, Auerbach sugere que Jeoaquim foi coagido, quando se submeteu a Nabucodonosor, a usar o calendário babilônico, estendendo seu quinto ano em seis meses de Nisã até 603 a.C. O "mês nono" de inverno de Jeremias 36.9,22 não é precisamente relevante para esta conclusão, pois os meses eram sempre contados a partir da primavera (cp. 1Rs 6.1; 12.33; 2Cr 35.1).

A correlação do quarto ano de Jeoaquim com o primeiro de Nabucodonosor (Jr 25.1) pode ser explicada ao se tomar "primeiro" (*ri'shonit*) como o *res sarruti* acadiano, período de ascensão (Vogt, Finegan s. 314), ou admitindo que os escribas judeus já consideravam Nabucodonosor como rei (assim Freedman, Finegan s. 327; cp. Jr 52.12 com 52.29). Daniel pode ter interpretado a correlação padrão mediante a informação babilônica, datando assim Carquemis no terceiro ano de Jeoaquim, e não fazendo distinção dos anos que se seguiram imediatamente.

2. Família. Em 1 Crônicas 3.15 Jeoaquim é indicado como o segundo filho de Josias, situando-se antes de Jeoacaz (Salum). Em 609 a.C. eles tinham vinte e cinco e vinte e três anos respectivamente (2Rs 23.31,36), porém Zedequias, de apenas dez anos (24.18), aparece entre os dois em Crônicas. W. F. Albright (JBL, LI, pág. 92) corrigiria 2 Reis 23.36 para evitar fazer de Josias pai aos quatorze anos, porém 2 Crônicas 36.5 preserva a mesma leitura, e naquele ano o filho de Jeoaquim já tinha sete anos (2Rs 24.8).

3. O domínio egípcio. Neco, comprometido em apoiar o poder enfraquecido da Assíria, precisava assegurar o flanco de sua linha de marcha pela costa. Ele não tinha tempo para se desviar para o Megido, porém no seu retorno naquele outono, tomando Jeoacaz como refém, ele designou Eliaquim para governar pelos interesses egípcios, simbolizando sua dependência ao dar-lhe um novo nome. O fato de ele ter alterado somente o prefixo divino do nome sugere que ele visava pacificar o sentimento dos judeus. O tributo (um talento de ouro e cem de prata) era mais um aviso que uma penalidade.

Jeoaquim permaneceu leal à causa egípcia, ao menos por interesse próprio. A maioria do povo também, ou de qualquer modo a classe governante, preferia o domínio egípcio ao dos babilônios, se pudesse fazer a uma escolha.

4. Relações com Nabucodonosor. Por cerca de quatro anos Jeoaquim viveu seguro sob a sombra do Egito; então, a "panela" da visão de Jeremias (Jr 1) foi derramada. A vitória babilônica em Carquemis não somente acabou com os assírios, mas terminou com o poder egípcio na Ásia, apesar dos governantes de Judá não poderem acreditar nisto por anos. A morte do pai de Nabucodonosor interrompeu sua conquista, porém em 604 a.C., de acordo com a Crônica Babilônica, ele recebeu tributo de "todos os reis da terra de Hatti, e é provável que Judá estivesse incluído. Ascalom caiu no início de 603 a.C. Tornou-se vassalo de Nabucodonosor por três anos, mas se rebelou, evidentemente após a expulsão dos babilônicos pelos egípcios (601). Assim, ele pagou tributo em 604, 603 e 602, ou (Vogt) 603-1.

Em dezembro de 599 a.C., Nabucodonosor retornou à Síria, restabelecendo lá sua autoridade como uma preliminar para renovar sua luta com o Egito. Um ano depois ele avançou para o sul, para recuperar Judá. Enquanto isso, ele induziu os amonitas, os moabitas e os "arameus" (2Rs

24.2; possivelmente, como a Peshita, "edomita", cp. Jr 35.11) a atacarem Judá. Suas incursões são explicadas por Ginsberg (Alex. Marx Jub. Vol.) como motivadas pelo medo de que, se obtivesse sucesso, Jeoaquim repetiria a recuperação do território israelita a leste do Jordão, o que Ginsberg atribui a Josias. Ele parece subestimar a antiga hostilidade destes povos, os quais veriam Judá mais prontamente como uma presa do que "um vassalo companheiro" (cp. Sl 137.7; Ob 10ss.).

5. Atitude para com Jeremias. Jeremias caracterizou Jeoaquim como "o que rivaliza com outro em cedro" (ARC, "te encerras em cedro" Jr 22.15), avarento e sem princípios. Ele ordenou a morte de Urias de Quiriate-Jearim, o qual profetizou, como fez Jeremias (26.20ss.), "contra esta cidade", mas era claramente o chamado para o arrependimento, que era inaceitável ao povo e aos líderes, assim como para o rei. Em dezembro de 605, ou, menos provavelmente, um ano depois, Jeoaquim queimou a primeira edição escrita das profecias de Jeremias, a qual havia sido confiscada após Baruque tê-la lido no Templo. Ele teria aprisionado (e indubitavelmente assassinado) ambos Jeremias e Baruque, "mas o Senhor os havia escondido" (Jr 36.26). Seu antagonismo pode indicar a determinação em resistir aos babilônicos, ou ressentimento de que o resultado de sua diplomacia estava sendo questionado.

6. Morte e funeral. Se o reinado de Joaquim terminou com sua rendição em 2 de Adar (16 de Março) de 597, Jeoaquim morreu por volta de 7 de dezembro de 598 a.C. , antes de Nabucodonosor alcançar Jerusalém, porém enquanto o distrito estava sujeito aos ataques dalém do Jordão (2Rs 24.2; Freedman, BA, XIX, pág. 53, nº 2). Certo mistério envolve o funeral de Jeoaquim. A frase "descansou com seus pais" (2Rs 24.6) normalmente indica uma morte natural, e como a mesma informação estava disponível ao autor de Crônicas, ele dificilmente pode ter dado o significado de que Jeoaquim terminou seu reinado no cativeiro (2Cr 36.6). Entretanto, várias autoridades notam a possibilidade de que ele foi assassinado, se referindo ou a Jeremias 22.19; 36.30, ou ao relato de Josefo de um duplo cerco em 598/7 a.C. (Jos. *Ant.* 10:6:3). Este último não pode ser conciliado com a Crônica Babilônica, mas pode ter sido construído a partir das palavras de Jeremias, apesar de que estas podem ter sido cumpridas por um funeral indigno em função dos ataques. Há uma divergência se um funeral apropriado teria sido no palácio ou fora da cidade. Manassés e Amom foram enterrados no "jardim de Uzá", o qual é citado em 2 Crônicas 36.8 (LXX). Yeivin aceita o fato, porém situa o jardim na cidade, Myers e Gray extraem a conclusão oposta.

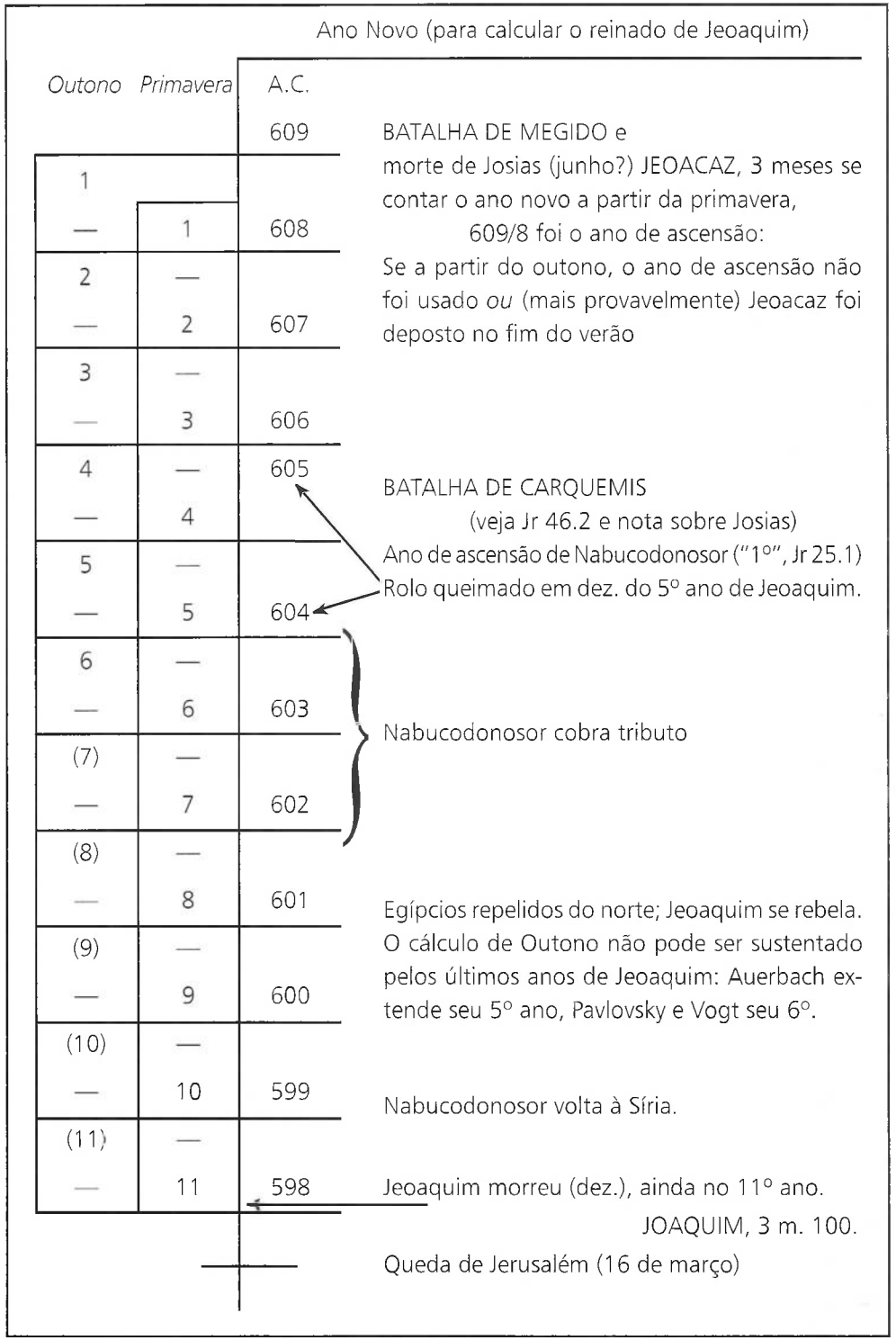
BIBLIOGRAFIA. W. F. Albright, JBL, LI (1932), 84-92; S. Yeivin, JNES, VII (1948), 34ss.; A. Honeyman, JBL, LXVII (1948), 18s.; A. Dupont-Sommer, *Semitica I* (1948), 43-68; H. Ginsberg, BASOR, CXI (1948), 24-27; J. Bright, BA XII (1949), 46-52; H. Ginsberg, *Alexander Marx Jubilee Volume* (1950), 350ss.; J. Montgomery, "Kings" ICC (1951); W. F. Albright, JBL, LXXI (1952), 31, 253; D. Wiseman, *Chron. of the Chaldaean Kings* (1956); J. Hyatt, JBL, LXXV (1956), 277-284; D. Freedman, BA, XIX (1956), 50-60; E. Thiele, BASOR, CXLIII (1956), 22-27; H. Tadmor, JNES, XV (1956), 226-230; A. Malamat, IEJ, VI (1956), 246-255; E. Vogt, *Suppl.* Vet Test, IV (1957), 67-97; E. Kutsch, ZATW, LXXI (1959), 270ss.; E. Auerbach, Vet Test, IX (1959), 113-121, X (1960), 69s.; J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* (1964),ss. 309-318; J. Gray, *Kings* (1964); J. Myers, *Chronicles* (1965); J. Fitzmyer, *Biblica* XLVI (1965), 41-55.

J. LILLEY

JEOÁS. *Veja* JOÁS.

JEOIARIBE (יהויריב, *Yahweh intercede*). Um sacerdote que viveu em Jerusalém. Sua família era a primeira dos vinte e quatro turnos de sacerdotes no tempo de Davi (1Cr 24.7), mas o décimo sétimo no período de Zorobabel (Ne 12.6). É chamado de Joiaribe em Neemias 11.10; 12.6,19; chamado JOIARIB em 1 Macabeus 2.1; 14.29. A família é mencionada entre as que retornaram do exílio babilônico (1Cr 9.10).

JEORÃO, JORÃO (יהורם, יורם, *o quem Yahweh tem exaltado*, LXX Ἰωράμ, Josefo Ἰωραμος). Este Jorão é o nome do nono rei de Israel, o qual reinou por doze anos logo após a metade do 9º séc. a.C., e Jeorão, do sétimo rei da dinastia davídica em Judá, o qual reinou oito anos, todos em sincronia com Jorão de Israel. Os métodos variados de se contar os anos de reinado e outros problemas cronológicos tornam impossíveis datas exatas e durações de reinados precisamente calculadas à parte de uma teoria geral e de uma avaliação do todo da cronologia dos reis de Judá e Israel. Não há até agora uma cronologia universalmente aceita,


Ano Novo (para calcular o reinado de Jeoaquim)
Outono
Primavera
A.C.
609
BATALHA DE MEGIDO e morte de Josias (junho?) JEOACAZ, 3 meses se contar o ano novo a partir da primavera, 609/8 foi o ano de ascensão: Se a partir do outono, o ano de ascensão não foi usado ou (mais provavelmente) Jeoacaz foi deposto no fim do verão
1 — 1 608
2 — 2 607
3 — 3 606
4 — 4 605
BATALHA DE CARQUEMIS (veja Jr 46.2 e nota sobre Josias)
5 — 5 604
Ano de ascensão de Nabucodonosor ("1°", Jr 25.1)
Rolo queimado em dez. do 5° ano de Jeoaquim.
6 — 6 603
(7) — 7 602
Nabucodonosor cobra tributo
(8) — 8 601
Egípcios repelidos do norte; Jeoaquim se rebela.
(9) — 9 600
O cálculo de Outono não pode ser sustentado pelos últimos anos de Jeoaquim: Auerbach estende seu 5° ano, Pavlovsky e Vogt seu 6°.
(10) — 10 599
Nabucodonosor volta à Síria.
(11) — 11 598
Jeoaquim morreu (dez.), ainda no 11° ano.
JOAQUIM, 3 m. 100.
Queda de Jerusalém (16 de março)

apesar de os principais sistemas não estarem muito distantes. *Veja* artigo sobre CRONOLOGIA. Tendo em mente que Josafá, rei de Judá, uniu sua família à casa de Onri ao casar seu filho, Jeorão, com a filha de Acabe, filho de Onri, com sua esposa Jezabel, uma princesa fenícia, o texto a seguir complementa o quadro das relações familiares e diplomáticas entre esses dois reis: "No ano quinto do reinado de Jorão, filho de Acabe, rei de Israel, reinando ainda Josafá em Judá, começou a reinar Jeorão, filho de Josafá, rei de Judá. Era ele da idade de trinta e dois anos quando começou a reinar e reinou oito anos em Jerusalém. Andou nos caminhos dos reis de Israel, como também fizeram os da casa de Acabe, porque a filha deste era sua mulher; e fez o que era mau perante o Senhor" (2Rs 8.16-18). Esta esposa do davídico Jeorão se tornou uma "segunda Jezabel" como é, às vezes, chamada, sendo responsável não somente por introduzir um vil paganismo na casa de Davi, mas também pelo assassinato, quando mais velha, de todos os membros masculinos da linhagem de Davi, exceto um (*veja* JOÁS, ATALIA).

1. Jeorão ou Jorão, filho de Acabe. Devido ao fato de que várias histórias ligadas aos feitos maravilhosos de Elias e Eliseu se referem "ao rei" de Israel sem mencionar seu nome e, visto que as ligações cronológicas exatas das narrativas de Elias-Eliseu são raramente esclarecidas, é difícil saber ao certo quantas destas nas quais "o rei" é mencionado de algum modo se referem ao rei Jorão de Israel. Elias deve ter sobrevivido pelo menos até o sexto ano do reinado de Jorão (cp. 2Cr 21.12), enquanto que Eliseu começou seu notável ministério durante o reinado de Jorão. Os sete anos de fome profetizados à mulher sunamita (2Rs 8.1) e os quais devem ser os mesmos que os referidos em 4.38 (note "tinha prevenido" em 8.1, NVI), teriam começado não muito depois do quinto ou sexto ano de Jorão, visto que este parece ainda estar vivo sete anos depois. Provavelmente, então, as muitas proezas de Eliseu, detalhadas em 2 Reis 3-9, aconteceram durante o reinado de Jorão de Israel. Se alguma vez algum rei judeu foi testemunha de milagres suficientes para encorajar a fé, este foi Jorão.

Durante todo o seu reinado os dois reinos judeus foram aliados. Em sua ascensão, quase que de imediato, ele ingressou, por meio de Judá sob Josafá e Edom (tributário de Judá), em uma guerra contra os moabitas, num esforço para reconquistar a submissão de Moabe, sob seu rei Mesa. A expedição de forças combinadas chegou perto do desastre pela falta de água próximo à fronteira de Edom e Moabe. Foi a confiança verdadeiramente piedosa de Josafá na profecia genuína que salvou a todos, pois Eliseu (q.v.) foi apresentado e, por meio de sua função como profeta, um milagre de salvação trouxe água e vitória militar (3.4-27). Esta aliança terminou com a destruição da casa de Acabe pelo sucessor de Jorão, Jeú. Após isso, a inimizade entre os dois reinos hebreus foi renovada.

Apesar de ser um homem corrupto e fraco ele não deixava de ter certa bondade, pois ele pelo menos diminuiu a adoração de Baal no início de seu reinado (3.2), apesar de não ter terminado com a adoração perversa e duvidosa das imagens dos bezerros em Betel e Dã (3.3; cp. 1Rs 12.25-33). A adoração de Baal era completamente próspero quando Jeú o destruiu quase que totalmente uma década depois (2Rs 10.15-28). Embora em um momento de desespero ele procurou outrora matar Eliseu (6.24—7.20, especialmente 6.31,32) Jorão ocasionalmente dava atenção aos conselhos sábios e freqüentemente amigáveis de Eliseu (a saber 6.20-23; 3.13ss.). Contudo, quando as incursões sírias diminuíram, ele parece ter começado a se ressentir dos conselhos e admoestações de Eliseu (6.23). Ele rapidamente restituiu em pior idolatria. O julgamento divino na forma de cerco e fome não demorou a vir (6.24ss.). Foi neste momento crítico que Jorão (pois ele é certamente "o rei"), em desespero, procurou matar Eliseu (6.31,32).

Jorão foi o último rei da linhagem de Onri. Sua mãe, Jezabel, e ele foram mortos pelo violento Jeú, o qual também exterminou todos os membros da família e todos os oficiais do culto a Baal (2Rs 9; 10). Os dois longos capítulos dedicados ao extermínio da casa de Acabe indicam o terrível perigo que eles representavam para o progresso da nação messiânica e, conseqüentemente, da fé mosaica divinamente revelada. Por meio da filha de Acabe e Jezabel a linhagem de Acabe pode ter passado para a linhagem ancestral do Senhor Jesus Cristo (a saber, Mt 1.8); ao menos os registros do NT (Mt 1; Lc 3) são suscetíveis a esta interpretação.

2. Jeorão, filho de Josafá (chamado de Jorão em 1Rs 22.50, ARC). As porções da Escritura relacionadas a este homem estão principalmente em um capítulo inteiro em Crônicas (2Cr 21), porém somente quatro versículos em Reis (2Rs 8.16-19). Exceto por alguns meses quando seu filho Acazias reinou depois dele, seu reinado corresponde aos últimos oito anos do reinado de Jorão do norte. Sua vida e reinado compõem uma das mais tristes e lamentáveis páginas da história da dinastia davídica.

Sua vida pessoal e doméstica foi tragicamente iníqua. Sua esposa, Atalia, trouxe consigo a corrupção do Baalismo (culto religioso à fertilidade) dos ancestrais fenícios de sua mãe (a saber, JEZABEL). Como resultado, Jeorão "andou nos caminhos dos reis de Israel, como também fizeram os da casa de Acabe, porque a filha deste era sua mulher" (2Cr 21.6). Menos de um ano depois de sua morte, sua viúva, a indescritível Atalia, planejou o assassinato de toda a descendência de Jeorão, salvo um neto (2Rs 11.1ss.). Dificilmente podemos duvidar que foi ela que havia previamente planejado o assassinato de seis irmãos dele e de outros "príncipes de Israel" (2Cr 21.4; cp. v. 1). O motivo pode ter sido obter a riqueza deles com a qual o próspero pai Josafá havia abundantemente lhes dotado, ou porque eles se opuseram à sua política nociva e diretrizes religiosas. De qualquer forma, a linhagem direta da família real foi, em conseqüência, reduzida a um descendente masculino (2Cr 21.16,17) durante seu reinado, como o foi novamente logo após sua morte, quando a sanguinária Atalia, sua mãe, dirigiu o massacre de todos os netos de Jeorão, exceto Joás (q.v.). Tudo que está registrado sobre este homem indica completa apostasia religiosa e moral, até pior que o do paganismo do culto a Baal de seu tempo. Os apóstatas geralmente se encontram em completa reação contra a fé santa e a prática da religião bíblica.

A conseqüência esperada de tal apostasia seria a destruição da dinastia e a transferência do poder real para outra família. Foi assim que a casa de Jeroboão I foi punida por apostasia (1Rs 14.10ss.), assim como a casa de Baasa (1Rs 16.1-4) e de Acabe (21.20-26) do reino do norte e de Saul (1Sm 13.13,14; 15.22-26). As promessas de Deus, entretanto, garantiam que este não seria o caso com a agora antiga dinastia de Davi (2Rs 8.19). Especificamente os termos da "aliança" eram: "Farei levantar depois de ti o teu descendente... e estabelecerei o seu reino... se vier a transgredir, castigá-lo-ei... mas a minha misericórdia se não apartará dele, como a retirei de Saul... porém a tua casa e o teu reino serão firmados para sempre..." (2Sm 7.12-16). Esta aliança se relaciona especificamente ao caso de Jeorão, a saber: "Porém o Senhor não quis destruir a Judá por amor de Davi, seu servo, segundo a promessa que lhe havia feito de lhe dar sempre uma lâmpada e a seus filhos" (2Rs 8.19; cp. 16-18). Esta "lâmpada" perpétua é mencionada também em 1 Reis 15.4 e 2 Crônicas 21.7. A figura é aparentemente popular, tirada do hábito de conservar o fogo da casa perpetuamente por meio de uma chama piloto em um lampião a óleo, a saber "A sua lâmpada não se apaga de noite" (Pv 31.18, viz. "The Household Lamps of Palestine in Old Testament Times", Robert Houston Smith, em *The Biblical Archaeologist* [Fevereiro, 1964], pág. 7). Esta "doutrina da promessa", tão eminentemente ilustrada no caso de Jeorão, é o grande tema da narrativa Samuel-Reis.

O castigo prometido não era para o afastamento da fé retida. Havia, em primeiro, uma revolta de Edom desde os tempos de Davi sob os reis tributários, com apenas breves interrupções (2Rs 8.20; cp. 2Sm 8.14; 1Rs 11.14-16; cp. 2Rs 3.8ss.). De agora em diante e por todos o período do AT os edomitas terão "seu próprio rei" o qual não deve nem fidelidade nem tributo a Judá (observe a profecia de Isaque sobre esta revolta, Gn 27.40). Não somente isso, mas uma área no sudoeste com centro em Libna, também se revoltou com sucesso (2Rs 8.22). Mais castigo veio por meio de invasões bem sucedidas de filisteus e árabes violentos (2Cr 21.16,17). Por gerações não houve recuperação significante deste território perdido. O ápice destes julgamentos sobre o próprio Jeorão foi a maneira particularmente horrível na qual ele morreu (21.15, "enfermidade nas tuas entranhas, até que saiam as tuas entranhas") após ter vivido para ver o julgamento de Deus sobre todos os seus filhos, exceto um, a perda de seu harém e de todos os seus bens. Seus filhos haviam se juntado na destruição da adoração ao Senhor como "descendência real" de uma maneira que cidadãos de posição mais baixa não ousaram fazer (24.7) e, conseqüentemente, foram destruídos, de acordo com a palavra de Elias, enviada por carta ao rei miserável e apóstata (21.12-17).

Que conseqüências horríveis de um mau casamento arranjado por um pai, de outra maneira, sábio e piedoso!

Nota: O registro da carta de Elias neste ponto mais tarde do tempo, endereçada a um rei de Judá é de grande significado. Mostra que a atenção de Elias não estava confinada aos assuntos do Reino do Norte somente, mas olhava para além de suas fronteiras e buscava verificar o progresso da idolatria em Judá. Também prova que Elias ainda estava vivo após a morte de Josafá. Assim, certamente pode ser inferido que o relato da transladação de Elias em 1 Reis está fora de ordem cronológica e que Eliseu, o sucessor profético de Elias, começou seu ministério público muito antes da transladação de Elias.

R. D. CULVER

JEOSABEATE (יהושבע). A filha do rei Jeorão de Judá (2Rs 11.2). De acordo com 2 Crônicas 22.11, onde é chamada de Jeosabeate (JEOSEBATE, ARC), ela era esposa de Joiada, o sacerdote. Na morte de seu irmão, Acazias, e de quase toda a família real, ela escondeu Joás por seis anos, até que ele pudesse ser feito rei.

JEOSEBATE. Forma usada pela BJ para JEOSABEATE em 2 Crônicas 22.11.

JEOVÁ. *Veja* DEUS, NOMES DE.

JEOVÁ-JIRÉ (יהוה יראה, *Yahweh verá ou proverá*). O nome que Abraão deu ao lugar no Monte Moriá onde Deus substituiu seu filho Isaque por um carneiro (Gn 22.14). Evidentemente, no tempo do registro mosaico, a afirmação havia se tornado um provérbio comum. A designação "monte do Senhor" era comum para o monte do templo em Jerusalém (Is 2.3, entre várias outras). Em vista da última parte de Gênesis 22.14, alguns têm sugerido que melhor pontuação do texto hebraico ofereceria a leitura: "Yahweh será visto" (a força passiva) ou "Yahweh revelará a si mesmo" (a força reflexiva). Na verdade, não existe uma suposta inconsistência entre as traduções "Yahweh proverá" e "Yahweh aparecerá (ou, será visto)", pois há um evidente jogo de palavras no hebraico que pode transmitir ambos os significados dependendo da raiz verbal no qual ele ocorre. De forma interessante, a Síriaca, a Latina Antiga e versões da Vulgata traduzem o verbo hebraico na mesma raiz ambas as vezes.

C. L. FEINBERG

JEOVÁ-NISSI (יהוה נסי, *Yahweh é minha bandeira* ou *estandarte*). Este é o nome dado ao altar erigido por Moisés para comemorar a derrota dos amalequitas, no deserto em Refidim, pelas mãos de Israel sob a liderança de Josué (Êx 17.15 BJ *Yahweh-nissi*). A VS grega e a Targum aramaica apresentam uma leitura diferente. O nome revelava a segurança de Israel de que é Deus quem dá a vitória e que era ao redor dele que, no futuro, eles teriam de se ajuntar como estandarte.

C. L. FEINBERG

JEOVÁ-SHALOM (יהוה שלום, *Yahweh é paz*). O nome que Gideão deu ao altar que construiu em Ofra, para comemorar a visita do anjo do Senhor, o qual assegurou a Gideão que ele não morreria por ter visto um anjo, e o comissionou a libertar Israel dos midianitas (Jz 6.23,24).

C. L. FEINBERG

JEOVÁ-SHAMMAH (יהוה שמה, *Yahweh está ali*). O nome a ser dado à Jerusalém restaurada e adornada do reino do Messias (Ez 48.35 [a nota de rodapé da BJ traz *Yahweh Sham*]). O Senhor se afastou de seu templo e cidade (cap. 11); ele deve retornar à sua cidade (cap. 43) e permanecer em favor e glória entre seu povo redimido para sempre. Este é o objetivo de Deus para com seu povo eleito. O nome de Deus está ligado de forma inseparável à sua cidade escolhida, o lugar de sua habitação. Compare o paralelo em Apocalipse 21.

C. L. FEINBERG

JEOVÁ-TSIDKENU (יהוה צדקנו, *Yahweh, justiça nossa*). O nome é empregado somente por Jeremias, de forma dupla. É a designação do futuro reino davídico, o qual reinará sobre o Israel restaurado (Jr 23.6). A justiça é um atributo divino do Messias ao providenciar salvação. A implicação parece ser que ele é a nossa justiça imputada (2Co 5.21). Na segunda referência (Jr 33.16), o profeta está apontando para a capital do rei, a qual participa da natureza do monarca justo.

C. L. FEINBERG

JEOZABADE (יהוזבד, *Yahweh dá*). 1. Filho de Somer, servo do rei Joás de Judá que matou o rei em Milo (2Rs 12.21). A versaõ paralela (2Cr 24.26) o identifica como o filho de Sinrite, a moabita.

2. Um coraíta porteiro do Templo, filho de Obede-Edom (1Cr 26.4).

S. BARABAS

JEOZADAQUE (יהוצדק, *Yahweh é justo*). O pai de Josué (JESUA, em Esdras), o sumo sacerdote (1Cr 6.14,15; como JOZADAQUE em Ag 1.1,12,14; 2.2,4; Zc 6.11). A ARA traduz por Jozadaque em Ageu e Zacarias. O nome é abreviado para Jozadaque em Esdras 3.2,8; 5.2; 10.18; Neemias 12.26; 1 Esdras 5.5,48,56; 6.2; 9.19; Eclesiástico 49.12.

S. BARABAS

JERÁ (ירח). Filho de Joctã (Gn 10.26; 1Cr 1.20); provavelmente uma tribo árabe que descendeu de Joctã.

JERAMEEL (ירחמאל, talvez significando *o* Senhor *terá misericórdia*, LXX Ἰεραμεήλ). 1. O filho primogênito de Hezrom, filho de Perez, filho de Judá. A estranha vocalização de Calebe como Quelubai (1Cr 2.9) obscurece o fato de que Jerameel era irmão do corajoso e fiel Calebe, o famoso companheiro de Josué (Nm 13.6,30; 14.1-10). Este relacionamento pode explicar a proeminência dada a Jerameel e seus descendentes nos registros genealógicos (1Cr 2.9,25-27,33,42). Chamados de jerameelitas, seus descendentes habitaram o Neguebe de Judá pelo menos até os tempos de Davi (1Sm 27.10; 30.29).

2. Entre os levitas, presumivelmente no tempo da organização da adoração no santuário no período de Davi, havia um Jerameel (1Cr 24.29), filho de Quis (nenhuma relação com o pai do rei Saul, um benjamita), da subtribo levita de Merari (1Cr 24.26,27; cp. 23.21). Observe a clareza da orientação levítica, apesar das dificuldades textuais desta parte de Crônicas (23.30). A importância deste Jerameel é simplesmente que ele estava entre os primeiros a servirem em um santuário permanente e central. Um santuário central que sucedeu ao de Davi, estava sendo montado e provido do corpo de serviço (levitas e sacerdotes) quando Crônicas foi escrito, o que explica a ênfase nas genealogias levíticas.

3. Este homem foi enviado pelo rei Jeoaquim, com dois companheiros, para prender Jeremias e seu assistente, Baruque. Isto foi após o rei ter queimado o rolo de Jeremias. A tentativa terminou em fracasso, pois "o Senhor os havia escondido" (Jr 36.26). Se o pai de Jerameel era "o rei" (LXX, NVI) ou um certo Hameleque, amigo (36.27; cp. 38.6) de Jeremias é uma questão indefinida, pois o hebraico é suscetível a qualquer dos dois tratamentos.

R. D. Culver

JEREDE (ירד). 1. Um homem da tribo de Judá, pai de Gedor (1Cr 4.18).

JEREMAI (ירמי). Um judeu da família de Hasum que havia se casado com uma mulher estrangeira e se divorciou dela (Ed 10.33; 1Esd 9.34).

JEREMIAS (O PROFETA) (ירמיהו, LXX Ἱερεμίας, *Jeremias*, que significa *Yahweh estabelece*). Jeremias foi um profeta no Reino do Sul (Judá) durante os últimos quarenta anos de sua existência (627-586 a.C.). Ele viveu durante o período de desintegração do reino, testemunhou a destruição de Jerusalém e do templo, e passou os anos restantes de sua vida no Egito. O livro que contém seu nome mostra o conteúdo de suas mensagens assim como extensa informação sobre o profeta durante o período do AT.

I. O período de Jeremias
   A. Cronologia para o período de Jeremias
   B. Condição política e religiosa

II. Biografia de Jeremias
   A. Durante o reinado de Josias
   B. Sob o governo de Jeoaquim
   C. Durante o reinado de Zedequias
   D. Os últimos dias no Egito

III. O Livro de Jeremias
   A. Autoria e texto
   B. Esclarecimento arqueológico sobre Jeremias
   C. Esboço do conteúdo

IV. A mensagem e o ministério de Jeremias
   A. O profeta e seu povo
   B. O profeta e os líderes
   C. Perspectivas de restauração
   D. Desintegração do reino
   E. As atividades de Jeremias pós-Jerusalém
   F. Nações e cidades estrangeiras na profecia
   G. Apêndice

I. O período de Jeremias

A. Cronologia para o período de Jeremias (686 a.C.—586 a.C.).

686 - Manassés assume o reinado sozinho
648 - Nascimento de Josias
642 - Amom sucede Manassés como rei
640 - Josias sucede Amom
633 - Josias busca servir a Deus (2Cr 34.3)
Assurbanipal, rei da Assíria, morre
Ciaxares se torna rei da Média
628 - Josias começa as reformas
627 - Jeremias é chamado para ser profeta
626 - Nabopolassar se torna rei da Babilônia
621 - O livro da lei é achado no Templo
612 - Nínive é destruída
609 - Josias é morto em Megido
Jeoacaz governa por três meses
Jeoaquim é entronizado em Jerusalém
605 - Os babilônios derrotam os egípcios em Carquemis

Daniel, outros reféns e utensílios são levados para a Babilônia
Nabucodonosor se torna rei da Babilônia
604 - Nabucodonosor retorna à Palestina para receber tributo
601 - Nabucodonosor é derrotado próximo ao Egito
598 - Termina o reinado de Jeoaquim
Joaquim governa de 9 de dezembro de 598 a 16 de março de 597 e é deportado em 22 de abril de 597.
597 - Zedequias começa a reinar em Judá
588 - O sítio a Jerusalém começa em 15 de janeiro
587 - Jeremias é aprisionado (Jr 32.1,2)
586 - 18 de julho, Zedequias foge (2Rs 25.2,3; Jr 39.4; 52.5-7); 14 de agosto, começa a destruição (2Rs 25.8-10)
7 de outubro, Gedalias é morto e os judeus migram para o Egito.

B. Condição política e religiosa. Por volta da metade do 7º séc., quando Jeremias nasceu, o reino de Judá estava em um momento muito delicado tanto religiosa quanto politicamente. Logo após o período da extensa reforma religiosa de Ezequias e da resistência bem-sucedida à agressão assíria, Judá mergulhou em reveses nefastos quando Manassés se tornou único governante após a morte de Ezequias em 686 a.C.

Religiosamente, Manassés mergulhou Judá em grosseira idolatria semelhante à que havia prevalecido no Reino do Norte sob Acabe e Jezabel. Foram edificados altares a Baal, e postes-ídolos foram construídos. Moloque, a divindade amonita, era apreciada mediante o sacrifício de crianças no Vale de Hinom, perto de Jerusalém. O culto a estrelas e planetas foi instituído. Consentimento oficial foi dado à astrologia, adivinhação e ocultismo. O próprio Templo foi profanado com estátuas de Aserá, a esposa de Baal. Deus foi abertamente deificado em altares no pátio do Templo, onde o exército dos céus era adorado (cp. Jr 19.13).

Sangue inocente foi derramado sob o governo de Manassés. É provável que muitos profetas e líderes piedosos, que elevaram suas vozes em protesto, foram silenciados pela morte (2Rs 21.16). A tradição que acusa Manassés pelo martírio de Isaías pode estar correta, sendo que este profeta não é mais mencionado após a morte de Ezequias. Se o relato da morte de Senaqueribe é confirmado por Isaías (37.38), então Isaías viveu pelo menos menos até 681/80 a.C. Com o martírio das pessoas justas e tementes a Deus, é muito provável que as cópias da lei tenham sido negligenciadas e possivelmente destruídas. As festividades e épocas religiosas devem ter sido reduzidas, e é duvidoso se a lei alguma vez foi lida publicamente ao povo durante o reinado de Manassés.

Politicamente, a Assíria estendeu seu domínio sobre o Crescente Fértil e alcançou seu ápice de riquezas e prestígio sob Esar-Hadom (681-668 a.C.) e Assurbanipal (668-633 a.C.). Esar-Hadom reconstruiu a cidade de Babilônia, a qual seu pai havia destruído em 689 a.C., subjugou novamente a Tiro em 678, ocupou Mênfis em 673 a.C. e capturou Tiraca. Entre os 22 reis que ele trouxe da região dos hititas para uma visita compulsória a Nínive, em 678 a.C., Esar-Hadom registra Manassés. Em 663 a.C. a cidade de Tebas foi saqueada pelos assírios, porém o pequeno reino de Judá continuou, sem destruição, sob as sombras do progresso assírio. Pode ter ocorrido que Manassés, subseqüentemente, envolveu Judá na rebelião dos moabitas e edomitas contra a Assíria. Mais tarde ele foi levado como prisioneiro para a Babilônia (2Cr 33.10-13) e, então, liberto após seu arrependimento. Durante a última metade do 7º séc. a Assíria foi enfraquecida por rebeliões por todo o reino, especialmente na Babilônia. Após a morte de Assurbanipal, em 633 a.C., o reino declinou rapidamente e teve fim com a destruição de Nínive pela aliança dos medos sob Ciaxares e dos babilônios sob Nabopolassar, em 612 a.C.

No decurso destes progressos por todo o Crescente Fértil o pequeno reino de Judá teve três décadas de relativa liberdade, por volta de 640-610 a.C. Quando Manassés morreu, em 642 a.C., ele foi sucedido por Amom, o qual foi morto por seus servos após um reinado de dois anos. Isto deixou o trono com Josias, de oito anos de idade. Quando atingiu a idade adulta e assumiu a liderança, Josias teve a oportunidade de desenvolver diretrizes religiosas e políticas sem a interferência das nações circunvizinhas, especialmente a Assíria, a qual havia exercido influência contínua sobre Judá por mais de um século.

Josias reagiu contra as condições apóstatas que haviam prevalecido sob os seus predecessores. Com dezesseis anos, ou por volta de 632 a.C., ele começou a buscar a Deus, voltando-se da idolatria que o rodeava. Em 621 a.C., enquanto o Templo estava sendo reparado, o "Livro da Lei" foi encontrado. Grandemente preocupado, Josias patrocinou uma observância da Páscoa que foi incomparável na história de Judá. Medidas drásticas foram tomadas para livrar a terra da idolatria. Práticas pagãs foram abolidas, postes-ídolos derrubados, câmaras

de prostituição cultual foram reformadas, cavalos dedicados ao sol e carros foram destruídos pelo fogo na entrada do Templo. Os altares de Manassés foram destruídos e lugares altos, restantes do período salomônico, foram demolidos e profanados com ossos humanos.

Os sacerdotes indicados pelos reis anteriores, porém comprometidos com a idolatria, foram removidos do ofício. Isto deu fim à queima de incenso a Baal, ao sol, à lua e às estrelas. Josias, entretanto, fez provisões materiais para o sustento destes homens que não podiam mais servir como sacerdotes.

Os líderes políticos associados a Josias podem ter tido aspirações de adquirir o controle da área que anteriormente constituía o Reino do Norte, para restabelecer as fronteiras do reino de Salomão. Até que ponto tais esperanças foram realizadas não é descrito nos relatos das Escrituras, porém a reforma religiosa se estendeu às tribos do norte. Pessoas de muitas cidades responderam aos convites estendidos por Josias e se juntaram às festividades em Jerusalém, assim como ao programa de reforma por toda a terra.

A era de otimismo religioso e político foi subitamente findada em 609 a.C. quando Josias foi ferido fatalmente em sua tentativa de parar Neco, do Egito, no Megido. Após três meses Neco retornou de sua expedição militar ao Eufrates, onde ele temporariamente bloqueou os babilônios e levou Jeoacaz cativo, entronizando Jeoaquim em Jerusalém como rei de Judá. Visto que Josias, como rei, havia induzido a reforma religiosa, é provável que muitos líderes em Judá o apoiavam principalmente por conveniência. Sob Jeoaquim, as pessoas tementes a Deus e os profetas, como Jeremias, freqüentemente enfrentaram oposição e até mesmo o martírio.

Politicamente, as riquezas de Judá diminuíram rapidamente. Em 605 a.C. os babilônios derrotaram os egípcios em Carquemis, de modo que estes se retiraram para as fronteiras do Egito. O domínio babilônico da Palestina incluiu Judá, de maneira que em 605 a.C. Jeoaquim pagou tributo e reféns reais, entre os quais estava Daniel, a Nabucodonosor. Em 601 a.C. o avanço babilônico foi interrompido temporariamente nas fronteiras do Egito, o que deve ter encorajado Jeoaquim a resistir aos babilônios em 598 a.C. Antes destes chegarem a Jerusalém, Jeoaquim provavelmente foi morto e sucedido no trono por seu filho, Joaquim, por somente três meses. Os exércitos babilônicos chegaram em Jerusalém na primavera de 597 a.C., levando o rei com pelo menos dez mil cativos para o exílio na Babilônia. Zedequias, outro filho de Josias, foi deixado para governar Jerusalém, porém sua rebelião, no final das contas, resultou na destruição de Jerusalém e do Templo, em 586. Isto representou o julgamento mais amplo e severo sobre a nação de Israel nos tempos do AT. Com o povo no exílio, os israelitas foram considerados como um provérbio entre as nações, da perspectiva humana.

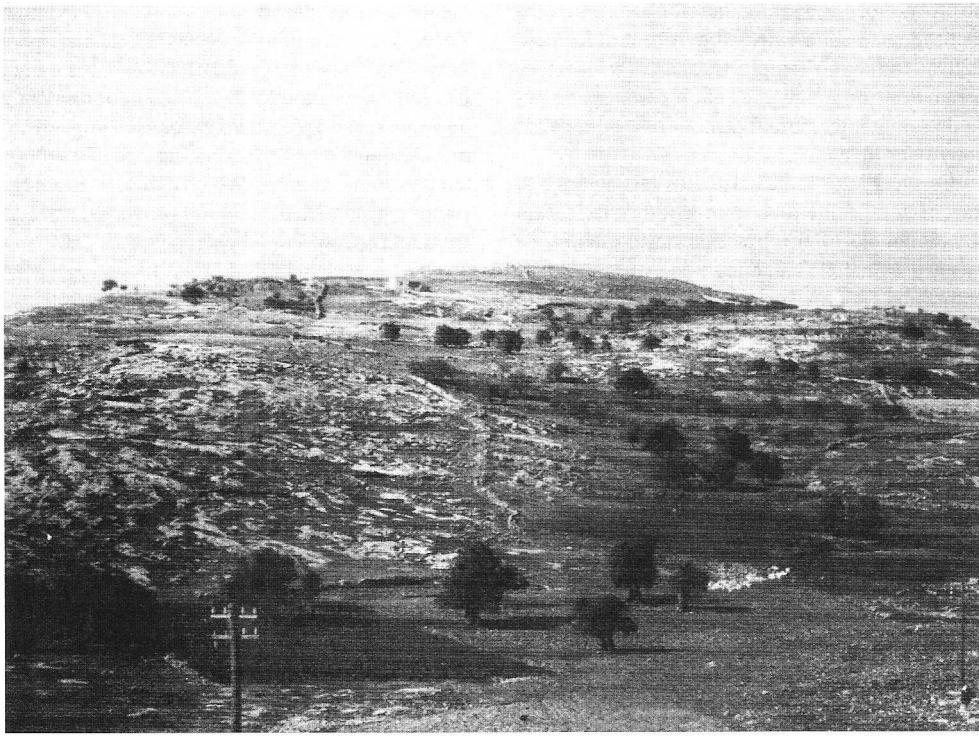
II. Biografia de Jeremias

Jeremias nasceu na família sacerdotal de Hilquias, o qual não deve ser confundido com Hilquias, o sumo sacerdote em Jerusalém, associado à descoberta da lei no Templo (2Rs 22; 23). A cidade de Anatote, apesar de próxima a Jerusalém, estava dentro das fronteiras de Benjamim e foi designada aos levitas sob osué (Js 21.18). Abiatar, o qual serviu como sacerdote sob o governo de Davi, habitava em Anatote (1Rs 2.26). É bem razoável concluir que Jeremias era da linhagem sacerdotal de Abiatar e não da linha de Zadoque, que havia sido instituída sob o governo de Salomão em Jerusalém.

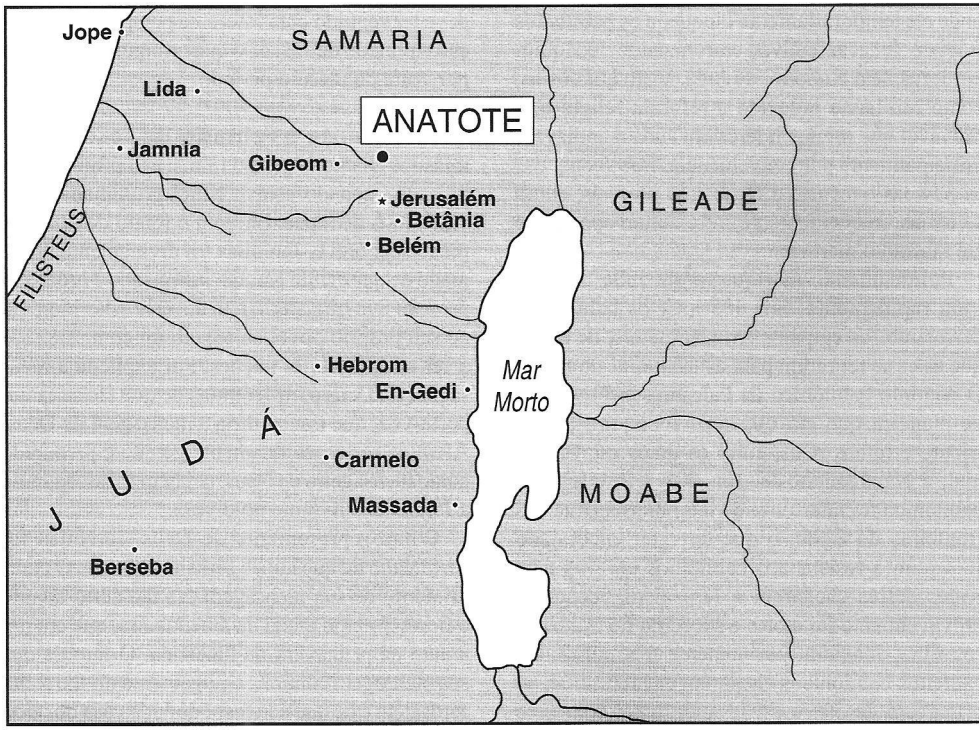
O nascimento de Jeremias, por volta de 652-648 a.C., pode não ter chamado tanta atenção como o nascimento de Josias, na família real. Vivendo a somente cerca de 4 Km de Jerusalém, Jeremias deve ter seguido com interesse perspicaz a coroação e reinado de Josias, o qual atingiu a juventude por volta do mesmo período.

A. Durante o reinado de Josias. Jeremias foi chamado para o ministério profético em 627 a.C. quando estava com aproximadamente vinte anos de idade. Embora o relato de seu chamado seja breve, Jeremias foi divinamente informado de que ele foi gerado, santificado e ordenado profeta. Seu ministério não deveria estar limitado ao seu próprio povo, antes, ele foi comissionado a ser um profeta às nações. Foi explícita a mensagem de Deus para Jeremias de que ele seria um porta-voz, que transmitiria a mensagem de Deus. Além de ser especificamente gerado e preparado como mensageiro de Deus, também foi assegurado a Jeremias o livramento divino.

Como representante de Deus, Jeremias foi certificado de que nunca seria humilhado. O cumprimento de sua mensagem era tão certo quanto o florescimento anual da amendoeira, que era um arauto da primavera na Palestina. O fato de que sua mensagem continha o julgamento divino sobre Jerusalém e de que o invasor de Judá viria do norte



Uma visão geral do Tell-Anata (Anatote), onde Jeremias nasceu. © *V.E.*



foi também explicitamente esclarecido a Jeremias em seu chamado no cap. 1. Durante os primeiros dezoito anos de ministério, quando Josias estava providenciando a liderança para a reforma religiosa, pode não ter parecido coerente a Jeremias que Jerusalém e o Templo pudessem realmente ser destruídos. Além disso, o poder assírio, que por mais de um século havia dominado o Crescente Fértil, estava declinando desde 633 a.C. e capitulou com a queda de Nínive em 612 a.C.

Em seu chamado para o serviço Jeremias também foi preparado para o fato de que ele precisaria resistir a muita oposição. Ele foi avisado que os reis de Judá, os príncipes, os sacerdotes e as pessoas comuns seriam contra ele como mensageiro do Senhor. Não somente lhe foi prometida a proteção divina, mas lhe foi assegurado que Deus o faria como uma cidade fortificada para resistir com sucesso contra eles. Esta garantia divina deve ter se tornado uma realidade significativa durante o período de 609-586 a.C., quando ele foi submetido à perseguição e sofrimento enquanto outros foram martirizados ou exilados.

O relacionamento entre Jeremias e o rei Josias é quase ignorado nos relatos das Escrituras. A única menção a Jeremias no relato dos livros de Reis e Crônicas é o fato de que Jeremias lamentou a morte de Josias (2Cr 35.25). No livro de Jeremias as únicas referências diretas a Josias estão em 1.2, onde Jeremias data seu chamado no décimo-terceiro ano de Josias, em 3.6 onde ele indica que estava falando nos dias de Josias, e em 25.1-3 onde indica que no quarto ano de Jeoaquim ele estava na ativa por vinte e três anos, tendo começado seu ministério nos dias de Josias.

Visto que Jeremias e Josias eram ambos homens tementes a Deus e genuinamente preocupados com a reforma do idólatra Judá, é geralmente reconhecido que estes dois líderes devem ter trabalhado em estreita harmonia. A maior parte dos capítulos 1-18 é geralmente considerada como representando a pregação de Jeremias durante o reinado de Josias. Tendo o favor do rei, era possível a Jeremias descrever os pecados e a apostasia do povo sem ser molestado. Uma ilustração desta probabilidade é o "discurso do Templo". Embora haja muitas similaridades entre os capítulos 7 e 26, o primeiro provavelmente foi dado durante o reinado de Josias, quando ninguém ousava se opor abertamente ao profeta. O último é definitivamente datado durante o reinado de Jeoaquim, quando o povo e os líderes religiosos estavam cientes do fato de que o rei os apoiava em sua oposição a Jeremias.

A pregação de Jeremias sem dúvidas ajudou Josias em seu programa de reforma. Sob a liderança deste jovem rei, o otimismo deve ter prevalecido politicamente, tanto quanto religiosamente. Nacional e internacionalmente as condições pareciam ser favoráveis, de maneira que ambos, Josias e Jeremias, devem ter desfrutado do apoio popular com um mínimo de oposição a seus esforços. A queda de Nínive, em 612 a.C., deve ter intensificado as esperanças para o Reino de Judá.

B. Sob o governo de Jeoaquim. Para Jeremias, a morte súbita e inesperada de Josias, em 609 a.C., deve ter sido um dos períodos cruciais em todo o seu ministério. Jeremias lamentou a morte do rei. O reinado de três meses insignificantes de Jeoacaz terminou com seu cativeiro no Egito. Jeoaquim, entronizado pelo rei Neco do Egito, não era favoravelmente inclinado a Jeremias, nem a sua mensagem. Após esta crise, a desintegração do Reino de Judá tomou seu curso á medida que o otimismo político e religioso se desvanecia, levando ao fim do Reino de Judá e à destruição de Jerusalém em 586 a.C.

Não muito após a morte de Josias, Jeremias deve ter entregue sua mensagem contra a liderança perversa exibida pelos reis de Judá (caps. 22; 23). Ele especificamente admoestou o povo a não chorar pelo "morto", o que pode ser uma referência a Josias. Ele também profetizou que Jeoacaz não retornaria do exílio egípcio, porém morreria no Egito. Corajosamente ele denunciou a perversidade e a injustiça predominantes sob Jeoaquim. A este último seria dado o enterro de um jumento e o povo não lamentaria a sua morte. Joaquim, herdeiro do trono de Davi, seria levado ao exílio babilônico sem sucessão real no trono de Judá.

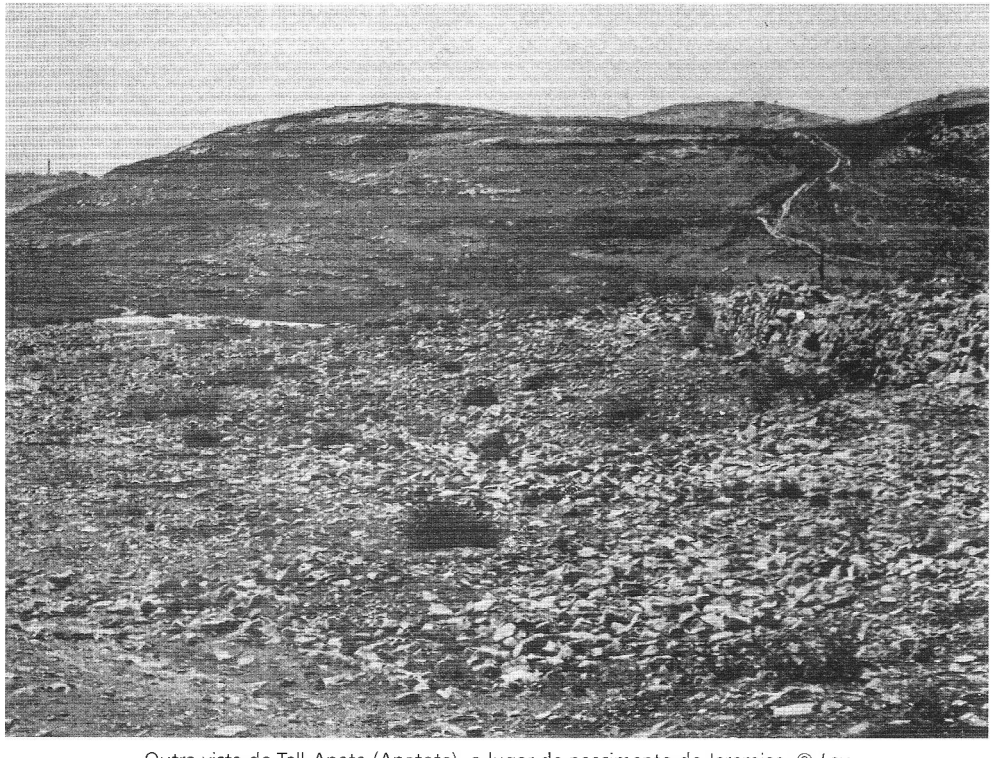
Várias experiências de Jeremias são identificadas em seu livro. No começo do seu reinado quando ele pronunciou "a mensagem do Templo", a oposição pública comandada pelos sacerdotes e profetas se desenvolveu a ponto de ameaçar a vida de Jeremias. Por meio da influência de Aicão e de alguns dos anciãos a vida de Jeremias foi salva. Sua breve defesa do profeta foi o precedente histórico nos dias de Ezequias, quando Miquéias também havia anunciado a destruição de Jerusalém, porém não fora executado pelo rei. A atitude de Jeoaquim e dos líderes militares foi clara na execução do profeta Urias, o qual havia proclamado a mesma mensagem de julgamento dada por Jeremias. Sob o governo ímpio de Jeoaquim se tornou cada vez mais difícil para

Jeremias continuar um ministério eficaz. Com toda probabilidade muitos dos líderes religiosos que antes cooperaram com Josias por conveniência, abertamente discordavam de Jeremias e influenciaram a população a ignorar a mensagem de advertência divina e voltarem à idolatria.

O quarto ano de Jeoaquim foi crucial e cheio de acontecimentos para o ministério de Jeremias. Este foi o ano em que Nabucodonosor derrotou os egípcios na Batalha de Carquemis, em junho de 605 a.C. Por volta de setembro Nabucodonosor foi entronizado como rei da Babilônia. Durante estes meses decisivos os babilônios tomaram reféns reais de Jerusalém como marca da subserviência de Jeoaquim a Nabucodonosor. Durante este quarto ano de Jeoaquim, Jeremias trouxe à memória dos cidadãos e líderes de Israel de que ele os havia advertido por vinte e três anos. Visto que eles não haviam respondido à mensagem de Deus, o Reino de Judá seria devastado, assim como as nações vizinhas, pelos babilônios (25.1-38). O inimigo do norte (1.14), agora estava identificado como Nabucodonosor, o qual era o servo de Deus para trazer julgamento sobre o povo escolhido de Deus, em Jerusalém. Este cálice da ira divina era para Judá e todas as nações mencionadas na mensagem de Jeremias. O quarto ano marcou o começo do fim para o Reino de Judá. O cativeiro, de acordo com a predição de Jeremias, duraria setenta anos. Esta advertência e predição, dadas durante o ano em que a jornada dos judeus para o exílio babilônico começou, oferecia poucas esperanças para o futuro imediato, porém com elas veio a certeza de que haveria uma restauração após setenta anos.

Durante este ano crucial, Jeremias também foi instruído a providenciar um registro escrito de suas mensagens. O propósito era tornar disponível uma cópia para que o povo pudesse ler, com a esperança de que os cidadãos de Judá seriam informados sobre os planos de Deus e lhes fosse dada a oportunidade de se arrependerem. Baruque serviu como secretário de Jeremias (36.1-8), e foi, então, instruído a ler estas mensagens para o povo que estava congregado no Templo para o dia anual de jejum.

Durante o quinto ano de Jeoaquim, quando Baruque estava lendo publicamente o rolo de Jeremias, alguns dos líderes políticos que ouviam a mensagem recomendaram a Baruque e a Jeremias que se escondessem, enquanto eles tornavam co-



Outra vista de Tell-Anata (Anatote), o lugar de nascimento de Jeremias. © *Lev*

nhecido do rei o conteúdo da mensagem (36.9-19). O rei Jeoaquim solicitou o rolo, ouviu o conteúdo e então supervisionou a queima dele, página após página, apesar dos apelos de alguns de seus associados e servos. Jeoaquim não somente ignorou a mensagem solene de advertência por meio do profeta, mas ordenou a prisão de Jeremias e Baruque, que felizmente não puderam ser localizados naquele momento específico (36.20-26).

Mais uma vez Jeremias foi divinamente comissionado para substituir o rolo que o rei havia destruído. Entre as mensagens adicionais de Jeremias estava a predição específica de que a ocupação babilônica era certa e de que o cadáver de Jeoaquim seria exposto ao calor do dia e à geada da noite (36.27-32). A referência à geada indicava o tempo do ano em que a morte do rei ocorreria. As condições de guerra seriam tais que para este rei, que havia desafiado a mensagem de Deus ao queimar o rolo do profeta, não seria dado um enterro real. Pouco se sabe sobre os anos restantes do ministério de Jeremias sob Jeoaquim.

C. Durante o reinado de Zedequias.

Aparentemente Jeremias foi menos restrito em seu ministério após o segundo cativeiro babilônico, em 597 a.C. A política de Jeoaquim e o avanço babilônico resultaram na morte de Jeoaquim em 598 a.C. Quando Joaquim (após um reinado de três meses) e 10.000 judeus foram exilados, Jeremias permaneceu em Jerusalém e continuou seu ministério a favor da classe de pessoas mais pobres que havia sido deixada sob o governo de Zedequias.

Logo após sua deportação, Jeremias proclamou uma mensagem que dizia respeito a figos bons e maus (24.1-10). A interpretação era clara. Os figos bons representavam o povo no exílio e os figos ruins representavam aqueles que permaneceram em Jerusalém. Conseqüentemente, eles também seriam levados ao cativeiro no tempo devido. A profecia de Jeremias contra Elão é também datada deste tempo.

Aos exilados na Babilônia Jeremias escreveu cartas aconselhando-os a serem submissos, e os admoestou a não ouvirem os falsos profetas que profetizavam um retorno rápido a Jerusalém (29.1-23). Após Semaías, na Babilônia, enviar instruções de volta a Jerusalém para que Jeremias fosse colocado no tronco por ter escrito aos exilados, Jeremias anunciou o julgamento de Deus sobre Semaías (29.24-32).

Em 593 a.C. Jeremias dirigiu-se a um grupo de embaixadores das nações vizinhas que estavam reunidos em Jerusalém. Ele os incitou a serem submissos à Babilônia, ilustrando o poder da Babilônia por meio de canzis (jugo, ARC) sobre o seu pescoço (27.1-22). Quando Hananias, um profeta de Gibeom, publicamente quebrou os canzis de Jeremias e anunciou que dentro de dois anos os exilados retornariam, Jeremias profetizou a morte de Hananias em um ano (28.1-17). Hananias morreu antes que o ano acabasse.

Apesar do fato de que Jeremias continuamente recomendava a submissão à Babilônia, Zedequias cooperou com os líderes pró-Egito em uma rebelião contra os babilônios (34.1-7). Por volta de 15 de janeiro de 588 a.C. estes começaram um cerco à cidade de Jerusalém. À medida que Nabucodonosor avançava em direção a Jerusalém, Zedequias buscou o conselho de Jeremias, esperando que uma libertação miraculosa estivesse próxima (21.1-14). Mais uma vez Jeremias profetizou derrota e morte, com a rendição incondicional como a única saída.

Durante as sérias condições do cerco, Zedequias garantiu a cooperação do povo para fazer um acordo de libertação dos escravos (34.8-11). Quando o cerco foi temporariamente suspenso, este acordo foi anulado e os servos foram re-escravizados (34.12-22).

Enquanto o cerco estava temporariamente suspenso, Jeremias foi detido, espancado, e aprisionado (37.11.21). Zedequias, entretanto, perguntou por Jeremias e secretamente o inquiriu sobre a mensagem de Deus. Em resposta à advertência e ao apelo de Jeremias, Zedequias não enviou o profeta de volta à prisão, mas o enviou para o pátio da guarda com um suprimento de pão enquanto durassem as provisões em Jerusalém. Enquanto era mantido no pátio da guarda, foi dada a Jeremias uma opção de compra do campo de Hananel em Anatote. Divinamente instruído, Jeremias adquiriu este pedaço de propriedade e com esta transação proclamou a mensagem de que após o exílio babilônico os israelitas seriam reunidos em sua própria terra (32.1-44).

À medida que as condições se tornavam mais severas, alguns dos líderes acusaram Jeremias de traição e obtiveram o consentimento de Zedequias para colocar Jeremias na cisterna no pátio da guarda. Abandonado e afundando na lama, Jeremias foi resgatado por Ebede-Meleque, um eunuco etíope (38.1-13), e retornou ao pátio da guarda. A este Ebede-Meleque foi prometida segurança durante o período do cerco e destruição de Jerusalém (39.15-18). Zedequias teve uma conferência final com Jeremias (38.14-28). Em 18 de julho de 586 a.C. Zedequias escapou até Jericó, porém lá foi

alcançado pelos babilônios e exilado como Jeremias havia profetizado (39.1-10).

D. Os últimos dias no Egito. Jeremias viveu durante a destruição de Jerusalém, que começou em 14 de agosto de 586 a.C. (2Rs 25.8; Jr 52.12). Jeremias foi tratado de maneira cortês pelos babilônios e entregue aos cuidados de Gedalias, o qual foi indicado como governante sobre aqueles que não foram levados ao exílio (39.11-14). Cerca de dois meses depois, Gedalias foi morto. Logo em seguida Jeremias foi levado pelo remanescente para o Egito, apesar do fato de que ele pacientemente os aconselhava a permanecer na Palestina (42.1—43.7).

Em Tafanes, no Egito, Jeremias advertiu seu povo, em uma mensagem simbólica, de que Deus enviaria Nabucodonosor ao Egito para executar seu julgamento (43.8-13). No capítulo 44 Jeremias lembra ao povo que Jerusalém estava em ruínas e que o julgamento de Deus lhes havia sobrevindo por causa de terem ignorado as mensagens de advertência entregues pelos profetas.

Judá havia se tornado em maldição e escárnio entre as nações por ter provocado a ira de Deus. O povo, entretanto, não foi tocado pela mensagem e admoestação de Jeremias mesmo no Egito, após terem visto todos estes acontecimentos. Eles alegaram que este mal havia lhes sobrevindo por terem cessado de render culto à rainha dos céus. Muito provavelmente Jeremias morreu no Egito, no meio de um povo que ainda não estava disposto a se arrepender.

III. O Livro de Jeremias

A. Autoria e texto. Apesar de se saber mais sobre Jeremias e sobre as circunstâncias a respeito da escrita do livro que leva seu nome do que sobre os outros livros do AT, permanecem várias perguntas a respeito de sua composição. Foi no quarto ano de Jeoaquim, 605 a.C., que Jeremias foi especificamente instruído a escrever suas mensagens (Jr 36.1-8). Baruque foi incumbido como escriba do profeta para registrar aquilo que dizia respeito ao ministério de Jeremias, o qual havia começado em 627 a.C. Este rolo foi queimado pelo rei Jeoaquim no ano seguinte.

Mais uma vez Jeremias foi instruído a escrever o que havia sido consumido pelo fogo. Baruque foi quem novamente serviu como escriba. O quanto foi incluído à anotação final "e ainda se lhes acrescentaram muitas palavras semelhantes" (36.32) é difícil de se determinar. É também significante o fato de que no ano de 605 a.C. foi assegurado a Baruque, por Jeremias, que sua vida seria preservada através dos anos perigosos que aguardavam Judá e Jerusalém, da forma profetizada na mensagem do profeta, a qual havia sido submetida à forma escrita (45.1-5).

Os textos TM e o da LXX do livro de Jeremias variam em extensão e ordem. O último é cerca de um oitavo (ou aproximadamente 2700 palavras) menor que o texto hebraico. Entre os rolos judeus há alguns fragmentos que autenticam o texto mais curto, o que pode ter sido a *vorlage* (introdução; apresentação) da VS grega (cp. Eissfeldt, pág. 349). Alguns fragmentos entre estes rolos refletem o texto hebraico mais longo.

O texto grego tem a seguinte ordem relacionada com a ordem hebraica, a qual é também comumente usada nas bíblias em português:

LXX	Texto Massorético
1.1—25.12	1.1—25.12
25.14-20	49.34-39
26.1-28	46
27	50
28	51
29	47
30	49
31	48
32-51	25.13—45.5

Duas variações são claras nesta recomposição. As profecias a respeito das nações estrangeiras, dadas nos cap. 46-51, são inseridas no texto grego começando com 25.14. A ordem dentro desta série de mensagens também foi mudada. Além das diferenças notadas acima está o fato de que no texto grego alguns versículos, no todo ou em parte, são omitidos, assim como algumas passagens maiores como 33.14-26; 39.4-13; 51.44b-49a e 52.27b-30. Embora algumas destas omissões menores possam ser explicadas como erros na transmissão, é evidente que a LXX reflete uma edição variante do hebraico.

O fato de Baruque ser fundamentalmente responsável por registrar as mensagens de Jeremias é claramente evidente no próprio livro. Após a queima do primeiro rolo por Jeoaquim, em 604 a.C., uma segunda edição foi novamente preparada por Baruque. Durante as duas décadas seguintes ou mais que restaram do ministério de Jeremias, Baruque certamente acrescentou mais mensagens e registrou os eventos ligados a seu mestre em Jerusalém assim como, mais tarde, no Egito.

Uma explicação possível da variação nos dois textos é que o texto hebraico representa a edição

final deste livro, por Baruque, após a morte de Jeremias. Neste poderia estar refletida a organização e adições de Baruque. O texto menor — o qual foi subseqüentemente preservado na versão grega — pode ter sido uma edição mais antiga, a qual Baruque mais tarde reorganizou e editou (cp. Archer, Eissfeldt e Young).

Alguns estudiosos racionalistas nega porções consideráveis do livro de Jeremias, tanto ao próprio profeta quanto a Baruque. Além disso, alguns consideram que o texto presente reflete várias adições editoriais depois do período de Jeremias. A atribuição de Jeremias 10.1-16 ao "Deutero-Isaías", admoestando os judeus do exílio contra a idolatria está baseada na teoria que nega a unidade do livro de Isaías. O ponto de vista de que Jeremias 17.19-27 é dependente das passagens sobre a guarda do Sábado em Ezequiel, ou do código sacerdotal, é baseado na teoria de que o documento P é pós-exílico. Os capítulos 30 e 31 são atribuídos à era pós-exílica sob a suposição de uma hipótese evolucionária a respeito do desenvolvimento da esperança messiânica, em contraste com a visão de que tais mensagens eram dadas aos profetas mediante revelação divina.

Visto que faltam evidências positivas para o contrário, é aceitável atribuir a Baruque o livro todo em sua forma escrita. Intimamente ligado a Jeremias, Baruque registrou fielmente as mensagens e eventos durante a vida de Jeremias e, então, deve ter completado e organizado a edição final logo após a morte do profeta.

B. Esclarecimento arqueológico sobre Jeremias. As cartas de Laquis forneceram aspectos interessantes a respeito do livro de Jeremias de uma perspectiva histórica e lingüística. Na região de vinte e dois acres da antiga cidade de Laquis (Tell ed-Duweir), localizada em um vale estratégico a cerca de 40 km ao sudoeste de Jerusalém, uma escavação foi conduzida por J. K. Starkey (de 1932-1938). Em um posto de sentinela do portão ocidental exterior foram encontradas vinte e uma cartas escritas em pedaços quebrados de cerâmica. Estas ostrarcas datam do ano de 588 a.C. (cp. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the OT* por James B. Pritchard, 2 ed. [1955]).

Historicamente estas cartas refletem as condições dos períodos de guerra que prevaleceram durante estes anos. Laquis e Azeca foram as duas últimas cidades a serem conquistadas pelos babilônios antes da queda de Jerusalém (Jr 34.7). Estas cartas foram escritas por um capitão militar chamado Hosaías a seu superior, Joás, em Laquis. Apesar de uma referência nestas cartas ao "profeta" poder ser ambígua, e outros assuntos poderem ser difíceis de interpretar, é evidente que elas foram escritas durante o cerco de Laquis, a qual caiu ante os babilônios em 587 a.C.

Lingüisticamente estas ostrarcas são ainda mais importantes. Escritas com tinta de carbono ou pedaços quebrados de cerâmica, estas cartas estavam na escrita hebraica antiga. Uma semelhança marcante no tipo de hebraico usado nestas cartas e no livro de Jeremias parece confirmar a data destas cartas no começo do 6º séc. a.C.

As Crônicas Babilônicas fornecem informações mais abrangentes a respeito das diversas referências no livro de Jeremias. Em 606 a.C., Nabucodonosor, como príncipe coroado, comandou o exército babilônico na Assíria, e em 605 a.C. derrotou Neco II do Egito em Carquemis e Hamate (cp. Jr 46.2; 2Rs 23.29; 2Cr 35.20). Ele avançou para conquistar toda a terra de Hatina, a saber a Síria e a Palestina, e tomou reféns de Jeoaquim, rei de Judá. Quando chegaram as notícias sobre a morte de seu pai, Nabucodonosor atravessou o deserto para ser entronizado como rei da Babilônia em 6 de setembro de 605 a.C. Por três anos Jeoaquim permaneceu como vassalo de Nabucodonosor (Jr 25.1), porém em 601 a.C., quando os egípcios derrotaram os babilônios ele transferiu sua lealdade para o primeiro apesar dos avisos de Jeremias (27.9-11). Em 599/98 a.C. Nabucodonosor derrotou as tribos árabes de Quedar e da região ao leste do Jordão, como Jeremias havia profetizado (49.28-33). Quando ele alcançou a Jerusalém Jeoaquim já havia sido morto e sucedido por Joaquim por três meses. Jerusalém entregou aos babilônios não somente seu rei, mas também dez mil cativos. Em 596 a.C., Nabucodonosor lutou contra Elão (49.34).

Em 587 a.C. os babilônios usaram Ribla como sua base de operação para dirigir outra campanha contra Jerusalém, quando Zedequias se rebelou. O cerco a Jerusalém foi temporariamente interrompido quando Apries, que sucedeu Neco II como rei do Egito, invadiu Gaza e a Fenícia (47.1). Em seguida à queda de Jerusalém, em 586 a.C., Nabucodonosor ordenou uma outra deportação de judeus para a Babilônia (52.30) em 582 a.C., que era o vigésimo terceiro ano de seu reinado.

C. Esboço do conteúdo.

1. Missão e mensagem de Jeremias (1.1—18.23)
   a. Sua comissão divina (1.1-19)
   b. A pecaminosidade de Israel (2.1—3.5)

c. Julgamento iminente (3.6—6.30)
d. A ameaça de exílio (7.1—10.25)
e. Conseqüências da aliança quebrada (11.1—13.27)
f. A inutilidade da oração intercessória (14.1—15.21)
g. Celibato de Jeremias (16.1-21)
h. A confiança no homem é denunciada (17.1-27)
i. Judá deve ser remodelada (18.1-23)

2. O profeta enfrenta os líderes (19.1—29.32)
   a. Anciãos e sacerdotes — Jeremias é aprisionado (19.1—20.18)
   b. Conselho para Zedequias (21.1-14)
   c. Reis e falsos profetas (22.1—24.10)
   d. Cálice de ira para todas as nações (25.1-38)
   e. Jeremias é poupado da execução (26.1-24)
   f. Oposição em Jerusalém e Babilônia (27.1—29.32)

3. Perspectivas de restauração (30.1—33.26)
   a. Uma nova aliança (30.1—31.40)
   b. Sinal de restauração (32.1-44)
   c. A aliança davídica (33.1-26)

4. Desintegração do reino (34.1—39.18)
   a. Exemplo dos recabitas (34.1-22)
   b. Advertências ao povo (35.1—36.32)
   c. A queda de Jerusalém (37.1—39.18)

5. O ministério de Jeremias pós-Jerusalém (40.1—45.5)
   a. Ao remanescente na Palestina (40.1—41.18)
   b. Na rota para o Egito (42.1—43.7)
   c. Aos fugitivos no Egito (43.8—44.30)
   d. A promessa pessoal a Baruque (45.1-5)

6. Cidades e nações estrangeiras na profecia (46.1—51.64)
   a. Egito (46.1-28)
   b. Filístia (47.1-7)
   c. Moabe (48.1-47)
   d. Amom (49.1-6)
   e. Edom (49.7-22)
   f. Damasco, Quedar e Hazor (49.23-33)
   g. Elão (49.34-39)
   h. Babilônia (50.1—51.64)

7. Apêndice — conquista e deportação (52.1-34)

IV. A Mensagem e o Ministério de Jeremias

A. O profeta e seu povo (1.1—18.23). Ler as mensagens e experiências de Jeremias é ficar familiarizado com este grande profeta. Ele revela mais de seus sentimentos íntimos e reações pessoais para com Deus e para com os homens do que qualquer outro profeta nos tempos do AT. Seu profundo envolvimento com seu próprio povo foi intensificado pela iminência do terrível julgamento de Deus, que estava para vir sobre Jerusalém dentro de seu próprio período de vida. Sua teologia e caráter aparecem em sua pregação.

As mensagens de Jeremias refletem a resposta e a reação que o povo teve para com este e sua mensagem. Apesar de Jeremias raramente registrar o que o povo lhe dizia, sua mensagem geralmente pode ser considerada como parte do diálogo, deixando ao leitor o completar a contraparte pelos participantes. As mensagens de Jeremias estavam adequada e diretamente relacionadas às condições prevalentes na vida política, social e religiosa do povo. Visto que as censuras, avisos e admoestações de Jeremias eram tão penetrantes e incisivas, a resposta geralmente era intensa — em certos tempos atingindo fases de violência conforme as condições permitiam.

O conteúdo de Jeremias 1-18 pode muito bem ser a síntese de suas mensagens e atividades durante o reinado de Josias. Quando o livro é considerado como um todo, torna-se evidente que os eventos e mensagens não estão em ordem cronológica, especialmente quando se começa com o capítulo 20. Conseqüentemente pode haver algumas passagens nos primeiros 18 caps. que possivelmente podem ser datadas mais tarde. Uma vez que não há indicação de oposição violenta nestes capítulos, parece provável que eles representem o período durante o reinado de Josias, quando Jeremias provavelmente desfrutava do favor do rei governante. Embora tenha havido ameaças à vida de Jeremias por parte dos homens de Anatote, é muito evidente que não houve interferência aberta ou pública contra o ministério do profeta durante a vida de Josias.

Retratando as condições pecaminosas existentes em Judá, Jeremias apontou para o problema básico — faltava amor e devoção deles para com Deus (2.1—3.5). Certamente eles haviam abandonado a Deus, que os havia libertado da escravidão no Egito e dado as bênçãos de Canaã. Eles haviam ignorado as instruções, dada a eles por Moisés em Deuteronômio, de exemplificar em sua vida diária um amor verdadeiro para com

Deus. Contrariamente, eles haviam se voltado para a idolatria e, conseqüentemente, eram culpados de prostituição. Faltavam temor, reverência, respeito e amor por Deus.

Apontando para a história, Jeremias avisa ao seu povo que o Reino do Norte fora levado para o cativeiro por ter se voltado para a idolatria e era culpado de prostituição religiosa. O julgamento de Deus sobre Judá estava muito próximo. Por terem deixado a Deus, eles seriam abandonados por ele em condições de exílio, para servirem a estrangeiros em uma outra terra. Os sacerdotes e profetas andavam em aparência enganosa e o povo seguira seu exemplo. Por causa de suas más ações a calamidade sobreviria a eles. Como refugo de prata Deus os havia rejeitado, e o tempo para o julgamento havia chegado (3.6—6.30).

Jeremias se torna explícito em apontar as maldades sociais e as injustiças que predominavam, assim como o fato de que o Templo seria destruído. O povo oprimia as viúvas, os órfãos e os estrangeiros e, simultaneamente, supunham que a presença de Deus continuava entre eles no Templo. Eles evidentemente racionavam a partir da base teológica correta que Deus era poderoso o suficiente para salvar o Templo, mas estavam errados em sua suposição de que a presença de Deus estava limitada ao edifício em Jerusalém. Pelos seus pecados de assassinato, adultério, queima de incenso a Baal e outras práticas idólatras, eles transformaram o Templo em um covil de salteadores. Conseqüentemente, Jerusalém e o Templo seriam completamente destruídos. Jeremias os advertiu de que as ruínas de Silo serviam como um exemplo do que poderia acontecer a Jerusalém (7.1-15).

Jeremias foi avisado para não orar por seu povo que adorava outros deuses nas ruas de Jerusalém e por todas as cidades de Judá. Eles repetidamente ignoraram os profetas. O povo presumia que eles eram sábios, porém, ao mesmo tempo, negligenciavam a revelação escrita de Deus como dada na lei. Os profetas e sacerdotes, da mesma forma, interpretavam mal a mensagem de Deus. Conseqüentemente, o julgamento de Deus estava vindo sobre eles como serpentes de cujas picadas eles não seriam capazes de escapar (7.16—8.17).

Esta mensagem teve tal efeito em Jeremias que ele é movido à grande compaixão por seu povo (8.18—9.26). Consciente do fato de que era tarde demais para impedir este terrível julgamento sobre seu povo, Jeremias é levado às lágrimas. Ele medita sobre o motivo do julgamento de Deus. Jeremias reconhece que o castigo era justo em função de eles terem abandonado a lei de Deus e terem sido desobedientes. O tempo estava chegando, quando eles prantearam grandemente por causa de sua devastação, destruição, morte e exílio, que eram iminentes. Conseqüentemente sua perspectiva final era de que a confiança do homem em sua própria sabedoria, força e riquezas era inútil. O valor final repousa no conhecimento de que Deus é aquele que exercita bondade, justiça e eqüidade na terra. Israel era incircunciso de coração — portanto, o julgamento divino os alcançou.

Quando Jeremias adverte seu povo a não se conformar com o padrão de comportamento das nações pagãs (10.1-5), ele considera a questão de quem é Deus. Ele indica que Deus é o Rei eterno que criou todas as coisas na natureza. Este Deus, que é o Senhor dos exércitos, é o Deus de Israel. Visto que Israel não havia buscado a Deus, eles estavam para ser dispersos. Apesar de Jeremias saber disto, ele ainda apela a Deus para salvá-los (10.6-25).

Mais uma vez a mensagem de Deus é explicitamente clara. Israel é o povo da aliança de Deus, mas eles quebraram a aliança (11.1-13). É ordenado a Jeremias a não orar por eles. Eles não tinham o direito a estar na casa de Deus por causa de sua perversidade (11.14-17).

Quando os sofrimento e as ameaças alcançaram pessoalmente a Jeremias, sua preocupação consigo mesmo se transformou em autopiedade. Os homens de Anatote, sua cidade natal, planejaram matá-lo se ele não parasse de profetizar em nome de Deus. Sabendo deste plano, a reação de Jeremias é expressa em sua oração imprecatória, na qual ele roga pela vingança divina sobre seus inimigos (11.18—12.4). Apesar de ele ter sido certificado de que estes inimigos seriam submetidos ao exílio sem nenhum remanescente, ele fica perturbado pela aparente prosperidade dos ímpios. Por isto, entretanto, o servo de Deus foi repreendido. Apesar de ele ter sido maltratado por seus parentes, ele não deveria ser seduzido por eles. Deus havia desamparado seu povo e os estava abandonando ao exílio. No futuro próximo toda a terra seria desolada, porém no final Deus teria compaixão deles (12.5-17).

Jeremias retrata dramaticamente a realidade do exílio (13.1-27). Em obediência a uma ordem divina Jeremias compra um cinto de linho e o coloca na fenda de uma rocha perto do Eufrates. Mais tarde ele o recupera, porém durante este período ele se estragou. A aplicação era convincentemente simples: o que havia acontecido com a peça de roupa também ocorreria em relação ao orgulho de

Judá no cativeiro da Babilônia, por causa de sua atitude teimosa e sua recusa em obedecer a Deus. Os líderes de Judá — reis, sacerdotes e profetas — estavam cheios de embriaguez, tal como jarros cheios de vinho quebram quando atirados uns contra os outros. O orgulho de Judá resultou na ruína da nação. Por causa desta atitude arrogante Deus lhes designou a humilhação da destruição e do exílio.

Quando uma seca trouxe sofrimento ao povo por causa de seus caminhos pecaminosos, Jeremias mais uma vez recebeu a ordem de não orar ou interceder por seus concidadãos (14.1-22). Movido pela compaixão por eles, Jeremias novamente roga a Deus, indicando que os falsos profetas e sacerdotes haviam corrompido o povo. Neste ponto Jeremias suscita a pergunta se Deus havia ou não rejeitado completamente seu povo. Em sua oração o profeta argumenta que Deus deveria fazer algo por amor de seu nome e glória.

No entanto a resposta de Deus foi sensata (15.1-21). Mesmo se Moisés e Samuel intercedessem, Deus não impediria o julgamento quádruplo que os aguardava. A espada e o exílio estavam firmados divinamente sobre eles por causa de seu pecado, porém com elas vinha a certeza da restauração para alguns. Mais uma vez Jeremias reflete sobre o fato de que ele, como mensageiro de Deus e proclamando uma mensagem tão impopular, era amaldiçoado e perseguido por seu povo. Fiel em seu serviço, ele não participa das festividades de seu povo, porém sofre a repreensão por amor a Deus. Neste estado de desânimo Jeremias é divinamente assegurado de que Deus o sustentaria com êxito contra a oposição de seu povo. Ele seria liberto das mãos dos ímpios e das garras dos tiranos.

A proximidade da destruição nacional de Judá é comunicada realisticamente por meio de palavras e atos no ministério de Jeremias. Como representante de Deus naquela época específica ele é proibido de casar, nem deveria tomar parte em qualquer festividade normal ou prazer. Seu celibato era para indicar ao povo que Jerusalém seria destruída durante seu período de vida. Conseqüentemente, se ele se casasse e no decorrer do tempo tivesse uma família, os filhos de Jeremias seriam levados ao cativeiro (16.1-21).

A gravidade do pecado de Israel é mostrada vividamente nos capítulos 17.1—18.17. Seus pecados estavam gravados nos chifres do altar, para onde o povo vinha trazer seus sacrifícios a Deus. Estes pecados foram escritos com a ponta de um diamante, para que não pudessem ser apagados. O que precipitou o julgamento de Deus foi o caráter pecaminoso deles. A maldição de Deus pairava sobre eles, pois eles haviam colocado sua confiança no homem e não em Deus. Em contraste, entretanto, estava a promessa da bênção de Deus sobre aquele que colocasse sua confiança e segurança em Deus. Este homem prosperaria. Externamente, a observância do Sábado era um sinal de gratidão a Deus, ao passo que aqueles que quebravam o Sábado refletiam seu desprezo por Deus. Na casa do oleiro Jeremias aprende a lição de que quando o barro não está maleável deveria ser remodelado. De modo semelhante o povo de Judá deveria passar pelo processo de remodelagem no cativeiro.

Muito consciente da atitude irônica que seu povo tinha em relação a ele por causa desta mensagem do julgamento de Deus sobre eles, Jeremias lembra novamente a Deus do fato de que seus inimigos haviam aberto uma cova para sua alma. Ele ora para que Deus não perdoasse o pecado deles, porém os submetesse à sua ira (18.18-23). É significativo, entretanto, que Jeremias não assume a responsabilidade por trazer julgamento sobre os seus inimigos, porém apela a Deus para lidar com eles.

B. O profeta e os líderes (19.1—29.32). Jeremias repetidamente esteve face a face com os líderes religiosos e políticos de Judá. Para o melhor ou para o pior, Jeremias fielmente os confronta com a mensagem que Deus lhe dera. Alguns deram atenção às suas advertências, enquanto que outros responderam com perseguição e ódio.

Guiando alguns dos anciãos para o sul para fora de Jerusalém, para o vale do filho de Hinom (Ben-Hinom, NVI), Jeremias quebra a botija perante eles. Isto significava a destruição de Jerusalém que foi precipitada pela grosseira idolatria deles (19.1-15). Retornando ao Templo para proclamar esta mesma mensagem, Jeremias é submetido a açoites por Pasur e, então, confinado na prisão por uma noite. Libertado na manhã seguinte, Jeremias propositadamente repreende a Pasur. Como resultado desta experiência Jeremias afunda em outro lamaçal de desânimo e amaldiçoa o dia em que nasceu. Ele era intensamente sensível ao fato de que Deus o havia chamado, e de que a palavra de Deus dentro dele era como um fogo consumidor que ele não podia conter sem compartilhar com os outros (20.1-18).

O interesse de Zedequias no conselho de Jeremias na ocasião em que Nabucodonosor sitiou Jerusalém, cerca de 588 a.C., é significativamente registrado no capítulo 21. Isto pode ter ocorrido anos ou mesmo décadas após a experiência pessoal de

Jeremias registrada no capítulo anterior. Tem sido sugerido que a seqüência no texto é para assegurar ao leitor que Jeremias não se desesperou quando amaldiçoou o dia de seu nascimento, porém, ainda estava ativo quando Jerusalém estava preste a cair diante dos babilônios. Zedequias provavelmente esperava por uma palavra de encorajamento, mas Jeremias avisa o rei que a resistência judaica era inútil. Deus estava para entregar o rei, assim como o povo, nas mãos de Nabucodonosor.

A denúncia de Jeremias dos reis que sucederam a Josias é explícita e direta (22.1-30). Falando durante o reinado de Jeoaquim, cerca de 609-598 a.C., ele adverte o rei de que era sua responsabilidade como governante no trono de Davi executar a justiça e governar retamente. Ele é advertido, entretanto, que visto que ele havia abandonado ao Senhor em suas responsabilidades, ele morreria e a ele não seria concedida a honra de um enterro decente. Salum, que também é conhecido como Jeoacaz, não seria restituído ao trono, porém morreria no Egito. Conias, também conhecido como Joaquim, seria exilado para a Babilônia e não seria sucedido por um filho como governante.

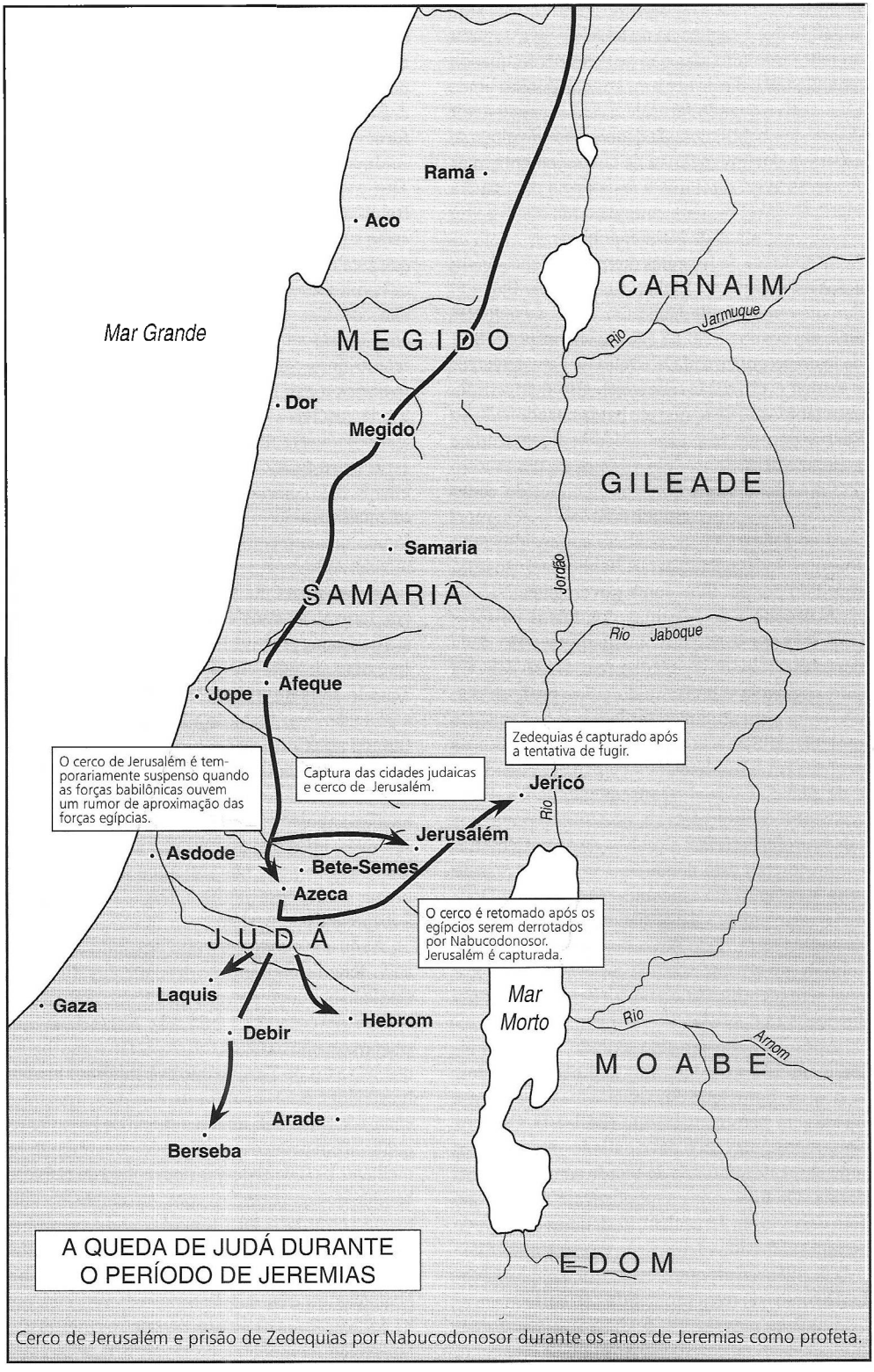
A denúncia de Jeremias dos falsos pastores (cap. 23) não é datada, mas pode ter sido dada durante o reinado de Zedequias. O povo havia sido enganado e corrompido pelos profetas que não eram representantes verdadeiros de Deus. Os profetas de Samaria profetizavam por Baal e os profetas em Jerusalém eram culpados de adultério e de planejar o mal. Conseqüentemente, Deus era contra estes profetas e, portanto, o povo e os falsos profetas seriam expulsos de Jerusalém. Em contraste com esta denúncia Jeremias apresenta uma mensagem de esperança. O Senhor, o Deus de Israel, congregará o remanescente de seu povo de toda a terra. Este povo ficará seguro e salvo sob um governante sentado no trono de Davi, o qual será identificado como "O Senhor é a Nossa Justiça" (23.6, NVI).

Após Joaquim ter sido exilado para a Babilônia em 597 a.C., Jeremias tem a visão de dois cestos de figos, que forneceu a base para uma mensagem bem conveniente (24.1-10). Os bons figos representavam o povo exilado, dos quais um remanescente retornaria de acordo com a promessa divina. Os figos ruins simbolizavam o povo que fora deixado em Jerusalém. Zedequias e seu povo seriam submetidos à maldição da espada, da fome e da pestilência, até que eles fossem completamente dispersos da terra prometida.

Entre as mensagens de Jeremias que foram pronunciadas no decisivo quarto ano de Jeoaquim, 605 a.C., está a palavra explícita de que o cativeiro babilônico duraria setenta anos (25.1-38). O aviso do profeta não era somente para Judá, mas para todas as nações e cidades-estado vizinhas. A Babilônia é comparada ao "cálice do vinho do furor" de Deus. Todas as nações que Jeremias cita — Judá, Egito, cidades filistéias, Moabe, Edom, Tiro e outras — estavam para ser submetidas à Babilônia. Os setenta anos designados aos judeus estão sujeitos a duas interpretações básicas. Visto que esta mensagem foi dada em 605 a.C., quando os babilônios inicialmente invadiram Judá, alguns têm considerado o retorno de Zorobabel e Jesua em 538-536 a.C. como o término deste período de setenta anos. Outros consideram 586 a.C. como o *terminus a quo* e a dedicação do Templo reconstruído em 516 a.C. como o *terminus ad quem*. O apoio para este último está baseado em Zacarias 1.12, que é datado em 519 a.C. Se este versículo é interpretado corretamente ao dizer que o período de setenta anos ainda não havia expirado, então parece lógico que o recomeço do sacrifício no Templo reconstruído seria considerado o ponto final.

As drásticas mudanças políticas e religiosas em Jerusalém após Jeoaquim se tornar rei são realisticamente evidentes na experiência de Jeremias (Jr 26). Pregando publicamente que o Templo seria destruído, Jeremias não tinha mais a proteção ou o favor do rei, como ele havia desfrutado anteriormente sob Josias (cp. cap. 7). Os sacerdotes e profetas induziram o povo a buscar a execução de Jeremias. Felizmente alguns dos anciãos, apoiados por Aicão, salvaram a vida de Jeremias, apelando ao precedente histórico posto por Ezequias, que não executou a Miquéias por pregar uma mensagem semelhante de julgamento a respeito de Jerusalém.

Após o segundo cativeiro dos judeus, em 597 a.C., Jeremias retrata vividamente a realidade da servidão babilônica ao usar publicamente "canzis" em seu pescoço (27.1—28.17). Jeremias avisa o seu povo a não ouvir os falsos profetas que diziam que os vasos do Templo que os babilônios haviam levado logo estariam de volta. Um destes profetas, chamado Hananias, tomou o canzil de Jeremias e o quebrou em pedaços, predizendo que de modo semelhante os judeus quebrariam o jugo do cativeiro babilônico dentro de dois anos. Apesar de Jeremias ter se retraído e ter "tomado o seu caminho" naquela ocasião, ele retorna subseqüentemente profetizando que Hananias morreria naquele ano. Hananias morreu naquele mesmo ano, mas não há indicação neste relato de que o povo estava um pouco mais inclinado favoravelmente a crer



Cerco de Jerusalém e prisão de Zedequias por Nabucodonosor durante os anos de Jeremias como profeta.

em Jeremias após esta confirmação pública de seu ministério profético.

Jeremias continua a manter contato com o seu povo mesmo após ter sido levado à Babilônia. Por cartas ele aconselha aos exilados que plantassem vinhas, construíssem casas e se ajustassem à situação, visto que o seu cativeiro duraria setenta anos. Jeremias adverte que os falsos profetas, chamados Acabe e Zedequias, seriam executados por Nabucodonosor. Ele também apresenta uma mensagem de repreensão a Semaías, que havia negado a palavra de Deus que ele proclamou (29.1-32). Deste modo, Jeremias tenta se opor aos falsos profetas que estavam ativos no exílio, assim como àqueles que estavam em Jerusalém. Em concordância com a advertência no capítulo 1 Jeremias freqüentemente teve contra ele reis, profetas, sacerdotes e o povo à medida que ele proclamava a mensagem que Deus lhe havia dado.

C. Perspectivas de restauração (30.1-33.26). Jeremias estava tão envolvido em sua mensagem de advertência que ele raramente delineava as perspectivas de restauração. Ministrando na véspera do grande julgamento de Israel nos tempos do AT, Jeremias declara dogmaticamente que os israelitas seriam novamente trazidos do exílio. Suas mensagens nestes capítulos são mais específicas em relação ao reino futuro de Israel do que as mensagens de qualquer outro profeta no AT.

O propósito de Deus ao enviar o julgamento sobre Israel era para discipliná-lo por meio da servidão no exílio. O dia viria, entretanto, quando eles não mais serviriam outras nações, mas seu serviço seria totalmente dedicado a Deus. A compaixão e o amor divinos seriam manifestados na restauração de Israel. A cidade de Sião seria reconstruída e o povo se regozijaria no fato de que Israel foi redimido. Judá e Israel, ambos identificados como Efraim, seriam reunidos das partes distantes da terra para onde eles foram espalhados. Deus que havia dispersado seu povo, novamente os reuniria.

Jeremias não minimiza a severidade da disciplina de Deus sobre Judá e Israel. Neste processo de expulsar e destruir seu povo, Deus zelava por eles como se fossem semeados com a semente de homens e a semente de animais. Deus, entretanto, também poderia zelar por eles de maneira a edificá-los e a plantá-los novamente.

Uma nova aliança seria feita entre Deus e seu povo. Diferente da antiga aliança que eles haviam quebrado, a nova seria escrita no coração deles. Os ensinamentos sobre Deus seriam desnecessários visto que cada um conheceria pessoalmente a Deus. Todos os seus pecados seriam perdoados.

A garantia de que Israel seria restaurado é expressa na linguagem mais forte possível. Deus — que ordenava o sol, a lua e as estrelas em seus cursos e controlava os mares e os exércitos — este Deus declara que se os decretos pararem, se os céus podem ser medidos e os fundamentos da terra explorados, então Deus também rejeitará seu povo.

Durante o cerco de Jerusalém, 586 a.C., quando Jeremias estava confinado ao pátio da guarda pelo rei Zedequias, a mensagem divina foi novamente revelada de que Israel seria restaurado após a destruição da cidade. Jeremias teve a opção de compra de um campo em Anatote pelo direito de herança e resgate. Adquirindo esta propriedade, Jeremias meticulosamente sela a escritura de compra para que esta fosse preservada por um longo tempo. A mensagem divina com esta transação era de que no futuro, casas, campos e vinhas seriam novamente compradas na terra de Judá.

Quando Jeremias percebe o que esta predição envolvia, ele fica quase oprimido. Com os caldeus sitiando Jerusalém e a inevitável queda do reino, devido à desobediência persistente do povo, Jeremias ora expressando sua dúvida sobre as perspectivas de restauração, porém reconhece que ele havia agido e falado de acordo com as instruções divinas ao comprar esta propriedade.

Mais uma vez a mensagem de Deus veio ao profeta confirmando que Deus estava executando o seu propósito. Os caldeus queimariam a cidade de Jerusalém porque os judeus haviam provocado a ira e a fúria de Deus por intermédio de sua idolatria vulgar e haviam até mesmo usado o Templo para seus deuses estrangeiros. Conseqüentemente, Deus abandonou Jerusalém e Judá aos invasores babilônios. Entretanto, era Deus que também iria congregar os israelitas tirando-os dos países para onde ele os havia espalhado. Deus estabeleceria uma aliança eterna com eles, de tal modo que eles o reverenciariam e o honrariam e não se voltariam novamente para a idolatria. Nesta terra que estava ocupada pelos caldeus, o comércio de imóveis floresceria mais uma vez. As riquezas de Israel seriam restauradas.

Jeremias ainda estava confinado ao pátio da guarda. Outra mensagem divina veio delineando a Jeremias as esperanças de restauração ainda mais explicitamente (33.1-26). Por causa de sua maldade Jerusalém seria destruída, porém Deus, em seguida, a purificaria de sua iniqüidade e perdoaria seu pecado. A bondade de Deus manifesta na res-

tauração de Israel seria uma maravilha e uma surpresa entre todas as nações. A desolação e a ruína seriam substituídas pela prosperidade, de modo que os israelitas mais uma vez se tornariam jubilosos e gratos ao fazer seus sacrifícios a Deus.

Neste tempo um Renovo de Justiça reinaria no trono de Davi, executando justiça e eqüidade para todos. A paz e a prosperidade seriam tão vastas em Jerusalém e Judá que o reino seria conhecido como "Senhor, Justiça Nossa (ARA)". O cumprimento desta promessa de uma nova aliança era tão certo quanto à ordem estabelecida por Deus de manter as ordenanças do dia e da noite com regularidade. As riquezas nacionais de Israel seriam restauradas com uma multidão inumerável desfrutando das bênçãos da aliança davídica e do ministério dos levitas.

D. Desintegração do reino (34.1—39.18). Jeremias viveu uma das experiências mais difíceis que qualquer profeta enfrentou em seu ministério. Tendo estado ativo por mais de dezoito anos durante as circunstâncias favoráveis do governo de Josias, Jeremias suportou os desenvolvimentos desanimadores sob os reinados de Jeoaquim e Zedequias, à medida que o reino gradualmente se desintegrava. Apesar destes eventos não estarem em ordem cronológica, eles fornecem uma compreensão das condições que precipitaram o julgamento final sobre o Reino de Judá.

Quando os babilônios começaram o cerco final de Jerusalém em 588 a.C., Jeremias de modo significante informou a Zedequias que a cidade capitularia e que ele seria levado ao cativeiro. Durante este tempo de pressão Zedequias fez um pacto com o povo para libertar os escravos. Logo em seguida o cerco de Jerusalém foi temporariamente suspenso, enquanto os babilônios perseguiam os egípcios. Quando este ato dramático de libertação dos escravos foi revogado, assim que o cerco foi suspenso, e a fome terminou, Jeremias anunciou o julgamento de Deus sobre os que quebraram o pacto. A cidade de Jerusalém estava condenada a ser queimada pelos caldeus (34.1-22).

A atitude ímpia dos líderes já havia sido evidente no reinado de Jeoaquim (35.1—36.32). Naquela ocasião Jeremias levou os recabitas ao Templo e lhes ofereceu vinho para beber. Eles, entretanto, se recusaram em aceitar este vinho por serem fiéis a um juramento que seus antepassados haviam feito, mais de dois séculos antes. Jeremias usou esta lealdade dos recabitas como um exemplo para admoestar os judeus. Se os recabitas eram fiéis a uma promessa feita por seus ancestrais, quanto mais o deveriam ser os israelitas à sua aliança com Deus. Apesar do fato de que profeta após profeta foram enviados a eles, eles desobedeceram a Deus ignorando-o e se voltando aos ídolos. Conseqüentemente a bênção de Deus aguardava os recabitas, ao passo que os cidadãos de Judá seriam sujeitados ao exílio.

A atitude de Jeoaquim em relação a Jeremias é expressa exatamente quando este queima o rolo (36.1-32). Como rei de Judá, sentado no trono de Davi, Jeoaquim falhou em reconhecer que tinha a responsabilidade de mordomia para obedecer a lei e as mensagens dadas pelos profetas. Visto que ele não era um homem temente a Deus, ele estava inquieto com o julgamento divino anunciado sobre Jerusalém. Ordenando que o rolo de Jeremias fosse lido para ele, Jeoaquim escutou três ou quatro colunas de uma vez, as cortou em pedaços e as jogou no braseiro diante dele. Em seguida a isto, Jeremias anunciou que Jeoaquim não teria um sucessor sobre seu trono, e que as circunstâncias na ocasião de sua morte seriam tais que seu corpo ficaria exposto à geada da noite e ao calor do dia.

As condições durante o cerco e queda de Jerusalém não facilitaram o ministério de Jeremias (37.1—39.18). Nem o povo, nem o rei estavam genuinamente interessados em escutar a mensagem da parte de Deus por meio de Jeremias. Zedequias, entretanto, enviou alguns a Jeremias para pedir que este orasse. Enquanto o cerco esteve temporariamente suspenso, Jeremias avisou a Zedequias para não se enganar por este alívio. Os caldeus logo retornariam para queimar a cidade de Jerusalém.

Durante este breve período de liberdade Jeremias foi detido, espancado e aprisionado pelos príncipes. Tendo ouvido isto Zedequias enviou alguns homens a Jeremias para perguntar mais uma vez sobre a palavra de Deus em relação ao cerco. Novamente Jeremias enfatizou que Jerusalém seria conquistada. Além disso, Jeremias lembrou ao rei que os falsos profetas haviam profetizado que os babilônios nem viriam a Jerusalém. Em seguida Zedequias garantiu para Jeremias uma provisão de pão enquanto durasse o suprimento real e o confinou no pátio da guarda.

Quando Jeremias anunciou segurança para aqueles que se rendessem aos babilônios, e espada, fome e pestilência para aqueles que resistissem, alguns dos príncipes pressionaram Zedequias de tal modo que conseguiram lançar Jeremias em uma cisterna. Deixado para afundar na lama, Jeremias foi resgatado por um etíope eunuco chamado Ebede-Meleque. Após isto, Zedequias solicitou

mais conselhos de Jeremias. Com a garantia verbal do rei de poupar sua vida, Jeremias mais uma vez falou com Zedequias. A alternativa foi claramente colocada diante dele. A rendição aos babilônios preservaria sua vida, ao passo que a rebelião precipitaria o incêndio de Jerusalém e a captura do rei. Zedequias, entretanto, não estava disposto a aquiescer ao conselho de Jeremias. Jeremias permaneceu no pátio da guarda até que Jerusalém foi conquistada pelos caldeus.

Quando Jerusalém estava à beira da capitulação, Zedequias e seus companheiros fugiram para Jericó, onde foram alcançados pelos babilônios. Levado a Ribla, Zedequias foi sentenciado por Nabucodonosor. Os filhos de Zedequias foram mortos, depois disso ele foi cegado e, então, levado em cadeias à Babilônia. Jeremias, de acordo com as ordens de Nabucodonosor, foi tratado com benefícios. Ebede-Meleque, de igual forma, viveu durante estes dias difíceis, tendo sido previamente certificado de que sua vida seria poupada.

E. As atividades de Jeremias pós-Jerusalém (40.1—45.5). Ainda que Jeremias tenha sido levado em cadeias de Jerusalém, ele foi liberto em Ramá. Tendo a opção de se juntar aos exilados na Babilônia ou permanecer na Palestina, ele escolheu esta última.

O remanescente de judeus que permaneceu na Palestina se estabeleceu em Mispa, a qual foi identificada por Eusébio com Nebi Samwil, localizada a cerca de 7 km ao noroeste de Jerusalém. A erudição bíblica contemporânea está mais inclinada a identificar Mispa com Tell en-Nasbeh, localizada a cerca de 13 km ao norte de Jerusalém. Gedalias foi designado como governador deste remanescente por Nabucodonosor. Em uma conspiração planejada por Baalis (o chefe dos beduínos amonitas ao leste do Jordão) e executada por Ismael, este governador recentemente designado foi morto. Ismael assassinou brutalmente muitos dos peregrinos em rota para Jerusalém e, então, forçou os cidadãos de Mispa a marcharem em direção ao sul, esperando levá-los a Amom do outro lado do Jordão.

Em Gibeom, Joanã resgatou este grupo e colocou Ismael em fuga. Prosseguindo em direção ao sul, este remanescente se estabeleceu temporariamente em Gerute-Quimã, uma hospedaria de caravanas próxima a Belém. Em seu caminho eles devem ter passado pelas ruínas de Jerusalém e do Templo, o qual havia sido consumido pelo fogo até o chão. Ao ver as ruínas desoladas da cidade onde Jeremias passou quarenta anos de seu ministério isto pode ter fornecido a ocasião para escrever o livro de Lamentações.

Expulsos de Mispa, estes judeus resolveram migrar para o Egito. Eles persuadiram Jeremias, entretanto, a orar pela direção divina. Após um período de dez dias Jeremias deu a resposta, instruindo-os a permanecerem na Palestina (42.10), avisando-os que a guerra, a fome, e a morte os aguardavam se eles migrassem para o Egito. Apesar do fato de serem informados definitivamente sobre a vontade de Deus, eles seguiram para o Egito sob a liderança de Joanã (43.1-7). Jeremias e Baruque aparentemente não tiveram outra escolha a não ser ir junto com eles.

No Egito Jeremias continuou como mensageiro de Deus à medida que ele refletia interpretativamente sobre os acontecimentos de sua vida e ministério. Ele profetizou que Nabucodonosor desceria para o Egito para executar o julgamento divino. Jerusalém estava em ruínas porque os israelitas haviam abandonado a Deus e deixaram de atender aos avisos dos profetas. A ira divina veio por causa de sua desobediência, de modo que o povo de Deus havia se tornado escárnio e provérbio entre as nações. Os espectadores de Jeremias, entretanto, não se arrependeram. Eles tinham uma interpretação diferente. De modo provocativo eles declaravam que não iriam obedecer, e afirmavam que este mal lhes havia sobrevindo porque eles pararam de adorar a rainha dos céus. Mais uma vez Jeremias anunciou a ira de Deus sobre eles. Ele os avisou que quando eles tivessem experimentado as conseqüências, perceberiam que Deus estava cumprindo sua palavra (43.8—44.30).

De modo significativo, no capítulo quarenta e cinco, após o leitor ser informado sobre todos estes acontecimentos, ele é informado que Baruque, cerca de vinte anos antes, foi certificado que sua vida seria poupada. Intimamente ligado a Jeremias, Baruque também foi exposto ao perigo, porém foi assegurado da proteção divina. Esta promessa foi cumprida em seu ministério contínuo mesmo após ter migrado para o Egito.

F. Nações e cidades estrangeiras nas profecias (46.1—51.64). Foi no crítico quarto ano de Jeoaquim que Jeremias apresentou estas mensagens contra as nações estrangeiras. A derrota decisiva dos egípcios em Carquemis favoreceu os babilônios na Palestina, dando sinal aos judeus de que este era o começo do fim para o Reino de Judá. Isaías havia profetizado quase um século antes que Jerusalém seria conquistada pelos babilônios (Is 39).

Jeremias profetiza que Nabucodonosor, que havia começado a reinar naquele ano, no final, conquistaria Amom de Tebas, cerca de 800 km seguindo o Rio Nilo acima. A Filístia seria invadida e a vida nacional de Moabe seria destruída por causa de seu orgulho. Os amonitas seriam espalhados sem nenhuma promessa de restauração e até Edom seria rebaixada de sua posição arrogante. Da mesma forma o julgamento aguardava Damasco, Hazor, Quedar e Elão.

A nação mais poderosa de todas — Babilônia — seria igualmente julgada com severidade. A Babilônia enfrentou, com seus ídolos, a destruição. Isto foi retratado dramaticamente ao se enviar Seraías, irmão de Baruque, para a Babilônia. Lá ele leu esta mensagem, amarrou o rolo a uma pedra e o lançou no Rio Eufrates. De modo semelhante, a Babilônia estava condenada a nunca se erguer novamente.

G. Apêndice (52.1-34). Este capítulo parece fornecer uma conclusão apropriada ao ministério de Jeremias. As predições que ele havia dado como advertências por mais de quarenta anos foram realmente cumpridas. Apesar de seus apelos e orações compassivos, o povo foi desobediente e, conseqüentemente, teve que enfrentar as realidades do exílio. Esta conclusão provavelmente foi adicionada por Baruque.

BIBLIOGRAFIA. T. Laetsch, *Commentary on Jeremiah* (1952); D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings* (1956); C. J. Ellicott, *Commentary on Jeremiah* (republicado em 1960 sob o título *Laymen's Handy Commentary Series* pela Zondervan); S. J. Schultz, *The Old Testament Speaks* (1960), 219-228, 323-343; G. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* (1964); O. Eissfeldt, *The Old Testament* (1965), 346-365; J. Bright, *Jeremiah* (1966).

S. J. Schultz

JEREMIAS, CARTA DE (Ἐπιστολὴ Ἱερεμίου). Um pequeno escrito pseudônimo, também conhecido como a Epístola de Jeremias, incluso na Apócrifa como um apêndice ao livro de Baruque. Na LXX, Lamentações geralmente é colocado entre Baruque e a Carta de Jeremias, as três obras juntas são anexas ao livro de Jeremias. Na Vulgata e KJV a carta é reconhecida como o capítulo 6 de Baruque.

1. Conteúdo. Apesar da declaração introdutória de que esta é uma cópia da carta enviada por Jeremias para dar instruções aos que estavam prestes a ser deportados para a Babilônia, este documento não é de Jeremias, nem é realmente uma carta. É, de fato, uma poderosa exortação contra a idolatria. O argumento do autor, que é um pouco repetitivo, se concentra na impotência dos ídolos e na conseqüente futilidade da adoração aos ídolos. Duas linhas de escárnio seguem por todo o livro. Primeira, a total incapacidade destes deuses de fazer alguma coisa por si mesmos. Eles não podem falar não podem ouvir; não podem ver; não podem se mover. Eles não podem se defender contra o roubo de sacerdotes inescrupulosos. Eles não podem se manter limpos de poeira e de manchas e suas vestes se estragam sobre suas costas. Eles não podem se proteger dos cupins e vermes, nem da sujeira de todo tipo de pássaros e do perambular dos gatos. Finalmente, eles são feitos somente como os homens escolheram fazê-los. A segunda linha de escárnio prossegue: Se eles são incapazes de se ajudar, tampouco são capazes de ajudar aos outros. Eles não podem de forma alguma abençoar ou amaldiçoar um homem. Portanto, não é de proveito algum adorar ou temê-los, e somente a humilhação aguarda aqueles que colocarem sua confiança neles.

Não há um desenvolvimento lógico na estrutura do livro, porém o conteúdo está entremeado pelo refrão"Visto que vós sabeis por estas coisas que eles não são deuses, não os temais" (que ocorre cinco vezes com pequenas variações, e cinco vezes adicionais na forma de uma pergunta retórica).

2. Origem. Esta polêmica contra a idolatria foi facilmente anunciada como produto de Jeremias. Não somente se sabe que Jeremias escreveu pelo menos uma carta aos exilados (Jr 29.1ss.), mas ele também era o autor de uma forte crítica similar contra a idolatria (10.1-10). O autor desconhecido desta polêmica parece ter de fato se apropriado desta mesma passagem (cp. Jr 10.5 com v. 70), e foi provavelmente influenciado por outras tradições do AT sobre este mesmo assunto (cp. Is 44.9-20; Sl 115.4-8 e 135.15-18). Ou o próprio autor ou um editor posterior adicionou a sentença de abertura que identifica a obra como uma carta de Jeremias.

Embora a "carta" claramente ataque a idolatria da Babilônia, se referindo a procissões sagradas (vv. 4,26), prostituição cultual (v. 43), ao deus Bel (v. 41), e a lamentação por um deus moribundo (provavelmente Tamuz, v. 31ss.), sabe-se que lapsos ocasionais de idolatria pagã ocorreram entre os judeus na Palestina durante o 3º e 2º sécs. a.C., e, assim, uma origem babilônica para a polêmica

não pode ser de modo algum garantida. Se isto for verdade, os destinatários da "carta" também permanecem desconhecidos. Foi esta originalmente escrita para uma comunidade particular da Dispersão, ou para a Dispersão em geral, ou talvez para judeus que viviam na Palestina?

A respeito da data deste escrito, uma pista talvez seja encontrada no v. 3, onde se diz que os exilados devem permanecer na Babilônia "por um longo tempo, até sete gerações". Calculado a partir de 586 a.C., sete gerações levam por volta do começo do 3º séc. a.C. Isto serve somente como um provável *terminus a quo*, e o documento tem sido considerado por alguns como pertencendo ao 1º séc. d.C. É semelhantemente difícil determinar a língua original da "carta". Alguns argumentos têm sido colocados em evidência tanto para originais em hebraico (aramaico) quanto em grego. Em resumo, parece não haver consenso na opinião dos eruditos em relação a estes vários aspectos ligados à origem deste documento. Os dados permanecem insuficientes até para mesmo a sugestão de probabilidades.

3. Canonicidade e texto. Como um dos escritos que não estão contidos na Bíblia hebraica, a Carta de Jeremias nunca foi aceita como canônica pela igreja protestante. Ela é, entretanto, aceita como completamente canônica pela Igreja Católica Romana (desde o Concílio de Trento) onde, seguindo a Vulgata, é reconhecida não como um livro separado, porém como o capítulo de conclusão de Baruque. O texto grego da epístola sobrevive nos principais MSS da LXX (exceto Alefe) e é obtido nas edições padrão impressas da LXX (porém regularmente seguindo Lamentações, e não Baruque). As traduções estão disponíveis em várias edições da Apócrifa.

BIBLIOGRAFIA. C. J. Ball em R. H. Charles, APOT, I (1913), 596-611; W. O. E. Oesterley, *The Books of the Apocrypha* (1915), 506-508; E. J. Goodspeed, *The Story of the Apocrypha* (1939), 105-110; R. H. Pfeiffer, *History of the New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha* (1949), 426-432; B. M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha* (1957), 95-98; L. H. Brockington, *A Critical Introduction to the Apocrypha* (1961), 90-92; O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (1965), 594, 595; R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (1969), 1242-1244.

D. A. HAGNER

JEREMIEL (Ἱερεμιήλ). O arcanjo que responde às perguntas feitas pelo morto justo (2Esd 4.36). Ele talvez seja idêntico a RAMIEL de 2 Baruque 55.3 e REMIEL de 1 Enoque 20.8.

JERIAS. 1. (יריהו) um levita dos filhos de Coate, filho de Hebrom (1Cr 23.19; 24.23); chamado de chefe dos hebronitas nos tempos do rei Davi (1Cr 26.31).

2. (יראיה, *vê*). Oficial da Porta de Benjamim em Jerusalém, que prendeu Jeremias sob a acusação de que este planejava desertar para o lado dos caldeus (Jr 37.13,14).

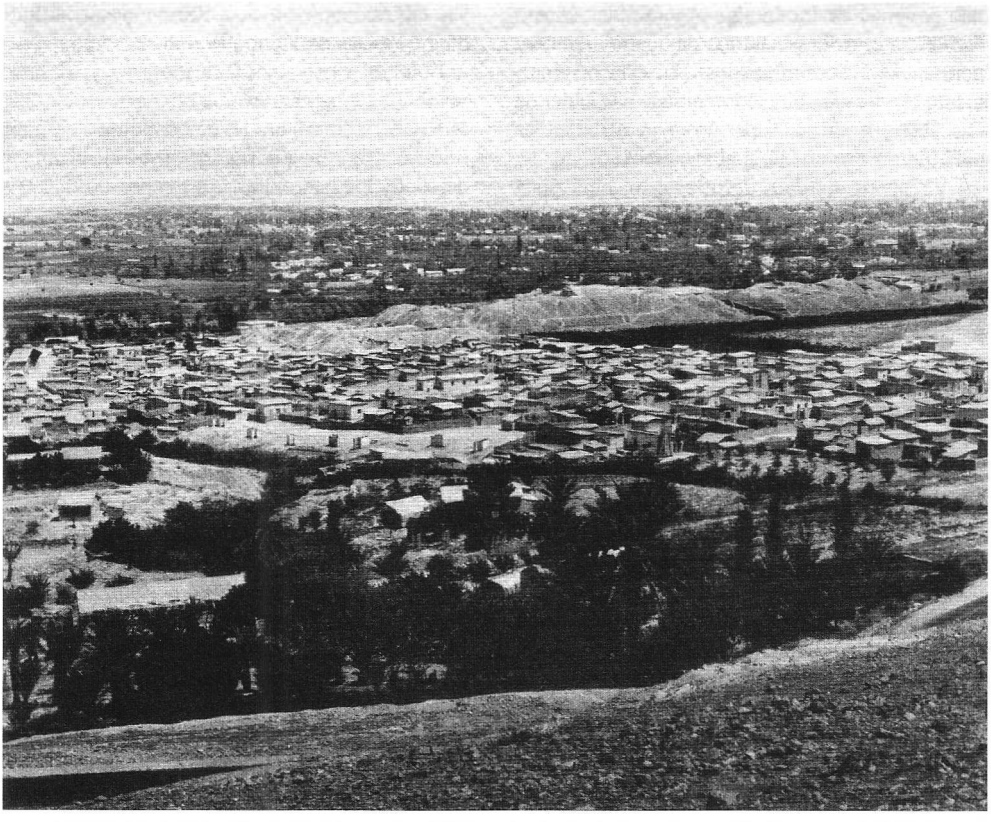
JERIBAI (יריבי). Um dos homens valentes de Davi (1Cr 11.46). Seu nome é um dos dezesseis que o cronista adiciona à lista de valentes de Davi encontrada em 2 Samuel 23.

JERICÓ (aparece como ירחו no Pentateuco, em 2Rs 25.5 e em Esdras, Neemias, 1 e 2 Crônicas; no restante do AT aparece como יריחו. Na LXX, o termo é o indeclinável, Ἰεριχώ. No NT o nome é Ἰερειχώ. O significado original do nome está aberto a discussão. W. F. Albright liga o nome com o antigo deus-lua semítico ocidental Yarih).

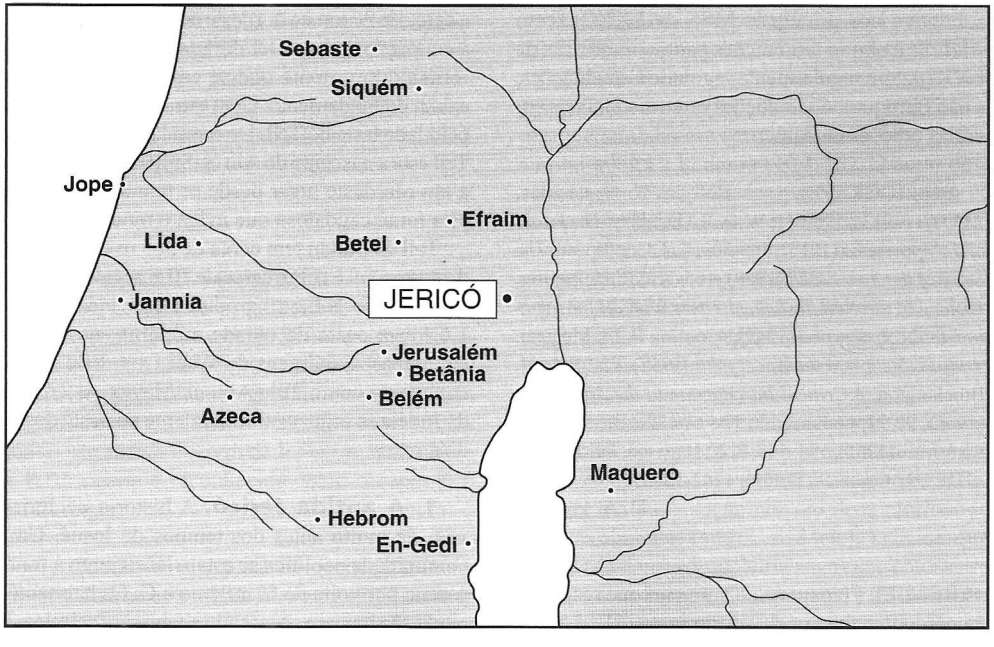
A Jericó do AT é hoje representada por um monte corroído de forma oval e bem desgastado identificado como Tell es-Sultan, ao noroeste dos arredores da cidade moderna. Este lugar está a cerca de 16 km da desembocadura do Mar Morto e a cerca de 27 km ao nordeste de Jerusalém. Devido à ocupação do lugar ter durado muitos séculos foi formado um monte que se ergue cerca de 15 m acima do fundamento. Uma estrada moderna passa pelo lado leste do Tell. Do outro lado da estrada do Tell está a nascente do Ain es-Sultan, o que explica a atração deste lugar desde os tempos antigos. É esta fonte caudalosa que irriga o moderno oásis.

Tell es-Sultan tem cerca de 365 m de extensão de norte a sul e cobre cerca de 10 acres (40.468m^2). A Jericó do NT ou herodiana está localizada a 1,6 km a oeste da cidade moderna, nas ruínas em ambas as margens do Wadi Qelt. Este sítio é conhecido como Tulu Abu el-Alayiq. As colinas da Judéia se erguem abruptamente ao oeste destes dois sítios.

1. A antiga Jericó. A história de Jericó vem de muito antes dos tempos de Josué. Uma comunidade neolítica se estabeleceu junto à fonte perene por volta do 8º milênio a.C. Os habitantes ainda não haviam começado a fabricar cerâmica. É



Jericó, vista em direção ao nordeste. Local da cidade do Antigo Testamento (tell ou montículo) no centro da foto. Um dos lugares habitados mais antigos no mundo. © *Lev*



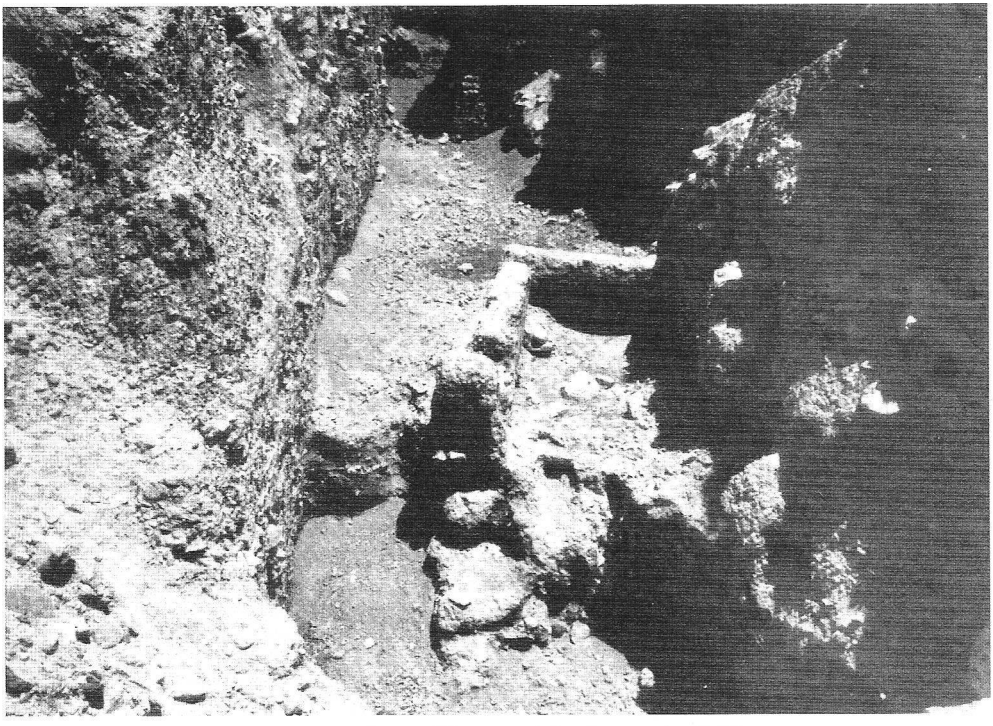
possível que estes caçadores e coletores de alimento tenham construído um santuário no lugar. No início do 7º milênio a.C. uma cidade foi construída com um muro de sustentação, com pelo menos uma torre, casas redondas e muitos dos atributos de uma civilização, exceto o de uma língua escrita. Esta primeira fase urbana de Jericó deu passagem a uma fase do Novo Neolítico que marcou o início da cerâmica. Os habitantes eram provavelmente seminômades e não construíram casas. Eles parecem ter acampado nas ruínas em cabanas frágeis. De qualquer modo estes ocupantes representam um retrocesso da vida dos primeiros ocupantes, exceto por terem começado a fazer cerâmica.

Na Antiga Idade do Bronze, por volta de 3000 a.C., Jericó foi ocupada novamente por um povo que construiu um povoado com muros de defesa e torres em volta das extremidades do monte. Estes habitantes não estabeleceram uma ocupação que teve uma longa história. De fato, a partir de 3000 a.C. aconteceram muitas construções e reconstruções em função de uma variedade de catástrofes que atingiram a comunidade. O terremoto e o fogo deram fim a algumas ocupações e exigiram uma atividade maior de reconstrução dos novos habitantes. Algumas vezes foram usados os fundamentos já existentes. De vez em quando um novo fundamento foi construído sobre as ruínas aplainadas das ocupações anteriores ou as valas para o fundamento eram desenterradas dos níveis de ocupação anteriores. Um pouco de trabalho de construção e reparo era necessário, pois a erosão do vento e da chuva enfraquecia ou ruia o muro ou a estrutura existente. Nas primeiras escavações arqueológicas, estes muros da Antiga Idade do Bronze foram datados nos tempos de Josué. Referências freqüentes a este erro ainda aparecem na literatura sobre Jericó.

Por causa da localização de Jericó, este era o ponto por onde as tribos nômades entravam na terra a oeste do Jordão. A instrução de Josué aos espias dizendo "Andai e observai a terra e Jericó" (Js 2.1) era uma prática antiga. O lugar estava a oeste do principal wadi do Baixo Rio Jordão. De Jericó saiam vários vales importantes que subiam para a cordilheira central da região. Os ocupantes também controlavam um suprimento vital de água fresca em Jericó. Além disso, os cidadãos podiam e se tornaram grandemente envolvidos no comércio assim como na agricultura. A proximidade com o Mar Morto os transformou em negociadores de sal, betume e enxofre. Estes colonizadores também continuaram a exibir seu treinamento nômade e se movimentavam freqüentemente para o oeste, em direção ao Mediterrâneo, se misturando e desaparecendo entre o povo que já estava lá.

A ocupação de Jericó na Antiga Idade do Bronze foi exterminada por invasores nômades por volta de 2300 a.C. Estes invasores foram identificados pela senhora Kenyon com os amorreus. Jericó não foi a única cidade destruída na invasão da Palestina e da Síria pelos amorreus. As escavações dos túmulos de Jericó fornece muito da informação que proporciona entendimento sobre a onda de recém-chegados nômades. Em seguida, uma nova invasão de imigrantes atingiu Jericó e a área do Jordão na Média Idade do Bronze, por volta de 1900 a.C. Estes invasores eram os cananitas. Sua cultura foi encontrada ao longo de toda a extensão da costa palestina-síria no 2º milênio a.C. Novamente a cidade de Jericó esclarece a afirmação em Números 13.29 "... os amorreus habitam na montanha; os cananitas habitam ao pé do mar e pela ribeira do Jordão". Os artefatos escavados em Jericó mostram que a cultura da Média Idade do Bronze, iniciada por volta de 1900 a.C., durou pelo menos até 1200 a.C. O governo estrangeiro, como o dos hicsos, não modificou grandemente o padrão. Os hicsos certamente introduziram as muralhas de defesa com ladeiras em lugar de muros na vertical, porém eles causaram pouquíssimo impacto cultural adicional. Os túmulos de Jericó tornam possível reconstruir a vida da cidade nos tempos dos patriarcas. Excelente cerâmica, mesas de três e quatro pernas, bancos e camas, cestos, caixas de jóias com decoração feita em ossos, punhais de metal, anéis, travessas de frutas e pedaços de carne foram todos preservados devido à presença do gás metano em algumas das tumbas. Este material disponível aos mortos era o equipamento usado pelos vivos.

Por volta de 1550 a.C. Jericó foi destruída violentamente. Isto foi provavelmente obra da décima oitava dinastia egípcia, quando expulsou os hicsos da área. Um dos benefícios da destruição violenta é a preservação de evidência arqueológica sob as muralhas arruinadas. O fogo também endurece as muralhas e preserva o material orgânico em forma de carbono que pode, então, ser analisado. A Jericó da Média Idade do Bronze foi preservada assim. As ruas pavimentadas foram descobertas. As lojas de um cômodo com passagem para a rua foram preservadas. Uma casa de dois andares com quartos no primeiro andar e um complexo de moer grãos e instalação de depósito foram encontrados. Tanto nos túmulos como nas casas as evidências apóiam o fato de que o povo de Jericó não era rico. Esta cidade não era um rico centro comercial, mas



Jericó. Fornalha neolítica e caminho de entrada. © *V.E*



Jericó. Nível da rua do período neolítico. © *V.E*

antes um complexo urbano típico, parecido com várias cidades daquele período.

Após a destruição de Jericó, em 1550 a.C., a única ocupação verificada por evidências arqueológicas da Recente Idade do Bronze é datada principalmente entre 1400 e 1350 a.C. Houve um abandono definitivo da cidade entre 1550 a.C. e 1400 a.C. Aluviões (camadas de lama causadas pela chuva) cobriram a cidade queimada e o material queimado foi derramado gradualmente pela encosta do monte. Muito do material da cidade da Média Idade do Bronze não resistiu, mas foi espalhado e destruído pela força do vento e das chuvas. O material que está preservado sob as aluviões proporciona um contraste distinto com o material da Recente Idade do Bronze da ocupação de 1400 a 1350 a.C. Os materiais de túmulos também sustentam este período de ocupação.

2. A Jericó do AT. Desde o séc. 13 a.C., a data aceita com freqüência da conquista israelita da Palestina, praticamente nada se sabe sobre Jericó, tanto dos relatos de Garstang de suas seis temporadas de trabalho arqueológico no local, quanto das sete temporadas de Kenyon. Infelizmente, quando o lugar mais alto do monte foi escavado pelos arqueólogos austríacos e alemães, em 1907-1909, havia um interesse maior na arquitetura do que nos materiais de cerâmica. Os esboços dessas escavações não mostram paredes de casas da Recente Idade do Bronze, 1300-1200 a.C. Pere Vincent, um notável estudioso francês, entretanto, registrou em seus escritos que fragmentos suficientes de cerâmica foram recuperados desse período, e demonstram conclusivamente que havia uma cidade no local naquela época.

As escavações conduzidas por John Garstang em Jericó, de 1930 a 1936, abrangem o séc. 13 a.C. na elucidação de cinco tumbas. Estes lugares de sepultamento foram originalmente construídos na Média Idade do Bronze, porém foram reutilizados para o sepultamento no séc. 13. Nada restou no Tell em relação à defesa da cidade daquele período. Não há nenhuma estrutura de muralha deixada para estudo que possa se relacionar àquela que se apresenta no registro do AT da conquista da Palestina por Josué e os israelitas. A arqueologia pode oferecer poucas evidências sobre a conquista de Jericó no séc. 13, pois esse período da história da cidade foi corroído pelas tempestades de inverno e pelas estruturas das superfícies modernas que penetraram no nível.

A narrativa do AT de Josué 3-8 fala da queda de Jericó. Os israelitas cruzaram o Rio Jordão sem problema algum, pois a água havia parado de fluir. Deslizamentos de terra e interrupções do fluxo da água do Jordão por um período de tempo prolongado têm sido registrados periodicamente. Em 1267 um evento igual a este foi registrado. Em 1906 e, novamente, em 1927 o fenômeno foi observado e relatado.

Estudiosos mais antigos da conquista presumiram que a captura de Jericó foi o fator mais importante desta conquista. Na verdade, foi a travessia do Rio Jordão com o nível de fluxo alto que foi de maior importância. Toda evidência que pode ser reunida para estabelecer uma data parece sugerir que a Jericó da conquista de Josué era somente uma pequena cidade que guardava a travessia do Jordão.

A cidade-chave na conquista da Palestina por Josué é Hazor, que era a maior cidade em toda a Palestina e uma cidade importante no Oriente Próximo. Comparando o tamanho de Hazor com o de Jericó, Jericó seria simplesmente uma cidade pequena com um oásis. Hazor, conhecida internacionalmente, se desenvolveu ao ponto de grande cidade por estar estrategicamente localizada como um centro comercial internacional. A ênfase fundamental na conquista de Jericó, nas Escrituras, é que ela era os primeiros frutos da conquista e completamente dedicados a Yahweh.

O livro dos Juízes demonstra a natureza caótica da Antiga Idade do Ferro na Palestina. Isto é refletido no fato de não haver vestígios substanciais deste período em Jericó. Enquanto 'Ain es-Sultan é uma fonte ideal de irrigação, o volume da água exige um controle forte e estável para seu uso eficiente. Jericó prosperou quando sistemas de irrigação foram desenvolvidos e mantidos.

Uma maldição foi lançada sobre Jericó por Josué (Js 6.26). O oásis foi ocupado por Eglom, rei de Moabe (Jz 3.14), por um breve período. Alguns representantes de Davi passaram um tempo em Jericó, após terem sido maltratados por Hanum de Amom (2Sm 10.4; 1Cr 19.4,5).

Nos tempos de Acabe, no 9º séc., Hiel de Betel tentou construir uma cidade em Jericó. A evidência arqueológica para esta ocupação é escassa. A perda do filho mais velho e do mais novo de Hiel é interpretada como um cumprimento de uma maldição lançada sobre o lugar por Josué (1Rs 16.34). Esta foi a Jericó de Elias e Eliseu (2Rs 2.4,5,18-22). Foi o local de uma escola dos profetas. A purificação da fonte por Eliseu é descrita como um ato que teve resultados permanentes.

Há pouca evidência arqueológica indicando que houve uma ocupação de Jericó no 7º séc. a.C.,

que poderia assegurar a designação de uma cidade. Esta cidade chegou ao fim nos tempos da captura babilônica de Zedequias, o último rei de Judá, nas planícies de Jericó (2Rs 25.5; 2Cr 28.15; Jr 39.5; 52.8). Desde aquele tempo Tell es-Sultan não foi ocupado de acordo com a evidência arqueológica. Tanto Esdras como Neemias se referem a um período de ocupação persa em Jericó (Ed 2.34; Ne 7.36). A população é calculada em 345. É atribuída a estas pessoas a reconstrução dos muros de Jerusalém (Ne 3.2). Quando os árabes, cruzados e turcos se mudaram para a Palestina eles utilizaram as águas de Ain es-Sultan, porém construíram a cidade de Jericó cerca de 3 km ao sudeste do antigo Tell. A atual cidade de Jericó se expandiu até o lugar que rodeia o antigo monte.

3. A Jericó do NT. Herodes o Grande e seus sucessores construíram uma capital de inverno ao sul da Jericó do AT em ambas as margens do Wadi Qelt. As ruínas deste lugar são conhecidas hoje em dia como Tulul Abu el-Alayiq. Geralmente o clima de inverno neste local é quente e agradável, comparado aos dias e noites de inverno frios e geralmente úmidos em Jerusalém. O lugar para Jericó de Herodes foi determinado pelo suprimento de água constante e amplo no Wadi Qelt, em um ponto onde o curso revela-se para a planície do Rio Jordão. Uma pequena fortaleza foi edificada no local como um ponto de controle sobre uma estrada do Vale do Jordão para Jerusalém. No período dos macabeus, Báquides fortificou Jericó (1Mac 9.50). Simão, um dos macabeus, foi morto por seu genro, Ptolomeu, em Jericó (16.14-16). Em 63 a.C. Pompeu capturou dois fortes em Jericó, Threx e Taurus. Estas são provavelmente as fortalezas dos macabeus construídas nas margens norte e sul do Qelt.

Herodes o Grande, aparentemente conduziu um programa de construção em Jericó de duas fases. Na primeira fase, a construção era de blocos de pedra similar aos usados em outras cidades. Na segunda fas, um uso peculiar de pequenas pedras retangulares e uniformes assentados em argamassa caracterizou a construção. Em todo o Oriente Médio este traço *opus reticulatum* arquitetônico, observado por arqueólogos em muitos muros, é peculiar em Jericó. Esta característica foi descoberta no Tibre nos tempos de Augusto. Também foi descoberto em Pompéia. Herodes foi aparentemente atraído por esta forma singular de construção em uma visita a Roma.

Jericó herodiano foi encaminhado em direção ao Qelt. Este rio fornecia água para tanques refletores bem elaborados alinhados por cinqüenta vãos para estátuas que estavam em um jardim submerso. Em cada extremo do jardim havia vários prédios. Na extremidade leste uma enorme escadaria de cerca de 46 metros se erguia a um prédio proeminente, dando uma vista sobre o jardim e o rio. No relato de Josefo se faz referência à queima do palácio e de alguns outros prédios em Jericó nos tempos da morte de Herodes o Grande. Seu filho Arquelau restaurou a cidade.

Zaqueu, como coletor de impostos em Jericó (Lc 19.1-10), tinha uma posição lucrativa. Jericó era a capital de inverno do reino. Além disso, ricos bosques de bálsamo estavam próximos e o imposto sobre o produto era considerável. Quando Jesus de Nazaré foi hospedado pelo coletor de impostos em Jericó, foi provavelmente em uma casa, de acordo com o grande programa de construção de Herodes. As casas mais elegantes de Pompéia seriam semelhantes. Um dos fortes helênicos tinha vigas de sicômoro, indicando que esta madeira era comum na área. Os relatos dos evangelhos fazem referência à presença de pedintes cegos nas vizinhanças de Jericó (Mt 20.29-34; Mc 10.46-52; Lc 18.35-43). Onde quer que a riqueza exista no Oriente Médio, uma multiplicidade de pedintes pode ser observada.

A Jericó do NT foi capturada pelas tropas de Vespasiano. Não há evidência arqueológica de uma destruição da cidade. Vespasiano enviou seu exército de Jericó, cerca de 11 km ao sul, para Khirbet Qumrã e destruiu aquele local onde havia uma seita na margem oeste do Mar Morto. O fato de que a seita de Qumrã abandonou o local enquanto Herodes estava em Jericó, levanta perguntas sem respostas sobre o relacionamento entre Jericó e Qumrã durante aquele tempo. A partir da morte de Herodes Qumrã foi reocupada pelos seguidores do Mestre da Justiça.

Após Tito ter destruído Jerusalém em 70 d.C., enviando a Décima Legião de Jericó para a investida final, Jericó entrou em decadência. Houve um breve renascimento nos tempos da oposição de Bar-Cochba a Roma, em 132-135 d.C. O peregrino de Bordeaux descreveu a posição de Jericó em 333 d.C. como sendo onde Herodes havia construído. Uma Jericó bizantina foi construída cerca de 1,6 km ou mais ao leste da Jericó de Herodes. A cidade atual está construída no local bizantino.

BIBLIOGRAFIA. J. L. Kelso, *Excavations at New Testament Jericho*, AASOR, Vol. 29-30 (1955); K. Kenyon, *Digging Up Jericho* (1957); *Excavations at Jericho* (1960), V. 1, 2.

H. Jamieson

JERIEL (יריאל). Um chefe de Issacar (1Cr 7.2).

JERIMOT. Forma de JERIMOTE na BJ.

JERIMOTE, JEREMOTE (ירמות, possivelmente *alto*, *inchado*, *grosso*). 1. Dois benjamitas (1Cr 7.8; JEREMOTE 8.14); o último pode ser identificado com o Jeroão de 1 Crônicas 8.27.

2. Dois levitas: um descendente de Merari (1Cr 23.23, também identificado em 24.30); outro descendente de Hemã (1Cr 25.22; cp. v. 4).

3. Um oficial chefe da tribo de Naftali durante o reinado de Davi (1Cr 27.19, onde o TM traz ירימות).

4. Três membros de famílias sacerdotais que foram registrados por um comitê designado por Esdras como tendo se casado com mulheres estrangeiras (Ed 10.26,27,29). Todos os nomeados concordaram com a exigência de deixar suas esposas e filhos e oferecer uma oferta pela culpa (10.19,44).

5. (ירימות) um benjamita (1Cr 7.7).

6. Um outro benjamita. Ele se juntou a Davi em Ziclague (1Cr 12.5).

7. Um levita merarita (1Cr 24.30), o mesmo Jerimote em 23.23.

8. Um músico levita nos tempos do rei Davi (1Cr 25.4).

9. Um filho de Davi e pai de Maalate, esposa de Roboão (2Cr 11.18).

10. Um levita que supervisionou as ofertas do Templo nos tempos do rei Ezequias (2Cr 31.13).

A. E. CUNDALL e S. BARABAS

JERIOTE (יריעות, *tendas*). Uma das esposas de Calebe (1Cr 2.18). O TM está obviamente corrompido. Pode ser que Jeriote seja outro nome para Azuba, ou Azuba foi em algum tempo a esposa de um homem chamado Jeriote. Estudiosos textuais têm feito várias correções hipotéticas.

JEROÃO (ירחם). 1. Um homem nativo de Ramataim-Zofim que foi o pai de Elcana e avô de Samuel (1Sm 1.1). Descrito como um efraimita, ele é, entretanto, incluído na genealogia levítica (1Cr 6.27,34). Provavelmente ele era um levita não praticante que habitava em Efraim. Houve graves anomalias no período dos Juízes que afetaram os levitas (cp. Jz 17.7—18.31).

2. Um membro da tribo de Benjamim (1Cr 8.27), cujos filhos foram incluídos em uma lista de chefes de famílias que habitavam em Jerusalém (8.28). Ele deve ser identificado provavelmente com o Jeremote de 8.14.

3. Outro benjamita (9.8), cujo filho foi um dos primeiros habitantes em Jerusalém após o exílio (9.2,3).

4. Um membro de uma família sacerdotal (1Cr 9.12; Ne 11.12). O serviço eficaz de seu filho na Jerusalém pós-exílica é notado (1Cr 9.13).

5. Um benjamita que vivia em Gedor, cujos dois filhos estavam entre os guerreiros de Davi em Ziclague (1Cr 12.7).

6. Um homem da tribo de Dã, cujo filho era chefe tribal no reinado de Davi (1Cr 27.22).

7. O pai de Azarias, um comandante militar que ajudou o sumo sacerdote Joiada no golpe bem sucedido contra a rainha apóstata Atalia (2Cr 23.1).

A. E. CUNDALL

JEROBOÃO (ירבעם, LXX Ἱεροβοαμ, significa *que o povo cresça*; o nome em si é conhecido desde os tempos bíblicos em um belo selo de jaspe ilustrando um leão rugindo e inscrito, *Ishm' 'bd yrb'm*, "pertencente a Sema, o ministro de Jeroboão"). O nome de dois reis do Reino do Norte de Israel.

I. JEROBOÃO I

Como o primeiro rei do reino separatista de Israel, ele reinou por vinte e dois anos (1Rs 14.20; 931-910 a.C. de acordo com Thiele; 922-901 de acordo com Albright) e estabeleceu uma dinastia de vida curta. O filho de Jeroboão, Nadabe, foi assassinado por Baasa após um reinado de menos de dois anos (1Rs 15.25-30). Sua carreira é descrita em 1 Reis 11.26—14.20 e 2 Crônicas 10.1—13.20.

A. Sua ascensão ao poder. 1. *Três relatos diferentes.* Há três relatos diferentes sobre a vida de Jeroboão antes de se tornar rei — dois na LXX, e um terceiro no TM que forma a base da maioria das traduções.

a. *1 Reis 11.16—12.24 LXX.* Com três exceções importantes, esta versão grega em suas várias edições variadas concorda em essência com o TM. As exceções são (1) 11.43 — "E Salomão adormeceu com seus pais, e eles o enterraram na cidade de Davi, seu pai. E quando Jeroboão filho de Nebate — ora ele estava no Egito, pois havia fugido de diante de Salomão e habitava no Egito

— ouviu, ele veio diretamente e chegou a sua cidade, Sarira, na região montanhosa de Efraim. O rei Salomão dormiu com seus pais, e Roboão, seu filho, reinou em seu lugar". (2) 12.2,3a (TM e VSS inglesas) não é encontrado em vários MSS da LXX. (3) 12.12a — "E todo Israel veio ao rei Roboão no terceiro dia".

b. *1 Reis 12.24a-z LXX.* Este relato se diferencia claramente do anterior e freqüentemente o contradiz, e muitas considerações são feitas a respeito de sua validade: "parece... haver uma fonte histórica genuína por trás dos vários relatos" (Gray, *Kings*, pág. 268) e "neste segundo relato, a difamação de Jeroboão não é uma adição sobreposta; é a própria essência e o motivo básico" (Gooding, Vet Testament, XVII, 188).

Entre os elementos midráshicos adicionados para colocar Jeroboão na pior luz possível estão os seguintes: (1) sua mãe, Zerua (Sarira), era uma prostituta, portanto seu pai não é mencionado (anônimo) (v. 24b; *contra* TM e LXX de 11.26); (2) ele tentou um cerco a Jerusalém durante o reinado de Salomão (12.24b, que é uma distorção do TM 11.27, no qual se diz que Salomão reparou uma ruptura nos muros); (3) tendo fugido para o Egito ele se casou com a filha mais velha e proeminente de Sisaque, Anô, a qual lhe deu um filho, Abia (v. 24e; cp. a história do rebelde Hadade o edomita em 1Rs 11.14-22; cp. LXX v. 19 com LXX 12.24e para ver que Anô era considerada a filha, e não a cunhada, da esposa de Sisaque, Tafnes. As palavras-chave do v. 24e são, *tēn Anô adelphēn Thekeminas tēn presbyteran tēs gynaikos autou*, "Ano, irmã de Tequemina, a mais velha de sua esposa"); e (4) Semaías (não Aias; cp. 1Rs 11.29-39), o profeta, foi mandado pelo Senhor para ir até Jeroboão em Siquém, para rasgar uma capa nova em doze pedaços e dizer a Jeroboão, "Toma para ti dez pedaços *para se vestir* (*tou peribalesthai se* — uma cláusula com propósito um tanto sarcástico!)". Cada um destes detalhes procura desacreditar a Jeroboão e devem provavelmente ser ignorados quando se reconstrói sua ascensão ao poder.

c. *1 Reis 11.26—12.24 TM.* Há duas diferenças entre o TM e a LXX desta seção: (1) Quando Jeroboão retornou de seu exílio no Egito? Imediatamente ao ouvir sobre a morte de Salomão (LXX 11.43) ou após Israel ter se reunido em Siquém para constituir Roboão como rei (TM 12.1-3a)? (2) Que papel teve Jeroboão nas negociações com Roboão? Ficou ele por trás de tudo até depois da revolta, ou tomou um papel de destaque, talvez até a liderança, nas queixas contra o rei (TM vv. 3a e 12a)? Além do mais, se tornou uma opinião quase que incontestável que o TM é inconsistente, porém que a LXX é internamente consistente e deve ser preferida (e.g. Burney, Montgomery, e Gray; *contra* Gooding).

2. *Avaliação dos relatos.* A razão para o ceticismo erudito quanto ao relato do TM e da preferência da LXX de 1 Reis 11.26—12.24 (porém não as adições da LXX ao v. 24, i.e. v. 24a-z) é uma suposta contradição no relato do TM. Pensa-se, o argumento corrente, de que o TM de vv. 1-3a e 12a situa o retorno de Jeroboão no contexto da conferência de Siquém, mas que o TM no v. 20 situa seu retorno na notoriedade após a revolta. Ao omitir qualquer referência a Jeroboão nestes mesmos versículos, a LXX^{BL} (L = revisão de Luciano) apresenta um *vorlage* hebraico melhor do que o mantido no TM, que toma emprestado de 2 Crônicas 10.2,3a, o colocou na sua posição atual como 1 Reis 12.2,3a do TM, e modifica o v. 12 para incluir Jeroboão.

De modo contrário, a evidência disponível no momento argumenta que o TM representa o texto original. As seguintes razões podem ser citadas: (1) Não é verdade que a LXX^{BL} omite o que o TM preserva como 1 Reis 12.2,3a. Antes, estas revisões colocaram seus relatos na LXX 11.43, o modificaram para servir aos seus propósitos e, no processo, deixaram uma pista de que é isto, de fato, o que aconteceu. Ao encaixar o relato, a LXX interrompe a fórmula familiar (de descendência), "*X* adormeceu com seus pais e foi enterrado em *Y*, e *Z* reinou em seu lugar". Assim, na LXX 11.43, com a inserção, o resultado é como citado em 1.a. acima, e o resultado incomparável está na forma "X", "Y", relato inserido de Jeroboão, "X", e "Z". (2) É ainda mais provável que a LXX tenha tido a mesma dificuldade com seu *vorlage*, como os eruditos modernos fazem com o TM, e extraiu ou reposicionou os textos ofensivos (v. 12a, "Roboão" e 2,3a), do que o TM ter acrescentado os vv. 2,3a de 2 Crônicas e o nome "Roboão" ao v. 12, o que de fato criaria uma dificuldade. (3) A dificuldade gramatical no texto hebraico dos vv. 2,3a pode ser resolvida simplesmente por terminar o parêntese não ao final do v. 2, mas antes nas palavras "...e o mandaram chamar". (4) É mais provável que o escritor de Crônicas tenha citado 1 Reis 12 extensivamente e com pequenas mudanças para se ajustar aos seus propósitos do que uma revisão posterior de Reis tenha adicionado vv. 2,3a do

texto paralelo em Crônicas. Primeiro, como os textos permanecem agora, 2 Crônicas 10.2 mostra "Salomão o rei" (*shlmh hmlk*), ao passo que 1 Reis 12.2 tem a ordem inversa, "rei Salomão" (*hmlk shlmh*). A primeira ordem é típica do hebraico mais recente e a última típica do hebraico mais antigo (BDB, pág. 573a). Esta é uma diferença, porém uma das menores. Tudo o que se pode dizer é que, se a revisão de Reis tomou emprestado de 2 Crônicas, pode-se esperar encontrar a ordem normal recente destas palavras mantida em Reis. Em segundo lugar, 1 Reis 12.2 tem *wyshb yrb'm bmṣrym*. O ponto principal é que o "b" na palavra *bmṣrym* é uma forma antiga de dizer "de (vindo de)" no hebraico. Nos tempos do cronista este uso do "b" havia deixado de ser comum, portanto, ele o substituiu com a palavra comum para "de", *min*, que aparece no texto consonantal de 2 Crônicas 10.2 como "m" na palavra *mmṣrym*. Mais tarde, quando o TM foi pontuado (i.e, quando vogais foram adicionadas ao texto consonantal; este processo teve início em 500 d.C.), este uso antigo e especial de "b" havia sido esquecido por muito tempo. Confrontado com a leitura *bmṣrym*, a qual os massoretas lêem no seu sentido normal, "no Egito", eles pontuaram *wyshb* como se fosse de *yāshab: wayyēsheb* "e ele habitou". Entretanto, em 2 Crônicas 10.2, eles encontraram *mmṣrym*, "do Egito", então eles pontuaram a precedente *wyshb* como pertencente a *shub*: *wayyāshob*, "e ele retornou". Assim, o TM de 1 Reis 12.2 é pontuado de forma incorreta ao ler "E Jeroboão habitou no Egito", mas deveria estar de acordo com o vocabulário hebraico mais antigo do autor, "E Jeroboão retornou do Egito" (Sobre este uso especial do *b*, "vindo de", *veja* anotação nº. 13 de L. Koehler, *Hebräiches und aramäiches Lexicon zum A. T.*, E. J. Brill [1967], pág. 101; ou Nahum M. Sarna, "The Interchange of the Prepositions *Beth* and *Min* in Biblical Hebrew", JBL, LXXVIII [1959], 310-316). Em terceiro lugar, não há uma razão suficientemente boa para se supor que a referência a "toda (*qhl*) a congregação de Israel" (1Rs 12.3a) e à "congregação" (*'dh*, v. 20) indica duas fontes diferentes, com a primeira referência e seu contexto sendo supostamente uma inserção de Crônicas. 2 Crônicas 10.3 nem mesmo tem a palavra *qhl*, e é mais provável que houve, de fato, duas assembléias. Neste caso, a referência em 1 Reis 12.3a faria referência ao grupo reunido que foi se encontrar com Roboão, e o termo mais específico *'dh* aludiria à assembléia nacional reunida em Siquém para o propósito definido de fazer Jeroboão rei (v. 20).

Por estas razões, deve-se preferir o TM à LXX no seu relato da ascensão de Jeroboão ao poder.

3. *Quadro resultante.* Jeroboão, filho de Nebate e Zerua, uma viúva, se tornou o líder reconhecido de alguns homens durante o reinado de Salomão, que o colocou a cargo do grupo de trabalho forçado da casa de José (Efraim e Manassés). Ao encontrar Jeroboão sozinho no campo, o profeta Aías de Silo rasgou sua própria capa nova em doze pedaços e fez Jeroboão tomar dez pedaços para si, para simbolizar o fato de que Deus estava para arrancar dez das tribos de Salomão e seu filho. Somente uma tribo, Judá (Benjamim, que parece nunca ter se recuperado do massacre e mencionado como quase extinto em Juízes 20 e 21, era contado com Judá; cp. 1Rs 11.32,36; 12.20s.), permaneceria para perpetuar a linhagem de Davi. Quando Salomão ouviu sobre a profecia, ou talvez sobre uma conspiração de Jeroboão para levar a profecia de Aías a um cumprimento antecipado, ele procurou matar Jeroboão, mas este fugiu para a segurança no Egito (O relato completo está em 1Rs 11.26-40).

Quando Salomão morreu, seu filho Roboão foi a Siquém para ser constituído rei sobre as doze tribos. "E sucedeu que, quando Jeroboão filho de Nebate ouviu isto (pois estava ainda no Egito, para onde fugira da presença do rei Salomão), então Jeroboão retornou do Egito, e eles o mandaram chamar, e Jeroboão e toda a congregação de Israel e falaram" (1Rs 12.2,3; para a base desta tradução ver a razão [4] em A.2., acima). Com Jeroboão liderando uma delegação, as doze tribos pediram que Roboão aliviasse as exigências da monarquia. Ao invés disso, três dias depois, ele anunciou aumentos onerosos. Com isso, as tribos do norte se revoltaram. Logo depois Roboão enviou, de modo insensato o pior homem possível que ele poderia escolher, Adorão, que liderava a detestada corvéia, para tentar pacificar as dez tribos do norte. Eles apedrejaram Adorão até a morte e forçaram Roboão a fugir de volta para Jerusalém. Nesta ocasião já se sabia totalmente que Jeroboão havia retornado do exílio no Egito, que ele exercera um papel proeminente nas negociações infrutíferas com o rei Roboão e se simpatizava com sua causa, e o mais importante, que um de seus próprios profetas, Aías de Silo, havia profetizado que Jeroboão seria rei após a morte de Salomão. Então, o Israel do norte chamou Jeroboão para uma assembléia (*'dh*) de coroação para o tornar seu rei (cp. a reação posterior à palavra profética de que Jeú seria rei, 2Rs 9.1-13). (*Veja* 1Rs 12.1-20).

B. Seu reinado. A primeira ameaça ao recentemente coroado Jeroboão veio de Roboão, que reuniu um exército para uma invasão a Israel. Semaías interferiu com a palavra do Senhor a não se começar uma batalha entre as tribos, então as tropas retornaram para casa. Enquanto isso, Jeroboão fortificou a Siquém e Penuel, ambas em passagens estratégicas e ligadas aos patriarcas.

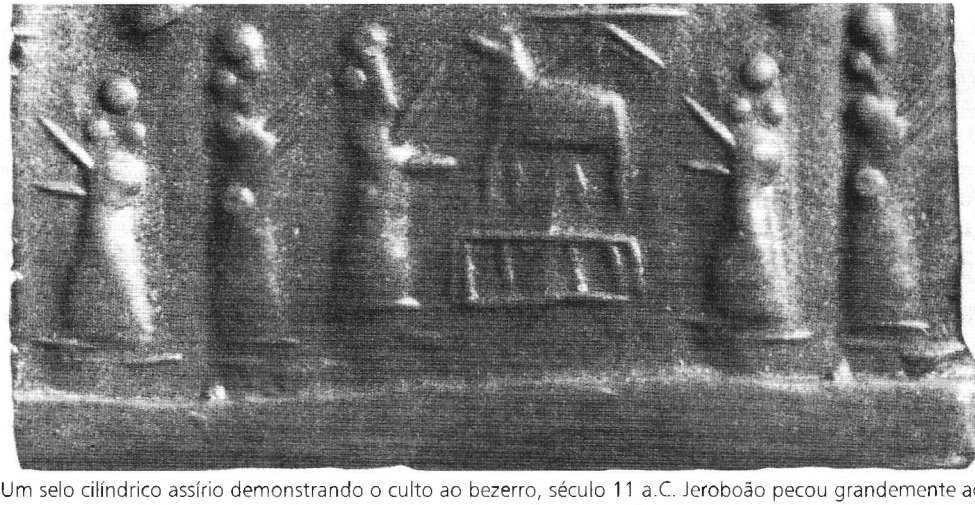
1. *Os pecados de Jeroboão.* Contrário à profecia de Aías que o conduziu ao poder (1Rs 11.38s), Jeroboão perverteu o culto ao Senhor restabelecendo o culto mesopotâmico ao bezerro dos dias pré-abraâmicos, como Arão havia feito (12.27-30; Êx 32.1-5; Js 24.14s.; para comparações entre Jeroboão e Arão, *veja* JBL, LXXXVI [1967], 129-140, e U. Cassuto, *Exodus*, ET, págs. 407-410), para impedir o povo de fazer peregrinações religiosas a Jerusalém. Os bezerros de ouro (não apenas pedestais de bezerros; *veja* R. K. Harrison, *OT Times*, Eerdmans [1970], pág. 210s.) se tornaram objetos de culto em Betel e Dã, em desacordo com a lei (Êx 20.4). Este foi o grande pecado de Jeroboão. Além disso, ele promoveu a adoração nos lugares altos, nomeou sacerdotes não levitas e mudou a data da Festa dos Tabernáculos (talvez por mudar o calendário: *veja* JBL, LXXXIII [1964], 109-118). Um profeta de Judá anônimo profetizou em Betel contra o altar que estava lá: Josias o profanaria queimando os ossos de homens mortos sobre ele e o destruindo (cumprida cerca de 300 anos depois, 2Rs 23.15ss.). Jeroboão continuou com sua política e se tornou o primeiro exemplo bíblico de um rei idólatra.

2. *As guerras de Jeroboão.* Após a paz inicial resultante da profecia de Semaías (1Rs 12.22-24), o reinado de Jeroboão esteve em guerra primeiramente com Roboão e, então, com Abias de Judá (14.30; 15.6; 2Cr 12.15b). No quinto ano de seu reinado, Sisaque do Egito invadiu Judá e Israel, em uma tentativa de obter o controle da Palestina durante a guerra civil que enfraquecera ambos os grupos (1Rs 14.25ss.; a invasão de Israel não é mencionada na Bíblia, mas a vitória de Sisaque inscrita em Carnaque registra Taanaque, Suném, Reobe, Maanaim e Megido — todas cidades israelitas — entre os lugares conquistados).

C. Sua ruína. Finalmente, em uma batalha decisiva com Abias, descrita em 2 Crônicas 13.1-22, as forças de Jeroboão foram decisivamente derrotadas com a perda de Betel e outras cidades fronteiriças. Jeroboão nunca recuperou seu poder e seu filho, Nadabe, durou apenas dois anos antes do golpe de estado de Baasa. A segunda profecia registrada de Aías se cumpriu (1Rs 14.2-18; 15.27-30). A dinastia de Jeroboão I foi liquidada.

II. Jeroboão II

Como o décimo terceiro (14º. se Tibni for contado) rei de Israel (co-regente 793-782 a.C.; rei, 782-753 a.C. de acordo com Thiele; cerca de 786-746 a.C. de acordo com Albright), Jeroboão II estendeu o império israelita para a Transjordânia, do Arabá até as fronteiras de Hamate, de acordo com a profecia menos conhecida de Jonas sobre a expansão nacional (2Rs 14.25). O relato bíblico



Um selo cilíndrico assírio demonstrando o culto ao bezerro, século 11 a.C. Jeroboão pecou grandemente ao promover e restabelecer o culto ao bezerro dos dias pré-abraâmicos, como Arão havia feito. © *Glyptoter Ny Carlsberg*

é bem curto (14.23-29; ele é mencionado em 1Cr 5.17 em uma genealogia), porém sua expansão territorial ocorreu em uma ausência de poder no antigo Oriente Próximo e pode ser reconstituída a partir das fontes arqueológicas (para discussão mais completa, *veja* Menahem Haran, "The Rise and Decline of the Empire of Jeroboam ben Joash", Vet Test, XVII [1967], 266-297). Em resumo, os assírios enfraqueceram o reino de Ben-Hadade, Jeroboão recuperou a Transjordânia de Ben-Hadade e os assírios estavam muito ocupados com problemas locais e nacionais mais importantes para se preocupar com o poder crescente de Jeroboão até após sua morte.

Durante este período, Israel desfrutou de paz, prestígio político e prosperidade econômica, sem paralelo desde os dias de Salomão, porém sua vida moral e religiosa estava arruinada. Oséias e Amós refletem a decadência religiosa e social (e.g., Os 6.4-10; 10.1-15; Am 2.6-8; 3.13-4.5) deste período. A prosperidade era apenas temporária. Quando Jeroboão II morreu, Zacarias, seu filho, reinou por apenas seis meses antes de ser morto, terminando com a dinastia de Jeú na quarta geração (2Rs 15.8-12). Trinta anos depois, Israel não era mais uma nação.

BIBLIOGRAFIA. J. A. Montgomery, *The Books of Kings* (ICC, org. por H. S. Gehman [1951]); J. Bright, *A History of Israel* (1960), 208-219, 238ss. passim; W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (ed. rev. 1963), 58ss., 116s.; J. Gray, *I and II Kings* (1963), 268-310, 556-559; E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (ed. rev.,1965); D. W. Gooding, "The Septuagint's Rival Versions of Jeroboam's Rise to Power", Vet Test, XVII (1967), 173-189; E. W. Heaton, *The Hebrew Kingdoms* (1968), 69-75, 96-98; J. D. Schenkel, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings* (1968); C. F. Burney, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings* (1918, 1970 com prolegômenas por W. F. Albright), prolegômenas 25-38, texto 163-192, 319-321; R. W. Klein, "Jeroboam's Rise to Power", JBL, LXXXIX (1970), 217s.

J. F. Babcock

JERÔNIMO (Ιερώνυμος). Um governador distrital na Palestina sob as ordens de Antíoco V que, com seus companheiros Timóteo, Apolônio e Demofonte, molestou os judeus (2Mac. 12.2).

JERSIAS. Forma usada pela BJ para Jaaresias em 1 Crônicas 8.27.

JERUBAAL (ירבעל, *que Baal contenda*, ou *que Baal mostre crescimento*). O nome dado a Gideão quando ele destruiu o altar de Baal de seu pai em Ofra. O texto diz, "Naquele dia, Gideão passou a ser chamado Jerubaal, porque foi dito: Baal contenda contra ele, pois ele derribou o seu altar" (Jz 6.32). Alguns sugerem que este era seu nome, refletindo o sincretismo que então prevalecia entre os israelitas, mas seu ato de iconoclasmo deu a ele um novo significado. Posteriormente, quando o nome Baal foi considerado como vergonhoso, o nome Jerubaal foi mudado para Jerubesete (*besete — vergonha*, 2Sm 11.21), conforme a analogia de "Isbosete" e "Mefibosete".

S. Barabas

JERUBESETE (ירבשת, *que a vergonha contenda* ou *mostre crescimento*). A mudança do nome Jerubaal pela substituição da palavra "Baal" por "vergonha" (2Sm 11.21). Isto foi feito quando os israelitas se tornaram relutantes em pronunciar a palavra "Baal". Outras mudanças deste tipo no AT são "Isbaal" por "Isbasete", e "Meribaal" por "Mefibosete".

S. Barabas

JERUEL (ירואל). A parte do deserto da Judéia entre Tecoa e En-Gedi, onde o rei Josafá derrotou uma aliança amonita-moabita-meunita (2Cr 20.16). O local exato do deserto mencionado é desconhecido.

S. Barabas

JERUSA (ירושא). A mãe de Jotão, rei de Judá (2Rs 15.33), citada em 2 Crônicas 27.1.

JERUSALÉM (ירושלם; LXX Ἱερουσαλήμ; ירושלם; NT, como na LXX, ou Ἱερουσόλυμα [*veja* abaixo, II, D, 3]; *fundamento de um que é pacífico*, *fundamento de Salém*). A cidade mais importante do mundo (Sl 87.2-5): dos tempos de Davi em diante o lugar da habitação de Deus (1Rs 8.13), e o cenário da ressurreição de Cristo (Lc 24) e de seu retorno em glória (Zc 14.5).

I. Geografia
   A Localização
   B Topografia
   C Características

II. História
   A Cananita

1 Pré-israelita, até 1406 a.C.
2 Jebuseus versus Israel, até 1003 a.C.
B Reino Unido
1 Davi, até 970 a.C.
2 Salomão, até 930 a.C.
C Reino dividido
1 Judá, até a revolta de Jeú, 841 a.C.
2 Até a queda de Samaria, 722 a.C.
3 Até a queda de Jerusalém, 586 a.C.
D Restauração
1 Exílio, até 538 a.C.
2 Persa, até 332 a.C.
3 Helenista, até 165 a.C.
4 Asmoneu, até 63 a.C.
E Romano
1 Herodes, até 4 a.C.
2 Jesus, até 30 d.C.
3 Até a queda de Jerusalém, 70 d.C.
F Pós-bíblica
G Escatológica
1 Milênio, até o julgamento final.
2 Nova Jerusalém, para sempre.

III. Instalações
A Fronteiras
B Interior

IV. Simbolismo
A Significados
B Personificação
C Universalização

I. Geografia

A. Localização. Jerusalém está situada cerca de 53 km ao leste do Mediterrâneo e 22,5 km ao oeste do Mar Morto, em uma altitude de 762 m, e em um cruzamento de importantes estradas no cume da cadeia montanhosa central da Palestina ocidental. Esta cadeia se ergue lentamente do promontório do Monte Gilboa no norte (518 m) até um ponto próximo ao Monte Hebrom, cerca de 32 km ao sul de Jerusalém (1027 m). Embora o ponto mais alto de Jerusalém (abaixo de 792 m) não possa rivalizar com Hebrom ao sul, Davi descreveu corretamente sua localização, para a maioria dos seus súditos, como "para onde sobem as tribos" (Sl 122.4).

Do oeste, a linha ferroviária se aproxima de Jerusalém pelo vale escarpado de Soreque de Sansão (Jz 16.4), ainda guardado com fortins de concreto do combate de 1948, e terminando no Vale dos Refains (2Sm 5.22) logo ao sul da cidade. Até recentemente a única rota alternativa consistia da rodovia de Jafa, que se dividia do Vale de Aijalom para o norte, e contornava as gargantas, por Abu Ghosh (Quiriate-Jearim do AT, um dos vários locais propostos para Emaús do NT, Lc 24.13) até Jerusalém. Porém, os corpos queimados dos carros blindados israelenses que até hoje se enfileiram no seu acostamento exibem um testemunho mudo da dificuldade de se subir até Sião (cp. Is 7.6).

Do leste, pode-se partir do Jordão, por Jericó, a mais de 365 metros abaixo do nível do Mar Mediterrâneo e, então, subir pela região desértica e estéril senoniana de calcário de Judá pelo desfiladeiro chamado Adumim (Js 15.7), a Subida de "Sangue", provavelmente por causa de seus depósitos ocreosos avermelhados. A chuva é praticamente inexistente aqui, os ventos do mar ocidental são drenados de sua umidade revigorante pela cordilheira central. O ponto mais alto é alcançado logo ao leste da cidade, no cume de cerca de 808 metros do Monte das Oliveiras.

Apesar do difícil acesso, Jerusalém desfruta de uma posição correspondentemente protegida. Além disso, embora falte recursos naturais importantes, ela repousa sobre a principal rota comercial norte-sul, o que torna sua localização estratégica comercial e politicamente. Foi provavelmente o controle dessa rota da cordilheira que determinou sua colonização, em primeiro lugar.

Porque ao "redor de Jerusalém estão os montes" (cp. o peregrino, Sl 125.2), o planalto da cidade permanece escondido até que o viajante subitamente alcance o topo de um dos cumes mais altos que a rodeiam. Do leste, por exemplo, à medida que atravessa o Oliveira — como ainda é feito todo domingo de Ramos, seguindo-se a rota da entrada triunfal de Cristo — toda a cidade de Jerusalém aparece de súbito, espalhada em um grande panorama.

B. Topografia. Jerusalém consiste de um grupo de cinco montanhas, outrora fortemente distintas, constituídas de calcário duro cenomaniano, em uma área de aproximadamente 800m quadrados. Nos lados oeste e sul encontra-se o Vale de Hinom em forma de "L" (Js 15.8); ao leste está a garganta do Ribeiro de Cedrom, talvez o Vale de Josafá em Joel (Jl 3.2).

O interior da área era outrora dividida por uma ravina que seguia de norte a sul e, finalmente, se dobrava para o Cedrom logo ao norte de sua junção com o Hinom. Nos tempos do NT era chamado de Vale dos "fabricantes de queijo", Tiropeão; e pode ser (parcialmente) equivalente ao מכתש do AT, "argamassa" (Mactés, Sf 1.11).

Apesar de ainda perceptível ao norte, na forma de uma depressão ao oeste da Porta de Damasco, as sucessivas destruições da cidade apagaram a maior parte de seu curso. O perfil da Jerusalém dos dias atuais, com seu aclive aparentemente ininterrupto na direção oeste do despenhadeiro do Cedrom até o "Monte Sião" (*veja* abaixo) e, então, com uma queda abrupta para o Vale de Hinom, não consegue indicar os mais de 30 metros de escombros sob os quais a ravina central está agora sufocada.

Ao leste do Tiropeão estão três colinas. A que está mais ao sul é a menor, o seu cume tem uma altitude de somente cerca de 670 m, porém seus declives bruscos e sua característica montanhosa estreita, levemente espremida ao norte (cp. K. Kenyon, *Jerusalem: Excavating 3000 Years of History*, pág. 27), a tornou na parte mais fácil de se defender do todo. A investigação arqueológica confirmou que esta é a Sião original, ou "Cidade de Davi" (2Sm 5.7).

Ao norte (Sl 48.2) está o topo mais largo do Moriá, originalmente uma eira, porém designado por Davi como um lugar de sacrifício e como o monte do Templo (2Cr 3.1), o qual permanece até hoje. Seu pico rochoso, sobre o qual o altar do sacrifício foi edificado, pode ser identificado com o local no qual Abraão estava disposto a oferecer seu filho, Isaque, "sobre um dos montes" da "terra de Moriá" (Gn 22.2). Por cerca de treze séculos ele está coberto pelo santuário muçulmano, o Domo da Rocha. A área circundante foi aplainada artificialmente para formar um pátio, aproximadamente retangular, de cerca de 305 por 457 m, 731 metros de altitude: o *Haram esh-Sharif*, ou "Santuário Nobre".

Uma sela razoavelmente plana antes separava o Moriá da terceira colina, ou da colina ao nordeste, Monte Bezeta, cujo topo ainda está do lado de fora do muro nordeste da cidade. Os traços naturais de demarcação estão de certo modo obscurecidos, pois quando Herodes expandiu o *Haram* para o norte, ele obstruiu uma ravina que antigamente atravessava o canto ao nordeste da área do *Templo*.

A metade ocidental de Jerusalém era subdividida por uma ravina maior que se ramificava na metade do curso do Tiropeão: o "vale da cruz", atravessando em direção ao oeste para a atual Porta de Jafa. Ao sul está o que o AT pode ter indicado como o Monte (outeiro) Garebe (Jr 31.39; *também* J. Simons, *Jerusalém in the OT*, 231-233, e IDB, II, 853, embora *veja* abaixo, II, C, 3), mas ao qual a história subseqüente, após o abandono da Cidade de Davi original em 70 d.C., tem dado o antigo nome de Sião (Jos. *War*, V. iv.1), provavelmente por causa da posição dominante de 777 metros de altura de seu cume. Apesar de Garebe ter sido outrora incluído dentro da Jerusalém bizantina expandida, em 985 d.C., o Califa muçulmano do Cairo, a fim de encurtar as linhas de defesa da cidade, mais uma vez redirecionou o muro sul aproximadamente 322 metros mais ao norte, resultando que a parte sul do Garebe, juntamente com toda a antiga Sião, permanecessem daí por diante fora dos muros de Jerusalém e se tornassem parcialmente desocupadas.

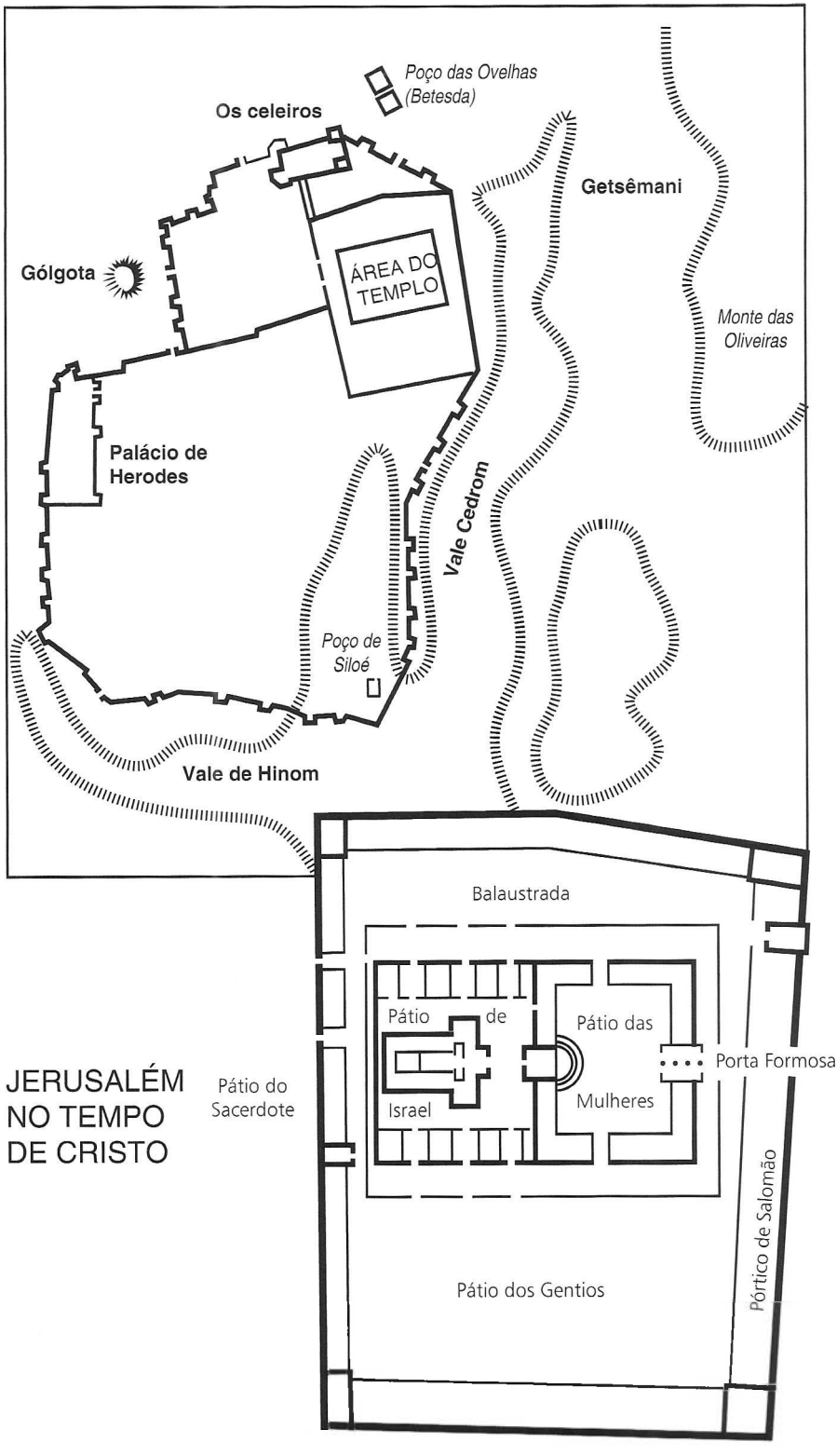
Ao noroeste, a terra se estende em um declive interrompido somente pelo que foi outrora uma colina ou um esporão, no qual agora está a Igreja do Santo Sepulcro.

C. Características. A estação anual de chuva em Jerusalém atinge cerca de 635 mm, porém está concentrada nos meses de inverno. A temperatura, moderada pela altitude, apresenta médias sazonais que variam de 4° a 29° C. A neve é rara, porém os prédios de pedra da antiga Jerusalém podem, de vez em quando, se tornar literalmente úmidos e frios, cp. Esdras 10.9: "no dia vinte do mês nono [começo de Janeiro], todo o povo se assentou na praça da Casa de Deus, tremendo por causa desta coisa e por causa das grandes chuvas". Contudo de Maio a Outubro a grama se torna marrom, e o vento *hamsin* que sopra dos desertos orientais pode produzir um período de sério calor e seca. Geralmente, entretanto, a brisa do mar ocidental mantém os dias brandos e as noites frescas.

Duas nascentes fornecem a água que é tão essencial para a ocupação, especialmente antes da chegada dos israelitas, com os quais surgiu também o desenvolvimento de cisternas com revestimento de cal à prova de água. A Fonte de Giom (1Rs 1.33; 2Cr 32.30) ou das Virgens, brota de uma gruta no lado do Vale de Cedrom, do lado da cidade de Davi, e produz um córrego intermitente. En-Rogel (Js 15.7; 2Sm 17.17), ou o Poço de Jó, talvez a "Fonte do Dragão" de Neemias 2.13, se situa mais ao sul, abaixo da junção do Cedrom com o Hinom. É um verdadeiro poço, que no inverno borbulha de modo artesiano (de Novembro a Março, após a estação da chuva ter aumentado o lençol de água próximo).

II. História.

O estudo científico da história de Jerusalém se inicia com a chegada de Edward Robinson,



JERUSALÉM NO TEMPO DE CRISTO

um pastor americano, à cidade, em 1838. Isto foi levado a sério pelo Fundo de Exploração Palestino em 1865, que patrocinou os extensos projetos de túneis do Capitão (mais tarde Sir) Charles Warren (1867-1869), ao redor da área do Templo. A oposição muçulmana naquela época geralmente acabava com este tipo de obra, apesar de Bliss e Dickie terem sido capazes de escavar poços e túneis similares ao redor de partes do perímetro da antiga cidade (1894-1897). A escavação cientificamente controlada, conferida por um sistema exato de cronologia da cerâmica, começou somente uma geração mais tarde; e, ainda assim, o controle religioso, mais as construções urbanas que cobrem a maior parte da região, impediram uma investigação arqueológica completa. Uma notável exceção foi a série de campanhas conduzidas por Kathleen Kenyon em várias partes da cidade (1961-1967). Com a reunificação da cidade sob o controle israelita, em 1967, as oportunidades foram reabertas; e as escavações da Universidade Hebraica, iniciadas por B. Mazar em 1968 do lado de fora dos muros ocidental e sul da área do Templo, prometeram esclarecer diversas incertezas históricas remanescentes. A Bíblia constitui da principal fonte para se reconstruir a história de Jerusalém, inigualada a qualquer outra cidade antiga do Oriente Próximo. Suas palavras são suplementadas por uma crescente torrente de dados arqueológicos e também, especialmente em seus períodos posteriores, por fontes literárias seculares contemporâneas.

A. Cananita. Os vestígios mais antigos de Jerusalém consistem em machados de mão do Antigo Paleolítico (porém sem nenhum esqueleto de verdade), escavados sistematicamente da planície de Soreque em 1933, ou Vale dos Refains, ao sudoeste da cidade atual. A cultura urbana, entretanto, surgiu com a chegada dos cananitas em 3000 a.C.

1. *Pré-israelita, até 1406 a.C.* Na Antiga Idade do Bronze (3000-2000 a.C.) um assentamento cananita se desenvolveu na montanha sudeste, a antiga cidade de Sião. Sua primeira menção histórica é encontrada no fim deste período, nas Escrituras, quando o patriarca Abraão honrou a seu sacerdote-rei Melquisedeque (q.v.), ministro de El-Eliom ("O Deus Altíssimo", Gn 14.18), como um verdadeiro servo de Yahweh (v. 22); ele serve, de fato, em seu duplo ofício como um tipo de Jesus Cristo (Sl 110.4; Hb 7). Foi ao monte adjacente de Moriá (2Cr 3.1) que Abraão mais tarde retornou, cerca de 2015 a.C., para oferecer seu filho Isaque como um sacrifício a Deus (Gn 22.2).

A cidade é mencionada pela primeira vez na Média Idade do Bronze (2000-1600 a.C.) nos textos de execração da 12ª dinastia egípcia, cerca de 1900-1800, que empregam a forma, *Urushalim*, "Fundamento (?) de Salém"; cp. sua primeira menção bíblica nos escritos de Moisés, Gênesis, por volta de 1450 a.C., como "Salém" (Gn 14.18; cp. Sl 76.2). שלם, q.v., significa "completo", "próspero", "pacífico" (cp. Hb 7.2), apesar de talvez ter sido o nome de uma deidade cananita "prosperando", Salém. Certamente o nome não era originalmente hebraico.

A escolha da localização de Jerusalém parece ter sido ditada por fatores de defesa e de água. Este último foi suprido pela Fonte de Giom no Vale de Cedrom, abaixo e ao leste (2Cr 32.20), do qual um túnel de abastecimento se curvava para cima para dentro da cidade, *veja* abaixo. De forma correspondente os muros do leste, que outrora pensava-se que seguiam pela margem oriental do espinhaço, e assim restringiam a cidade a uma largura de cerca de 91 metros, são agora conhecidos, pelo menos desde 1800 a.C. em diante, por terem estado cerca de 46 metros mais ao leste, dois terços do caminho que descia a inclinação, que era abarrotado de casas. O largo muro do norte, com mais de 6 metros de espessura, ainda não foi totalmente exposto, porém sua área foi cautelosamente detectada pelas escavações de K. Kenyon. Eles demonstram que a ocupação antes do 10º séc. a.C. começou em um ponto a cerca de 91 metros ao sul do muro atual sul de Jerusalém (op. cit., pág. 26). A cidade então se estendeu por cerca de 402 metros para o sul. Seu muro oeste está no topo do espinhaço, ao longo de sua encosta ocidental. Sua área total, que antes se pensava ter menos de oito acres (32.374 m^2, o que não deixa de ser característico das cidades de Canaã), agora sabe-se que tinha quase onze (44.415 m^2). Finalmente, sua altitude, embora menos que a de Moriá ou de Garebe, não era tanta que prejudicasse sua segurança, sendo o poder de fogo limitado como o era naqueles dias.

2. *Jebuseus versus Israel, até 1003 a.C.* Na metade da Nova Idade do Bronze (1600-1200 a.C.), as Escrituras, em seus registros das guerras de Josué no período da conquista (1406-1400 a.C.), identifica um certo Adoni-Zedeque como "rei de Jerusalém" (Js 10.1). Este amorreu, de fato, liderou a confederação de reis cananitas do sul que se opôs a Josué; e ele perdeu sua vid, depois



Uma vista da cidade de Jerusalém. © *Israel Gov. Tourist Office*.

da sua derrota em Bete-Horom (10.23,26; 12.10). Mas Jerusalém em si parece ter escapado ilesa.

Uma década ou pouco mais tarde, após a morte de Josué, Jerusalém foi capturada pela tribo de Judá (Jz 1.1,8), somente para ser reocupada pelos jebuseus cananitas (Jz 1.21). Os tabletes de Amarna da décima oitava dinastia egípcia incluem cartas de um Abdi-Hipa (um nome hurriano ou horeu), rei de *Urusalim* ou *Beth-Shalem*, ao faraó Aquenatom (provavelmente 1379-1361, CAH rev., *Chronology*, pág. 19). Eles falam da necessidade deste último de tropas mercenárias egípcias em vista da presença ameaçadora dos Habiru (q.v.), possivelmente os hebreus. Na época do ultraje benjamita, no princípio do séc. 14(cp. Jz 20.28: o neto de Arão ainda era sacerdote), Jerusalém é caluniosamente descrita como "cidade estranha" (19.12), "esta cidade dos jebuseus" (v. 11), embora seus padrões morais não fossem piores que os dos benjamitas hebreus ao norte (vv. 18,22,25). Ela permaneceu com os jebuseus até a vitória final e a conquista de Davi em 1003 (Js 15.63; 1Cr 11.5).

Durante o período dos juízes a cidade manteve o nome correspondente a יבוס, Jebus (Jz 19.10-11; 1 Cr 11.4). Foi neste ponto, no séc. 14, que os jebuseus construíram uma série de plataformas feitas de pedra descendo a colina até o muro no lado oriental da cidade: cp. a menção de Jerusalém como "pelo vale do Filho de Hinom, do bando dos jebuseus do sul" (Js 15.8; 18.16, apesar de que tecnicamente a cidade não alcançava o Vale de Hinom). Estes "anteparos" de pedra possibilitaram um uso mais eficiente da ladeira para a construção. Entretanto, o colapso conseqüente das plataformas da encosta, combinado com as escavações no topo, removeram todos os vestígios das construções cananitas.

B. Reino Unido. 1. *Davi, até 970.* Imediatamente após sua consagração, em Hebrom, como rei sobre as tribos unidas de Israel, em 1003 a.C., e sua vitória sobre a tentativa dos filisteus de testá-lo em Baal-Perazim no Vale dos Refains (2Sm 5.3,17-20), Davi avançou contra a cidade de Jerusalém, ainda dos cananitas, a qual separava sua própria tribo de Judá da de Benjamim e das outras tribos mais ao norte. Em vez de arriscar um ataque direto aos muros quase impenetráveis dos jebuseus (cp. v. 6), Davi ordenou um ataque surpresa pelo צנור, ou "canal subterrâneo" ("passagem de água", NVI; v. 8); *veja* abaixo, III, B. Para recompensar o indivíduo que comandaria esta escalada perigosa pelo túnel de água e, ao mesmo tempo, realizar a substituição de seu incontrolável meio-sobrinho, Joabe, como comandante das forças armadas (cp. 3.23-27,39), Davi ofereceu este posto supremo àquele que "primeiro ferir os jebuseus" (1Cr 11.6a), "Então, Joabe... subiu primeiro [!] e foi feito chefe" (v. 6b). O termo Sião (q.v.), ציון, provavelmente significando "fortaleza", descreve a cidadela que Davi conseguiu tomar (v. 5), embora tenha vindo a significar a colina sudeste como um todo (2Rs 19.31) e eventualmente à cidade inteira e expandida de Jerusalém (cp. Sl 133.3).

Logo em seguida Davi transferiu sua residência para Sião, a cidade fortificada de Jerusalém, e a denominou "a Cidade de Davi" (2Sm 5.9). Ele também se emgajou em um número considerável de construções. Isto incluiu seu palácio, mediante madeira de cedro e especialistas hábeis providenciados por Hirão, rei de Tiro (v. 11), e "Milo" (q.v.) (v. 9), "um aterro", que pode se referir a um reforço do sistema de plataformas e terraços já estabelecido pelos cananitas na encosta leste de Sião (K. Kenyon, BA, XXVII [1964], 43; cp. a atividade semelhante de Salomão [1Rs 9.15,24] e Ezequias [2Cr 32.1-5]).

A importância estratégica da mudança de Davi não pode ser superestimada. Ela lhe deu não somente uma localização militar de força excepcional, mas também uma posição política em uma cidade que era essencialmente sua "propriedade particular", e não sujeita a qualquer uma das tribos israelitas. Ela também era "neutra": situada em uma fronteira tribal e desassociada tanto de Israel no norte como de Judá no sul. Davi, então, procedeu ao ato de maior importância de todos — transformá-la na capital religiosa de sua nação, ao trazer para dentro de seus muros a Arca da Aliança (2Sm 6.12), o que tornou Jerusalém o lugar de habitação do próprio Deus. Pois Yahweh havia graciosamente consentido em vir ao seu povo na forma de Shekinah (q.v.), ou nuvem de glória (Êx 40.34,35), a qual repousava entre os dois querubins no propiciatório que cobria a Arca (25.21,22; cp. Nm 7.89). Ele poderia assim ser descrito como "o Senhor dos Exércitos, entronizado entre os querubins (que se assenta acima dos querubins)" (1Sm 4.4; 2Sm 6.2).

Desde a captura da Arca pelos filisteus, na primeira batalha de Ebenézer, cerca de 1080 a.C. (1Sm 4.11,22), esta permaneceu separada da adoração pública de Israel (1Cr 13.3; *embora* cp. 1Sm 14.18). No entanto, mesmo após seu retorno para Israel, por causa do desastre que esta causou em Bete-Semes (1Sm 6.19,20), ela foi deixada em Quiriate-Jearim (7.1,2), mais ao interior na estrada para Jerusalém. Mas logo após a ocupação de

Sião, em 1003, Davi reuniu 30.000 dos líderes de Israel para formalmente conduzi-la para sua nova capital (2Sm 6.1,2). Após um atraso de três meses na casa de Obede-Edom, ocasionado pela morte de Uzá, por este haver profanado o objeto sagrado (vv. 7,11), o rei finalmente alcançou seu objetivo, conduzindo a Arca para dentro das muralhas da Cidade de Davi e colocando-a em uma tenda usada como santuário (vv. 12,17). Ele instituiu ofertas regulares e, em conjunto, um serviço musical (1Cr 16); daí em diante Sião seria a "cidade de Deus" (Sl 46.4; cp. 48.2); *veja* abaixo IV.

Davi reinou em Jerusalém por trinta e três anos, 1003-970 a.C. (2Sm 5.5). "Tomou Davi mais concubinas e mulheres de Jerusalém" (v. 13) e lhe nasceram mais onze filhos, incluindo tanto Natã como Salomão (vv. 14-16), que aparecem respectivamente nas genealogias linear e oficial de Cristo registradas nos evangelhos (Lc 3; Mt 1). A cidade veio cada vez mais a ser colonizada pelos israelitas, especialmente da tribo vizinha de Benjamim (1Cr 8.28,32), mas também de Judá, Efraim e Manassés (9.3) e, é claro, pelos levitas (v. 34; cp. WBC, págs. 374, 375). Dentro de seu novo palácio, Davi cuidou de Mefibosete, o filho deficiente de seu antigo amigo Jônatas, e de sua família (2Sm 9.12,13); ele recebeu oficiais (11.8,13,22; 20.22; 24.8); porém, também cometeu seus crimes mais vis, de adultério com Bateseba e o assassinato de seu esposo (11.1-5,14,15). Salomão, conseqüentemente, nasceu desta união (12.24), por volta de 990. A própria arbitrariedade de Davi parece ter contribuído para os atos ilegais subseqüentes cometidos por seus filhos; cp. a insinuação de imunidade para Ammon, "filho do rei" (13.4) e, ainda, seu assassinato dois anos depois por seu meio-irmão Absalão (vv. 23,28,29).

Após três anos de fuga e exílio de Jerusalém (v. 38), foi permitido a Absalão retornar (14.23; cp. 15.8), porém por volta de 980, depois de mais alguns anos de conspiração, este filho mais velho sobrevivente conseguiu expulsar seu pai de Sião (15.16,37) e até mesmo ocupar o palácio, em cujo telhado ele publicamente coabitou com as concubinas de seu pai (16.22; cp. 11.2; 12.8,11,12 em seu caráter retributivo). As Escrituras traçam a fuga de Davi com detalhes. Ao passo que certos pontos, como sua parada inicial em בית המרחק ("Bete-Meraque", 15.17), "a última casa" (ARA), "um lugar distante" (ARC), permanecem incertos, muito de sua rota é identificado por características geográficas ainda reconhecíveis. Quando o grupo de Davi se movimentou para o leste, através do Ribeiro de Cedrom (v. 23), ele foi alcançado pelo sumo sacerdote Zadoque e todos os levitas que levavam a Arca da Aliança de sua tenda no Monte Sião, porém Davi os fez retornar a Jerusalém. O grupo se moveu para o leste e "seguiu... pela encosta das Oliveiras" (v. 30). Davi foi encontrado por Husai no "cume, onde se costuma adorar a Deus" (v. 32), indicando a existência de um santuário, talvez próximo à presente Igreja da Ascensão, perto do topo do Monte das Oliveiras. Davi tomou a rota mais curta e difícil sobre o cume da cordilheira, em vez de contornar a extremidade sul das Oliveiras, como faz a moderna estrada para Jericó. "Um pouco além, dobrando o cume" (16.1), ele foi encontrado por Ziba com provisões, e deste ponto ele prosseguiu para Baurim (v. 5), talvez a moderna Ras et Tmim, ao leste do Monte Escopus (ao norte das Oliveiras; cp. Wright e Filson, *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, pág. 108) e continuou para o Jordão. Enquanto isso, os filhos dos sacerdotes Zadoque e Abiatar estavam esperando em En-Rogel, logo ao sul de Jerusalém, para levar informações de Husai para Davi (17.16,17). Eles quase foram presos em Baurim (v. 18), mas conseguiram se esconder e, então, levar a mensagem necessária a Davi de uma travessia imediata do Rio Jordão (v. 22). Após a derrota e morte de Absalão, Davi foi novamente estabelecido em sua capital, Jerusalém (19.15,40; 20.3).

Próximo ao fim de seu reinado, Davi, em um momento de falta de fé (cp. Sl 30.5,6), ordenou um censo militar de Israel (2Sm 24.1-3), tendo como resultado uma praga enviada por Deus que dizimou a terra (v. 15). Quando o anjo de Yahweh alcançou a eira de Araúna, o jebuseu, no Monte Moriá, ele estava "estendendo... a mão sobre Jerusalém [ao sul], para a destruir" (v. 16), porém Deus parou sua mão. Assim, o rei ergueu um altar no lugar e ofereceu sacrifícios de propiciação (v. 25). Ele, então, consagrou o lugar como "a Casa do Senhor Deus e o altar do holocausto para Israel" (1Cr 22.1; cp. 2Cr 3.1); e fez os preparativos para ali construir o Templo de Yahweh (1Cr 22.2-19; 28-29.19), para substituir o santuário de tenda no Monte Sião (cp. 2Sm 7.1-7; 1Cr 6.32).

Em 970 a.C., no final do reinado de Davi, seu filho Adonias, que tinha idade próxima a de Absalão, se propôs a usurpar o trono de Israel de Salomão, o herdeiro indicado. Durante o próprio ato de coroação em En-Rogel (1Rs 1.9), Adonias ouviu sons vindos da Fonte de Giom, cerca de 640 metros acima do Cedrom, indicando que Natã e Zadoque haviam persuadido Davi a ungir ali Salomão, imediatamente, como seu sucessor

(vv. 38-45). Até hoje os gritos podem de fato ser ouvidos de uma fonte a outra, e assim a tentativa de Adonias foi frustrada. Logo após Davi morreu e foi enterrado na Cidade de Davi (2.10); *veja* abaixo, III, B.

2. *Salomão, até 930.* Juntamente com suas admoestações positivas de fidelidade a Deus e à lei mosaica (1Rs 2.2-4), Davi deu a seu filho Salomão algumas instruções mais negativas, em seu leito de morte, sobre a remoção ou destruição daqueles que haviam várias vezes se oposto ao rei (vv. 5-9). Alguns foram logo mortos por Salomão (vv. 25,34) ou banidos de Jerusalém (vv. 26,27); porém foi ordenado ao benjamita Simei, que havia amaldiçoado Davi durante sua fuga por Baurim (2Sm 16.5-13; cp. 19.16-23), que construísse uma casa em Jerusalém, com o acordo de que este asilo duraria somente enquanto ele permanecesse dentro da cidade. Ele não deveria tentar cruzar nem mesmo o Cedrom, ao leste de sua casa (1Rs 2.36-38; cp. ICC, "Kings", pág. 96). Três anos depois, em 967, Simei quebrou sua condicional, como se ela tivesse acabado, com uma rápida perseguição até Gate no oeste para recuperar dois escravos fugitivos. Ao seu retorno, Salomão foi informado e Simei foi executado (vv. 39-46).

Como a maior parte de seus sucessores reais em Judá, Salomão nasceu, viveu, reinou, morreu e foi enterrado em Jerusalém (2Sm 12.24; 1Rs 11.42,43; 2Cr 1.13; 9.30; cp. Ct 3.3), Salomão considerava Jerusalém como um padrão de perfeição (Ct 6.4). Ele conduziu sua noiva egípcia para esta cidade davídica, até lhe construir um palácio (1Rs 3.1); ele sacrificou perante a Arca de Deus em Jerusalém (v. 15); e deixou a cidade para seu ato inicial de dedicação a Yahweh e sua resultante aquisição de sabedoria divina, somente porque o Tabernáculo mosaico ainda não havia sido trazido de Gibeom, cerca de 9,6 km ao norte (1Rs 3.4; 2Cr 1.3-6).

Salomão procedeu a construção do Templo de Jerusalém que seu pai, Davi, havia desejado construir. Levou de abril/maio de 966 a.C. (1Rs 6.1) a outubro/novembro de 959 (v. 38). Israel forneceu a força de trabalho (5.13-17), porém, mais uma vez, foram Hirão e os fenícios que forneceram tanto a madeira como os trabalhadores hábeis (5.6-12; cp. 2Cr 2.7). Os grandes troncos de cedro foram trazidos em jangadas ao porto de Jope, do qual eles foram então transportados por terra até Jerusalém (2Cr 2.16). Os planos básicos para o Templo (q.v.) exigiam uma disposição com o dobro do tamanho do antigo Tabernáculo, porém, também correspondido com o dobro de câmaras, pórticos e pátios dos templos egípcios e fenícios conhecidos deste período. O planejamento escrito de tudo isso foi dado por Davi e, mais essencialmente, pelo próprio Espírito de Deus (1Cr 28.11,12,19): era o lugar da habitação de Deus e, como o Tabernáculo antes deste, simbolizava e tipificava o caminho da salvação, pelo qual o homem deveria ir à presença de Deus (cp. Hb 8.1-5; 9.23,24). O prédio em si estava de frente para o leste e era relativamente pequeno: 60 côvados (27,4 m) de extensão, 20 côvados (9 m) de largura e 30 côvados (13,7m) de altura, do qual nenhum vestígio foi ainda descoberto. A importância não está somente na construção, mas também no seu recinto sagrado, tendo presumidamente o altar exterior repousando sobre o eirado do Moriá e não no lugar santíssimo (o "oráculo") do prédio (1Cr 22.1). Deste modo, isto teria requerido um certo nivelamento e construção de muros de contenção; *veja* abaixo, III, B.

Os muros da cidade de Jerusalém foram necessariamente estendidos para o norte para incluir a área do Moriá (1Rs 3.1); e Kenyon descobriu que a ocupação ao norte do muro setentrional cananita original (*veja* acima, A, 1) começou de fato nos tempos de Salomão, no 10º séc. (*Jerusalem*, pág. 56). No oeste, os novos muros simplesmente continuaram pela borda ocidental do pico da cadeia de montanhas Sião-Moriá; no leste, entretanto, os muros de Sião permaneceram dois terços do caminho abaixo da ladeira. Estes Salomão não procurou estender, porém construiu seu prolongamento norte somente ao longo da borda oriental do cume (Kenyon, pág. 200, nota 20a), espremendo assim a largura da cidade para pouco mais de 45m, ao menos no ponto onde a adição de Salomão se juntava ao antigo muro norte.

Salomão trouxe a Arca do Monte Sião ao Monte Moriá durante a Festa dos Tabernáculos, no ano seguinte, 958 a.C. (2Cr 5.2-10). Ele também a reuniu com os elementos restantes do santuário mosaico ao transportar pessoalmente o Tabernáculo de Gibeom para Jerusalém e o colocar dentro do novo Templo (5.5). O ápice da dedicação ocorreu quando a nuvem teofânica da glória de Deus entrou no Templo e o encheu (1Rs 8.10,11), de modo que este se tornou verdadeiramente a "Casa do Senhor". Jerusalém foi assim confirmada como a cidade escolhida de Deus, como o lugar no qual seu "nome" consendtiu em habitar (2Cr 6.6).

Salomão também construiu um complexo de cidadelas, com muros de casamata e instalações de estábulos presumidamente extensas (cp. 1Rs 9.19; 10.26), na extremidade norte do cume de Sião

(Kenyon, BA, XXVII [1964], 41; cp. *Jerusalem*, pág. 56). Entre suas outras construções públicas estão: a "Casa do Bosque do Líbano" ("Palácio da Floresta do Líbano", NVI), um salão de quase 55 metros (de extensão) repousando sobre quarenta e cinco colunas de cedro em três fileiras; a sala do trono, que era distinguida como "Sala do Julgamento"; e um grande palácio, adequado para o harém do rei de 1000 mulheres (1Rs 7.2-8). Este último edifício, de fato, levou treze anos para ser construído, em comparação aos sete anos do Templo (v. 1), apesar de este último ter o benefício dos preparativos de Davi. Estas estruturas são descritas como feitas "de pedras de valor, cortadas à medida" (v. 9), cobertas por carreiras de cedro (v. 12). A descoberta de Kenyon, junto ao muro norte da antiga cidade de Sião, da parte de cima de uma pilastra proto-eólica e de pedras de revestimento cuidadosamente polidas, similares àquelas encontradas no palácio (fenício) de Acabe em Samaria, sugere o remanescente de pelo menos uma das construções salomônicas neste ponto (*Jerusalem*, pág. 59). Outros edifícios foram presumidamente construídos ao sul do Templo, onde a Mesquita de Aksa está agora; na extremidade sudeste do Moriá; e em áreas próximas.

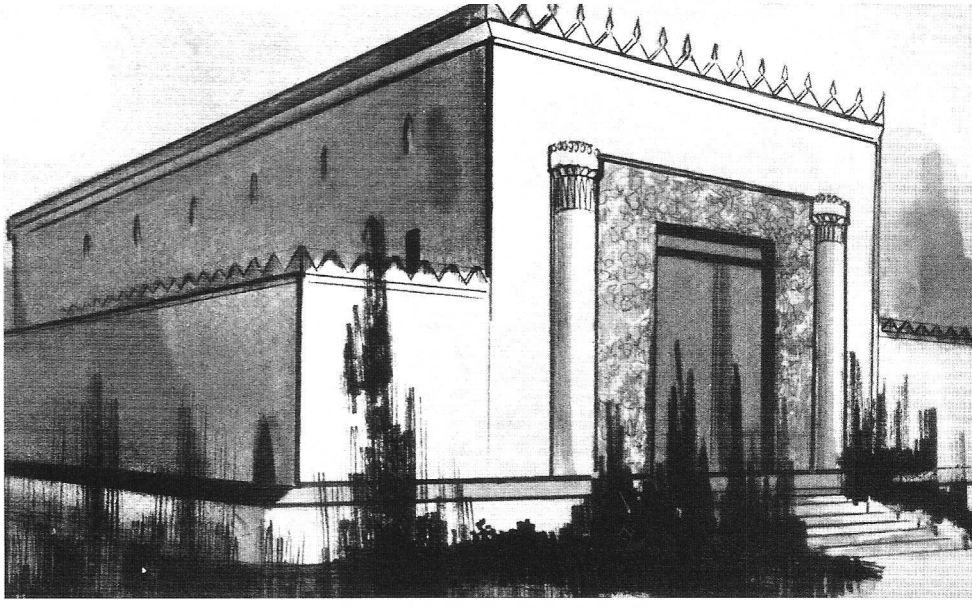
O palácio da filha de Faraó ficava fora da Cidade de Davi e acima (9.24, "subiu"), talvez entre Moriá e Sião, porém não *sobre* qualquer um destes montes, por causa da presença da Arca sagrada, com a qual sua residência era tida como incompatível (2Cr 8.11). Esta poderia estar associada a Ofel (q.v.), a "elevação" (lit. o "inchaço"), possivelmente ao nordeste da antiga Sião, onde a cordilheira vira em direção ao leste; pois o mesmo termo, Ofel, pode designar uma "colina" ou "projeção" similar em Samaria ("outeiro", ARA, 2Rs 5.24).

As Escrituras declaram que Salomão fez açudes para regar as árvores (Ec 2.6), que pode muito bem se referir a um "açude superior" próximo a Giom (cp. Is 7.3; 36.2; o açude velho de 22.11b?) e à construção do aqueduto das águas de Siloé (Is 8.6) para trazer água da fonte ao longo do lado oriental de Sião ao "açude inferior" (22.9). Este último pode ser identificado com o "açude do rei" (Ne 2.14), ou o açude de Sela (3.15), no extremo sul da cidade junto ao jardim do rei (2Rs 25.4), abaixo do mais recente Tanque de Siloé.

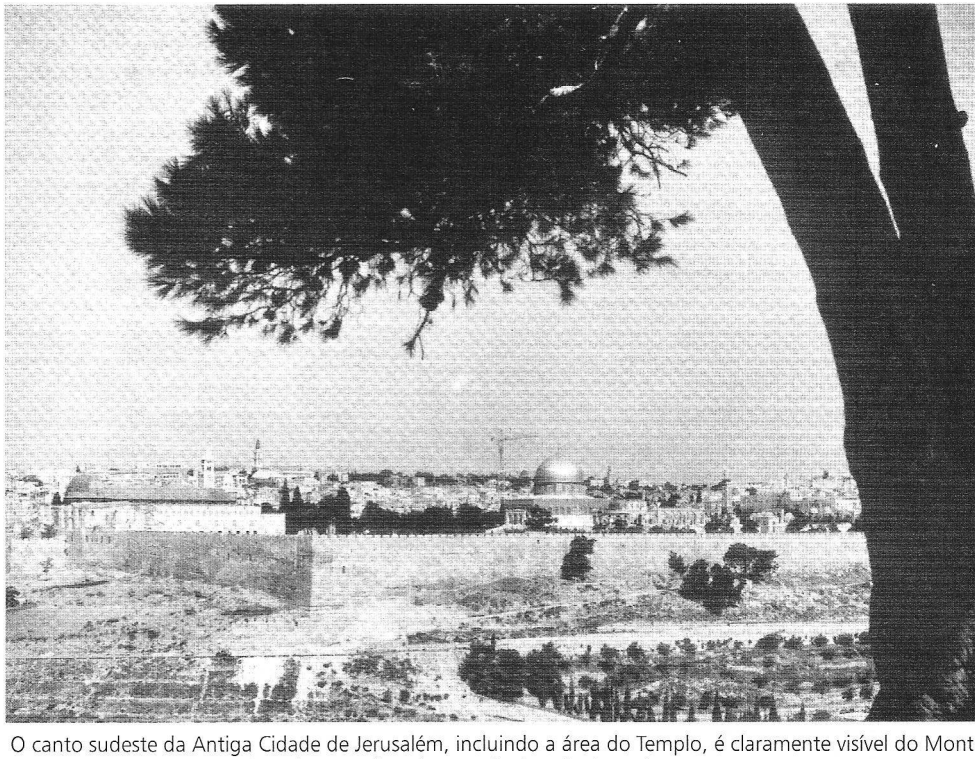
As evidências concernentes à colina mais alta, no sudoeste de Jerusalém, são escassas. Kathleen Kenyon não descobriu ocupação em suas encostas ao sudeste antes do 1º séc. cristão, assim sua porção ao sul não deve ter sido incluída dentro dos muros da cidade até os tempos do NT. Suas escavações na parte norte da colina, imediatamente ao sul da Igreja do Santo Sepulcro, descobriram uma pedreira, que deve ter permanecido fora de qualquer dos muros antigos, porém com um preenchimento inicial no 7º séc. a.C. (*Jerusalem*, págs. 152,153), sugerindo presença da cidade, pelo menos (e provavelmente antes?), naquela data ao sul. O testemunho de Jeremias 31.38-40 sugere que a inclusão da porção norte — que inclui o pico da colina sudoeste — em Jerusalém pode ter sido pré-exílica. No presente, a única evidência concreta está no fato de que as torres de Herodes do lado ocidental foram construídas sobre fortificações anteriores, apesar destas talvez não serem, é claro, mais antigas que o pós-exílico. Salomão, entretanto, ao construir outras cidades israelitas maiores, é dito ter trabalhado nos muros de Jerusalém (1Rs 9.15); e, dependendo do resultado de mais escavações, ele ou o próspero monarca do 8º séc., Uzias, (*veja* abaixo, C, 2) poderiam ter sido capazes de realizar tal expansão.

O resultado, então, é uma cidade em forma de um grande "L" invertido, se estendendo a oeste e sul do Moriá. O muro ao sul de seu braço ocidental ainda não foi determinado. O grande muro no extremo sul que atravessa o Vale Tiropeão e percorre a borda do Vale de Hinom, que foi primeiramente identificado por F. J. Bliss e E. C. Dickie em 1898 como o muro original de Salomão, é agora datado por Kenyon como somente dos tempos de Herodes Agripa I, 41-44 d.C. (ibid., págs. 155-161), e deve ser abandonado em favor de algo mais aproximado do atual muro sudoeste de Jerusalém. O muro norte do braço ocidental deve ter seguido a linha de defesa natural ao longo da borda sul do "vale da cruz" (*veja* acima, I, B), seguindo diretamente para o oeste a partir da área do Templo (Jos. *War*, V.iv.1).

Algum tempo após a finalização dos vários projetos de construção de Salomão, cerca de 945 a.C., ele foi visitado em Jerusalém pela rainha árabe de Sabá (1Rs 10.2), que estava maravilhada com suas realizações cívicas (vv. 4,5) assim como com sua sabedoria e bênçãos espirituais. O rei fez com que "houvesse prata como pedras e cedros em abundância como os sicômoros" em Jerusalém (v. 27). Todavia, nos seus últimos anos a fé de Salomão foi se obscurecendo à medida que ele foi seduzido pelas práticas idólatras de suas numerosas esposas (pagãs) estrangeiras (11.4-8). Ele construiu, por exemplo, "um santuário a Quemos, abominação de Moabe, sobre o monte fronteiro a Jerusalém" (v. 7). A tradição localiza este lugar no "Monte da Ofensa", atravessando o



Um modelo do Templo de Salomão.



O canto sudeste da Antiga Cidade de Jerusalém, incluindo a área do Templo, é claramente visível do Monte das Oliveiras olhando através do Vale de Cedrom. © *Lev*

Cedrom a partir do Tanque de Siloé e o extremo sul da colina sudeste, que é Sião. Como resultado, Yahweh o ameaçou com a perda do seu reino (v. 11); de fato, foi em uma das próprias saídas de Jerusalém que ele concedeu todo o norte e leste de Israel a Jeroboão, subseqüentemente o primeiro governador do Reino do Norte de Efraim (v. 29).

C. Reino dividido. Mesmo em sua condenação pela apostasia dos últimos dias de Salomão (cp. Ec 1.16,17; 2.9-11), Yahweh prometeu a continuação de, ao menos, uma tribo sob a dinastia davídica, "por amor de Davi, meu servo, e por amor de Jerusalém, que escolhi" (1Rs 11.13,32,36). Na verdade, ao grupo relacionado com Davi, "somente a tribo de Judá" (12.20), foi adicionada também a tribo de Benjamim (cp. v. 21) devido, sem dúvida, à localização de Benjamim, "na fronteira da qual Jerusalém estava situada" (KD, "Kings", pág. 179). O profeta Aías concedeu simbolicamente a Jeroboão dez das tribos, reservando duas para o filho de Salomão, Roboão (11.31; cp. 2Cr 11.3,23 sobre a associação de Benjamim com Judá, e 15.9; 34.6 sobre a associação de Simeão ao sul com Israel).

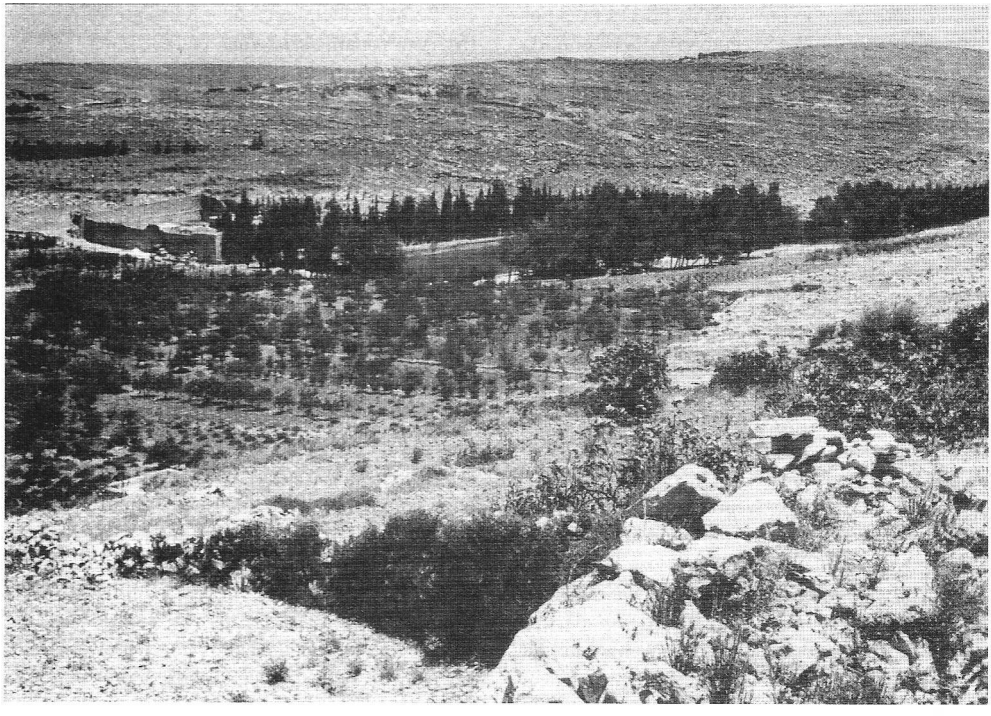
1. *Judá, até a revolta de Jeú, 841 a.C.* Após a morte de Salomão, em 930, e a recusa que o norte de Israel fez em Siquém de aceitar a monarquia de Roboão, este fugiu para Jerusalém e procurou reunir as tropas para subjugar Efraim (1Rs 12.18,21); porém Deus o proibiu. Roboão foi forçado a se contentar com medidas defensivas (2Cr 11.5-12). Imediatamente após sua própria ascensão no norte, Jeroboão proibiu peregrinações a Jerusalém por membros das dez tribos (1Rs 12.27,28), embora como resultado muitos dos levitas emigraram para o sul, fortalecendo a posição religiosa de Jerusalém. O apoio secular para Roboão no norte chegou ao fim em três anos (2Cr 11.14-17).

A divisão deixou Judá seriamente enfraquecida de um ponto de vista militar, tanto que em 926 Sisaque (Sesóstris I), primeiro faraó da vigésima segunda dinastia egípcia, foi capaz de atacar, quase que à vontade, todo Israel (12.2-4). Jerusalém escapou do saque em si, porém somente mediante o pagamento de um pesado tributo em tesouros (v. 9) combinado entre Sisaque e Roboão, presumidamente em Gibeom (Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, págs. 283, 287). Isto é confirmado pela omissão de Jerusalém na lista de cidades saqueadas, conforme inscrição no muro do templo de Sisaque em Carnaque. Os anos que se seguiram testemunharam um comparativo empobrecimento de Judá em oposição à riqueza de Israel e suas sucessivas capitais. Abias (913-910) agiu com fé e obteve uma notável vitória sobre Israel, porém somente quando estava quase subjugado (2Cr 13).

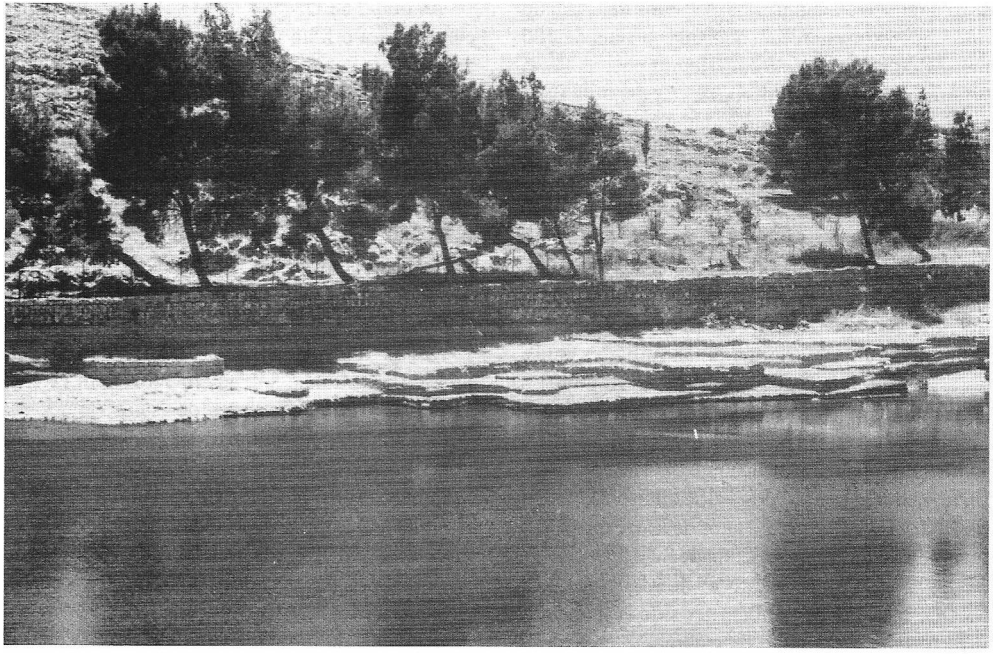
Todos os reis judeus deste período são citados como tendo sido enterrados "na Cidade de Davi" (2Cr 12.16; 14.1; 21.1,20), assim como haviam sido Davi e Salomão antes deles (1Rs 2.10; 11.43). Entretanto, na descrição do enterro de Asa, filho de Abias, em 869, as Escrituras afirmam que "sepultaram-no no sepulcro que mandara abrir para si na Cidade de Davi" (2Cr 16.14). Embora isso possa sugerir "não na tumba geral dos reis" (KD, "Chronicles", pág. 370), o fato de é dito que ele descansou "com seus pais" (1Rs 15.24), uma característica que não aparece nas sinopses dos reinos anteriores, mas que é encontrada daqui em diante sobre todo monarca até Ezequias, sugere que talvez Asa tenha sido o responsável pela construção da necrópole real de Jerusalém (*veja abaixo*, III, B, e J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, quadro de citações nas págs. 201-204).

Josafá (872-848) foi bem-sucedido em fortalecer as guarnições em Jerusalém (2Cr 17.2,13,19); e ele regularmente usou a cidade como um centro de reforma judicial (19.8), para assembléias em tempos de crise (20.4,5,18), e para a celebração de triunfos (vv. 27,28). Sob o seu filho, Jeorão, Jerusalém sofreu ataques dos filisteus e árabes, que tiveram sucesso em invadir a cidade e, até mesmo, pilhar o palácio real (21.16,17). É significativo que Jeorão seja destacado por ter levado Jerusalém à apostasia (vv. 11,13) devido, em grande medida, à sua esposa, Atalia, filha de Acabe e Jezabel do norte (v. 6). Ele morreu logo no início de 841 de uma doença incurável no intestino, após um reinado de apenas oito anos, (vv. 18,19). Estas coisas, mais o fato de toda a sua administração indigna, podem explicar seu enterro fora do sepulcro dos reis, apesar de ainda na Cidade de Davi (v. 20) e "com seus pais" (2Rs 8.24), i.e., outros da família real. Seu filho, Acazias, reinou durante apenas parte de um ano e, então, perdeu sua vida nas mãos de Jeú, na revolta que este fez no norte contra a dinastia de Acabe. Acazias foi trazido para Jerusalém e enterrado na tumba real (9.28).

2. *Até a queda de Samaria, 722 a.C.* A revolta de Jeú em 841 interrompeu o curso de ambos os reinos hebreus. No sul levou a uma usurpação de seis anos por Atalia, a rainha mãe de Acazias. O rei menino, Joás, foi restaurado ao trono com a idade de sete anos pelo sumo sacerdote



Os açudes de Salomão. Existem três açudes, dos quais o açude superior é visível na foto acima. O açude do meio na foto abaixo. © *Lev*



Joiada. Este último convocou os líderes fiéis por todo Judá (2Cr 23.2) e executou Atalia na entrada dos cavalos do palácio (v. 15), que não deve ser confundida com a Porta dos Cavalos que era uma das principais entradas para a cidade (*veja* abaixo, III, A). Tanto no norte como no sul isto possibilitou um período de domínio sírio. Hazael de Damasco avançou até Gate no sudoeste, e somente um tributo, conseguido mediante o esvaziamento do Templo de Jerusalém e do palácio real de seu ouro e seus tesouros, foi capaz de salvar a cidade em si (2Rs 12.18,19). Isto foi particularmente desencorajador, pois Joás havia sido distinguido por sua preocupação pelo reparo do Templo, agora em deterioração (v. 5). Finalmente, em 813, seu vigésimo terceiro ano, ele e seu conselheiro o sumo sacerdote Joiada, superaram a inércia e a ineficiência sacerdotal por meio de uma campanha especial e uma caixa de ofertas, de modo que um considerável progresso foi alcançado (vv. 11,12,14). Foi a própria infidelidade posterior de Joás, incluindo até mesmo o martírio de Zacarias, filho de Joiada, que o havia repreendido, que levou Yahweh a entregar Jerusalém a um exército sírio claramente inferior (2Cr 24.23,24). O mérito do regente de Joás, Joiada, é indicado por ter sido este sepultado na Cidade de Davi entre os reis (v. 16); porém, como no caso de seu avô, Jeorão, Joás morreu em desgraça e foi enterrado fora do sepulcro dos reis, porém dentro da Cidade de Davi (v. 25).

Seu filho, Amazias, que subiu ao trono em 796, sofreu tal derrota diante dos exércitos de Israel do norte que Jerusalém foi saqueada, e mais de 180 metros do muro norte foram demolidos, da Porta de Efraim até a Porta (noroeste) da Esquina (2Rs 14.13,14). Thiele data este acontecimento precisamente em 790 a.C., o tempo da elevação de Uzias à co-regência (*Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 1 ed., págs. 70-72; contraste com sua data anterior menos provável na 2 ed., pág. 83).

Uzias, o filho, realizou uma reconstrução maior, que incluiu a devastada Porta da Esquina e a Porta do vale; *veja* abaixo, III, A (2Cr 26.9). Ele construiu catapultas e outras máquinas militares para a defesa das muralhas de Jerusalém. "Divulgou-se a sua fama até muito longe, porque foi maravilhosamente ajudado" (v. 15). As escavações de Kenyon indicaram uma reconstrução razoavelmente completa, naquele tempo, dos velhos muros jebuseus de 1800 a.C., após uns mil anos de uso, e um pouco mais abaixo da ladeira oriental de Sião (*Jerusalem*, pág. 67; cp. o muro "de fora" de Manassés, 2Cr 33.14). Uzias pode também ter sido responsável pela fortaleza e palácio recentemente escavados em Ramat Rahel, cerca de 4,8 km ao sul de Sião (M. Avi-Yonah, *Jerusalem*, pág. 38).

Ele e seu filho co-regente, Jotão (751-736), parecem ter sido responsáveis pelo nivelamento da área "estreita" da extensão salomônica de Jerusalém entre Sião e Moriá (27.3; cp. II B. 2 *acima*, e OFEL), por erguer um muro de modo a incluir muito da ladeira desta parte oriental da cordilheira, assim como já estava incluída juntamente com o Monte Sião ao sul (cp. ÂNGULO). Em função da eventual morte de Uzias por lepra, 739 a.C., seu enterro, apesar de ser na Cidade de Davi (2Rs 15.7), é especificado como "no campo do sepulcro que era dos reis" (2Cr 26.23), ou seja, "não no sepulcro deles... para que seu corpo não desonrasse os reis, mas somente nos arredores das tumbas reais" (KD, "Chronicles", pág. 430). Que ele foi enterrado "... com seus pais" (2Rs 15.7) pode então indicar o sepulcro menos nobre de seu avô, Joás, e talvez de Jeorão também; *veja* acima. J. Simons, no entanto, sugere: "não em um dos túmulos rochosos monumentais abaixo, mas no 'campo' acima" (*Jerusalem in the Old Testament*, pág. 205). Isto, por sua vez, pode explicar a subseqüente remoção de seus restos para outro lugar. Em 1931, E. L. Sukenik descobriu em um Museu no Monte das Oliveiras um tablete de pedra calcária, com pouco mais de 30cm^2, datando de cerca do nascimento de Cristo, e escrito em quatro linhas de aramaico: "Para cá foram trazidos os ossos de Uzias, rei de Judá. Não deve ser aberto".

As obras de Uzias e Jotão se mostraram suficientes para o filho deste último, Acaz, resistir a um cerco de Peca e Rezim, de Samaria e Damasco, em 734 a.C. (2Rs 16.5; Is 7.1,2).Tanto os sírios como os efraimitas conseguiram levar milhares de cativos judeus (2Cr 28.5,8; cp. vv. 9-15 sobre o retorno de 200.000 de Samaria). Os filisteus e os edomitas fizeram o mesmo em suas respectivas fronteiras (vv. 17,18), o que pode esclarecer as profecias de Obadias e Joel neste tempo (cp. Ob 11,19,20; Jl 3.4,19; cp. E. J. Young, *An Introduction to the Old Testament*, ed. rev. [1960], págs. 277,272), e a proclamação deste último de um jejum e assembléia solene em Jerusalém (2.15). Contrário às admoestações de Isaías (Is 7.4-9), Acaz abandonou a fé em Deus, se submeteu ao poder crescente dos assírios e apelou a eles por livramento (2Rs 16.7-9; 2Cr 28.16), embora isto tenha levado à queda do Reino do Norte, doze anos mais tarde, em 722, e às grandes opressões de Judá pelos assírios nas décadas seguintes.

Acaz (743-728) foi um dos monarcas mais indesejáveis de Judá. Ele "ajuntou... os utensílios

da Casa de Deus, fê-los em pedaços e fechou as portas da Casa do Senhor; e fez para si altares em todos os cantos de Jerusalém" (2Cr 28.24). Ele é o primeiro a ser mencionado praticando idolatria no Vale de Hinom (v. 3), chegando ao ponto de oferecer sacrifícios de crianças. Entre os profetas do 8º séc. Isaías e Miquéias foram os que particularmente falaram com franqueza em sua condenação dos pecados da Jerusalém contemporânea (cp. Is 3.8; 10.10,11; Mq 1.5; 3.10; cp. também Am 2.4,5 para o norte). Acaz perdeu seu trono em 728 a.C., após um reinado de dezesseis anos (2Rs 16.2; cp. 17.1; 18.1) e morreu dois anos depois (Is 14.28; cp. v. 29 e J. B. Payne, BS, CXXVI [1969], págs. 41,42). Por sua fraqueza e iniqüidade ele foi excluído dos sepulcros dos reis, apesar de ter sido sepultado em Jerusalém (2Cr 28.27) na Cidade de Davi (2Rs 16.20).

No ano seguinte, 725, (que parece ter sido constituído o primeiro ano oficial de seu filho, Ezequias, 2Cr 29.3), este último instituiu uma série de reformas em Jerusalém: reabrindo o Templo (v. 3); queimando os objetos pagãos que foram achados em seus pátios, sobre a borda do Vale do Cedrom para o leste (v. 16; cp. 30.14); e enviando de Dã até Berseba, incluindo as tribos do norte, proclamações para a observância da Páscoa (30.1,5-9). Alguns dos efraimitas zombaram, mas outros realmente vieram (vv. 10,11,26), pois os assírios já haviam começado seu ataque final a Samaria e, talvez até mesmo encorajaram tais retiradas da autoridade de Israel do norte (cp. BS, op. cit., pág. 44).

3. *Até a queda de Jerusalém, 586 a.C.* Ezequias fortaleceu os muros de Jerusalém em face do perigo assírio (2Cr 32.5; cp. Is 22.10). Ele obstruiu as fontes de água locais (2Cr 32.3,4) e construiu seu famoso túnel, *veja* abaixo, III, B. Parece que ele também avançou a linha de fortificações de Jerusalém para o sul com "outro muro" (v. 5b), de modo a incluir o "jardim do rei" (?) e o Tanque de Siloé (q.v.) ("Açude de Selá" Ne 3.15); cp. a menção de Isaías do "reservatório entre os dois muros" (Is 22.11). De fato, todo o ministério deste maior dos profetas, Isaías, se concentrou em Sião (cp. 2.1; 40.2; 62.1), embora sejam os caps. 13-66 de seu livro que datam do reinado de Ezequias (14.28; 20.1; 36.1; cp. 1.1). Ele pregou a justiça e a santidade (e.g., 28.14,15; 29.13; cap. 57) e condenou a dependência de Ezequias de uma aliança egípcia ou de seus próprios projetos de construção, na vã esperança do rei de resistir à Assíria (20.5,6; 22.11,12; 30.1-5).

Nos dias de Acaz, logo após 734, Isaías predisse um ataque assírio, avançando contra Jerusalém de Betel e Ai (Aiate), ao norte, abaixo de Nobe, da qual os assírios agitariam "o punho ao monte da filha de Sião, o outeiro de Jerusalém" (10.28-32; cp. Mq 1.9). Nobe provavelmente identifica a cordilheira que foi posteriormente chamada de Monte Escopo, ao nordeste da cidade, uma extensão norte do Oliveiras (NIC, OT, "Isaiah", I, 375). Sargão II da Assíria fez campanha no Ocidente em 720, quando ele derrotou os egípcios em Ráfia na sua fronteira e, novamente, em 711, quando ele destruiu Asdode na planície dos filisteus. Porque em seus anais sobre este último evento Sargão fala em "punir Judá", a passagem de Isaías 8 pode ser descritiva da rota do ataque de 711 (G. A. Barton, *Archaeology and the Bible*, pág. 469). Contudo, pode estar se referindo a 701 a.C., quando apesar de o exército principal do sucessor de Sargão, Senaqueribe, se movimentar contra Jerusalém de Laquis, no sudoeste (cp. Mq 1.10-15), "outra unidade assíria" pode ter "marchado contra Jerusalém através da província de Samaria" (Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, pág. 339).

Apesar de Ezequias ter sido forçado a fazer a paz com Senaqueribe logo após o avanço deste último nas áreas remotas de Judá e, embora ele tenha entregue um rico tributo despindo o Templo de Jerusalém e o palácio de seus tesouros (2Rs 18.13-16), os assírios traiçoeiramente violaram a confiança de Ezequias (cp. Is 33.7,8; 36.2a), talvez na esperança de mais despojos de Jerusalém em si. Tendo colocado a cidade sob cerco, o comandante assírio ou Rabsaqué permaneceu junto ao velho aqueduto e açude superior de Salomão em Cedrom (v. 2), e ridicularizou e blasfemou do Deus do qual a Assíria inconscientemente era agente até este ponto (Is 10.5-7; 36.17,20; cp. 37.10,12). O discurso de Rabsaqué apresenta um testemunho indireto sobre a eficácia das reformas anteriores de Ezequias em relação a um santuário centralizado e purificado, pois ele acusou o rei de se opor a Yahweh, "cujos altos e altares Ezequias removeu, dizendo a Judá e a Jerusalém: Perante este altar adorareis em Jerusalém" (2Rs 18.22; cp. Is 36.7). Em arrependimento sincero de seu militarismo Ezequias, então, se voltou para Yahweh e seu servo Isaías (Is 37.2-7). Como resultado, o profeta proclamou sem temor a inviolabilidade de Sião, que "a virgem, filha de Sião", zombaria dos assírios (v. 22), que Deus iria defender Jerusalém "para a livrar, por amor de mim e por amor do meu servo Davi" (v. 35; cp. v. 33, ou 31.4,5,8,9). Logo depois, os exércitos assírios se retiraram da capital



Curso do túnel de Ezequias (corte transversal da colina sobre o túnel removido) partindo da assim chamada Fonte da Virgem acima (também chamada de Giom e En-Rogel) para o Tanque de Siloé, abaixo. © *M.P.S.*

por causa do rumor de um avanço egípcio vindo do sudoeste (37.8,9) e, apesar dos mensageiros de Senaqueribe terem continuado a trazer cartas ameaçadoras contra a cidade (vv. 10-14), o Senhor livrou Judá miraculosamente, ferindo 185.000 dos inimigos em uma noite, de modo que Senaqueribe recuou, para nunca mais retornar (vv. 36-38; 31.8; cp. 2Cr 32.23).

É significativo, entretanto, que o contemporâneo de Isaías, Miquéias, proclamou uma destrutibilidade oposta para Sião, por causa do pecado (Mq 3.10-12). A punição simplesmente foi aliviada mediante o arrependimento do rei (Jr 26.19), e Isaías também pôde falar de uma destruição postergada, porém ainda inevitável (Is 39.5-8). Mesmo naquele tempo era um "remanescente" que escapou dos saques e das deportações de Senaqueribe (37.32; cp. 36.1), e muito do período seguinte do ministério de Isaías foi dedicado a confortar Jerusalém, que havia recebido em dobro das mãos de Yahweh (por meio de Senaqueribe) por todos os seus pecados (40.2; 51.17; cp. J. B. Payne, WTJ, págs. 29, 30 [1967-1968]).

O enterro de Ezequias ocorreu "na subida para os sepulcros dos filhos de Davi" (2Cr 32.33). Isto não implica necessariamente em um túmulo fora dos sepulcros reais. מעלה "subida", pode significar "localidade alta", assim "o sepultaram na parte mais alta dos túmulos dos filhos de Davi", talvez "devido à falta de espaço nos sepulcros hereditários dos reis" (ICC, "Chronicles", págs. 493, 494); *veja* abaixo, III, B. Durante o 8º séc. precedente, o avô de Ezequias, Jotão (2Rs 15.38), e seu trisavô, Amazias (14.20; 2Cr 25.28), foram enterrados na necrópole real, e Ezequias foi, aparentemente o último monarca a ser sepultado assim.

O sucessor mais fraco de Ezequias, Manassés, se submeteu novamente à Assíria e perdeu a independência que seu pai havia conseguido a tanto custo (cp. 2Cr 33.11), apesar de ele ter reconstruído os muros da antiga Sião (v. 14). K. Kenyon relata, de fato, não menos que seis reconstruções do muro sudeste durante o último século e meio do Reino do Sul (Judá). Nenhum destes foi construído sobre o leito de rocha, como o muro jebuseu anterior, o que pode explicar alguns dos colapsos, mesmo desassociados de ataques hostis (cp. Kenyon, *Jerusalem*, págs. 66-68).

As ruínas de umas poucas casas pequenas do 7º séc. também foram recuperadas do topo da ladeira oriental de Sião, as mais antigas plantas de construção conhecidas de Jerusalém (pp. 82-84). Suas contribuições para o conhecimento cultural, entretanto, são decepcionantes. As casas ali devem ter pertencido às classes mais baixas: de formatos irregulares, com paredes mal construídas de pedra bruta cobertas com reboco de barro. Abundantes fragmentos de cerâmica, incluindo um vários estatuetas da deusa da fertilidade e de animais, talvez usadas na adoração apóstata também. Os mais significantes são quarenta e um pesos de pedra, em formato de disco, com tamanhos variados de até vinte e quatro siclos (384g), cuidadosamente polidos e marcados com seus valores.

O reinado de Manassés marcou, de fato, o ponto mais baixo da prática religiosa em Jerusalém desde o tempo dos jebuseus; e de um ponto de vista teológico os pecados deste rei tornaram inevitável a destruição de Jerusalém (2Rs 21.13; cp. 23.26; 24.3).Tanto ele como seu filho e sucessor de vida breve, Amom (642-640), mantiveram os santuários idólatras de Salomão que ainda existiam no Monte da Ofensa (Monte da Destruição, ARA; Monte Masite, ARC; 23.13). "Nos dois átrios da Casa do Senhor" (2Rs 21.3) ele praticou a adoração astral, que havia sido uma tentação mesmo nos tempos mosaicos (Dt 4.19; 17.3), mas que agora revivia, talvez como um suplemento ao domínio assírio. Ele reconstruiu os altos que seu pai Ezequias havia destruído (2Rs 21.3), derramou sangue inocente "até encher Jerusalém de um ao outro extremo" (v. 16), e ainda retornou às práticas dos cananitas que o Senhor havia expulsado de diante dos filhos de Israel (2Cr 33.2), incluindo o sacrifício de crianças no Vale de Hinom (v. 6). "Manassés fez errar a Judá e os moradores de Jerusalém, de maneira que fizeram pior do que as nações que o Senhor tinha destruído de diante dos filhos de Israel" (v. 9).

Mais tarde em seu reinado, Manassés foi convocado à Babilônia pelo monarca assírio Assurbanipal, talvez em 648 a.C. após uma importante rebelião naquela cidade ter sido sufocada. Temendo por sua vida, Manassés se voltou para Yahweh e foi libertado (vv. 12,13). Embora ele tenha removido "todos os altares que edificara no Monte da Casa do Senhor e em Jerusalém, e os lançou fora da cidade" (v. 15), ele foi incapaz, naquela altura dos acontecimentos de desfazer uma vida inteira de corrupção ou de impedir o povo de visitar continuamente os lugares altos (v. 17).

Em algum ponto durante seu longo reinado de cinqüenta e cinco anos, o sepulcro original dos reis parece ter sido locrado ou ao menos abandonado, talvez por estar cheio. Como resultado, os sepultamentos reais do tempo de Manassés em diante até o fim do Reino do Sul foram realizados no "jardim de Uzá" (2Rs 21.18,26; cp. 23.30 com 2Cr 35.24).

A localização é indefinida, exceto que fazia parte dos jardins do palácio de Manassés.

Logo após o assassinato de Amom, em 640, Josias subiu ao trono de Judá com a idade de oito anos. Doze anos depois, em 628, a Assíria foi invadida pelos citas; e Josias assumiu o controle total em Jerusalém, expandindo sua nação politicamente até Naftali no norte da Galiléia (2Cr 34.6) e a purificando religiosamente de toda forma de idolatria, especialmente sua capital (vv. 3,4). Ainda, os profetas Sofonias e Jeremias (caps. 1-10) pintam um triste retrato da complacência e das superstições até então constantes de Jerusalém neste período (cp. Sf 1.4,12; Jr 1.15,16; 4.14; 7.17,18).

Com a descoberta do livro da lei mosaica, em 622 a.C., veio a grande reforma de Josias. Ele "destituiu os sacerdotes... ao redor de Jerusalém" (2Rs 23.5; cp. v. 13) e eliminou os lugares altos e santuários locais, mesmo quando dirigidos ao nome de Yahweh, de modo que a trazer os sacerdotes ao templo central e único autorizado (v. 8; cp. Dt 12.4-14). A Páscoa em Sião, em 622, provou assim ser a maior observada em Israel desde os dias dos juízes (2Rs 23.22,23; cp. 2Cr 35.18). Muitos dos sacerdotes locais, entretanto, recusaram transferir-se para o serviço do altar em Jerusalém (2Rs 23.9).

Três áreas específicas de Jerusalém são mencionadas pela primeira vez neste período. תפת "Tofete" (q.v.), localizada no Vale de Hinom próxima à Porta do Oleiro (Jr 19.2,6,14). O nome significa "fogueira" (cp. Is 30.33, uma תפתה, "fogueira", "com fogo e lenha em abundância"), pois foi aqui, nos "altos" no vale, que em reinados anteriores crianças foram queimadas como sacrifício (Jr 7.31). Porém Josias profanou Tofete convertendo-a no depósito de lixo da cidade (2Rs 23.10), de modo que o Vale de Hinom (Geena, NT) e suas fogueiras constantes se tornaram uma designação para o próprio inferno (Mc 9.47,48). Dentro da cidade, as Escrituras falam da המשנה de Josias, a "cidade baixa" (2Rs 22.14; Sf 1.10; "segunda parte", ARC), provavelmente indicando a porção norte e oeste da cidade (ICC, "Kings", pág. 526); cp. a divisão posterior de Neemias da administração da cidade em duas metades do פלך, *distrito* (KB, pág. 763) de Jerusalém (Ne 3.9,12). Em Moriá, no canto noroeste do Templo, foi construída a Torre de Hananel (Jr 31.38; Ne 3.1; Zc 14.10).

Após a morte de Josias, em 609, Jerusalém sofreu sob seus últimos quatro e incompetentes reis davidícos. Jeoaquim (608-598), por exemplo, praticou a injustiça e a escravidão de seu povo para erguer um palácio extravagante (Jr 22.13-15; cp. 2Rs 24.4), que estava condenado à destruição dentro de alguns anos, e do qual nenhuma pedra pode ainda ser identificada em Jerusalém. Em 605 a.C. Jeoaquim foi forçado a se submeter a Nabucodorosor II da Babilônia, que saqueou os tesouros do Templo e levou cativos alguns prisioneiros importantes (2Cr 36.7; Dn 1.1-4), um fato validado pelo aparecimento recente das próprias crônicas contemporâneas do rei de suas campanhas no oeste (D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings* [1956]). Uma rebelião subseqüente resultou em um breve cerco babilônico de Jerusalém, em 597. A cidade se rendeu em 16 de Março, com o resultado de mais saques e da deportação do rei judeu, recentemente estabelecido, com mais de 10.000 cativos (2Rs 24.10-16).

Imediatamente após este evento (cp. Jr 29.2), o profeta Jeremias tentou encorajar seu povo com a predição de uma futura restauração, no decorrer da qual ele descreveu um esboço simples da cidade de Jerusalém:

> esta cidade será reedificada para o Senhor, desde a Torre de Hananel até à Porta da Esquina. O cordel de medir estender-se-á para diante, até ao outeiro de Garebe, e virar-se-á para Goa. Todo o vale dos cadáveres e da cinza e todos os campos até ao ribeiro Cedrom, até à esquina da Porta dos Cavalos para o oriente, serão consagrados ao Senhor (31.38-40).

Visto que a Torre de Hananel ficava na extremidade noroeste do Templo e a Porta dos Cavalos ao sudeste (*veja* abaixo, III, A), o profeta deve ter feito um circuito anti-horário do que poderia ser uma comunidade consagrada algum dia, omitindo a área do Templo no noroeste da cidade como solo já sagrado. A questão geográfica que surge é se Jeremias estava visualizando uma expansão futura ou simplesmente descrevendo a cidade pré-exílica, como existia em 597 a.C., ou seja, se o Monte Garebe (se este é realmente a colina sudoeste de Jerusalém; *veja acima*, I, B) estava, como ainda permanece, dentro dos muros existentes ou não. O primeiro parece ser mais provável, "não o aumento de Jerusalém, mas sua completa santificação" (Laetsch, *Bible Commentary*, "Jeremiah", pág. 259), especialmente visto que a Porta da Esquina já existia desde pelo menos 800 a.C. (2Rs 14.13; 2Cr 26.9; cp. J. Simons, *Jerusalem in the OT*, 231); *veja* acima, B, 2.

Uma revolta final e desesperada sob o último rei de Judá, Zedequias, terminou em um cerco de



Escada no lado oriental da área do Templo em Jerusalém. © *Lev*

dois anos e meio a Jerusalém, de janeiro de 588 a julho de 586 (2Rs 25.1-3). Um mês depois, o comandante babilônio queimou o Templo, os palácios e as casas de Jerusalém, e destruiu os muros que a cercavam (vv. 8-11). Nenhum remanescente significativo da cidade pré-exílica sobrevive até o presente.

D. Restauração. Como indicado acima, os mesmos profetas que predisseram a queda de Jerusalém freqüentemente foram os mesmos que anteciparam sua restauração (cp. Is 39.7; mas também 52.2,11,12; Mq 3.12; *também* 7.11). Em 587 a.C. apenas um ano antes da catástrofe final, Jeremias foi até mesmo instruído por Deus a adquirir propriedade na vizinha Anatote, como um testemunho concreto da reocupação vindoura (Jr 32.1,9,43,44).

1. *Exílio, até 538 a.C.* Todavia, desde o incêndio do Templo, que começou em 14 de agosto de 586 (2Rs 25.8,9; E. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 2 ed., pág. 169), Jerusalém ficou desolada. Jeremias, que escolheu ficar em Judá (Jr 40.4-6), permaneceu em Mispa com o governador judeu Gedalias; e ele não teve mais nenhum contato aparente com a ex-capital, exceto por meio de alusão a seus pecados anteriores e a ira punitiva de Deus (42.18; 44.9,13). Foi provavelmente ele que, neste período, compôs as comoventes Lamentações, com sua descrição da queima, das mortes e da destruição incurável de Jerusalém (e.g., Lm 2.3-5,13), devido, no entanto aos seus "pecados" (1.8; 4.13). A cidade é personificada como alguém que "se lembra... de todas as suas mais estimadas coisas, que tivera dos tempos antigos" (1.7) e exclama: "Não vos comove isto, a todos vós que passais pelo caminho?" (v. 12).

Na Festa dos Tabernáculos, em setembro/outubro de 586, grandes grupos de peregrinos vieram de Israel do norte, tendo "a barba rapada, as vestes rasgadas e o corpo retalhado" (Jr 41.1,5), contudo "trazendo consigo ofertas de manjares e incenso, para levarem à Casa do Senhor" (cujo local "ainda mantinha sua santidade mesmo após ter sido destruído") (*Anchor Bible*, "Jeremiah" pág. 254). Foi nesta ocasião que Gedalias foi assassinado (41.2,3), e a última esperança de Judá extinguida (cp. 52.30 sobre uma quarta e última deportação de 745 pessoas, em 582 a.C., que pode ter acontecido). Jeremias, no Egito, falou de Jerusalém e das cidades de Judá como arruinadas e desoladas, "e ninguém habita nelas" (44.2; cp. v. 6). Embora seja possível que o remanescente desorganizado, o qual foi espalhado pelos campos (cp. 2Rs 25.12,22) possa ter continuado alguma espécie de ritual no Monte Moriá, a cidade em si estava em ruínas. As teorias críticas de C. C. Torrey, que negam qualquer exílio real, foram desacreditadas pelo testemunho arqueológico convincente do completo despovoamento de Judá e da transferência do centro da vida judaica para a Babilônia (cp. W. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, págs. 246, 247).

Entre os exilados de todas as quatro deportações, 605, 597, 586 e 582 a.C., Jerusalém permaneceu o centro de sua devoção, primeiro em tristeza (Sl 137.1), mas a seguir em esperança de restauração (e.g., Ez 34.13; 36.38). Eles estavam determinados a não se esquecer de Jerusalém (Sl 137.5). O costume de fazer as orações com o rasto voltado para a cidade santa (1Rs 8.30,35) foi mantido regularmente três vezes ao dia (Dn 6.10), e a todo custo. Jeremias havia limitado o tempo do cativeiro e das desolações de Jerusalém a setenta anos (Jr 25.11,12; 29.10; cp. Dn 9.2), provavelmente a partir da data de 605 (Jr 25.1) e, à medida que este tempo se aproximava, Ezequiel, em particular, deu instruções e modelos detalhados para uma reconstrução do Templo de Jerusalém por seus contemporâneos exilados (cp. Ez 43.10,11). Quando a Babilônia finalmente caiu perante o exército medo-persa, em outubro de 539, Daniel intercedeu com fervor: "aparte-se a tua ira e o teu furor da tua cidade de Jerusalém, do teu santo monte" (Dn 9.16), e lhe foi assegurado um decreto "para restaurar e para edificar Jerusalém" (v. 25). De fato, os decretos persas para a *reconstrução da cidade* não foram emitidos até o século seguinte, sob Artaxerxes I. Porém em 538 o primeiro ano oficial de Ciro como rei da Babilônia, foi dada permissão aos judeus para retornarem e *reconstruírem a Casa* (Templo) de Deus que estava em Jerusalém (2Cr 36.23; Ed 1.2; cp. a profecia de Isaías sobre Ciro, que falava da reconstrução de Jerusalém, mas com ênfase sobre o Templo, Is 44.28).

2. *Persa, até 332 a.C.* O decreto de Ciro de 538 a.C., que autorizou os judeus a subirem para Jerusalém de seu exílio babilônico e restabelecer os serviços do Templo (Ed 1.2-4; cp. 6.2-5), ocorreu porque Yahweh tocou o coração do rei persa (v. 1). Mesmo em seu estilo religioso ele não deixa de ter paralelo entre outras concessões contemporâneas de liberdade que ele outorgou a fim de obter a simpatia de antigos súditos babilônicos em relação à sua própria administração (cp. FLAP, págs. 229, 230). Ciro até mesmo ordenou o

retorno dos utensílios do Templo para Jerusalém, os quais foram saqueados por Nabucodonosor (Ed 1.7,11; 5.14,15; 6.5). Isto foi seguido, em 637, pelo retorno dos judeus sob Sesbazar, provavelmente o Senazar de 1 Crônicas 3.18 e, conseqüentemente, um príncipe judeu, um dos sete filhos de Joaquim (Ed 1.8,11; 5.14; cp. IDB, IV, págs. 325, 326), e pela nova consagração do altar sob seu sobrinho, Zorobabel, que se associara a ele como governador (2.2; 3.1,2). Então, na primavera de 536, o povo se reuniu em Jerusalém (3.8; cp. v. 1) e iniciou a reconstrução do Templo, sob Sesbazar e Zorobabel (3.8; 5.16), mediante o lançamento oficial dos alicerces acompanhado por trombetas, cantos e ações de graça (3.8-11; cp. 2.69; cp. CRONOLOGIA, AT, XII).

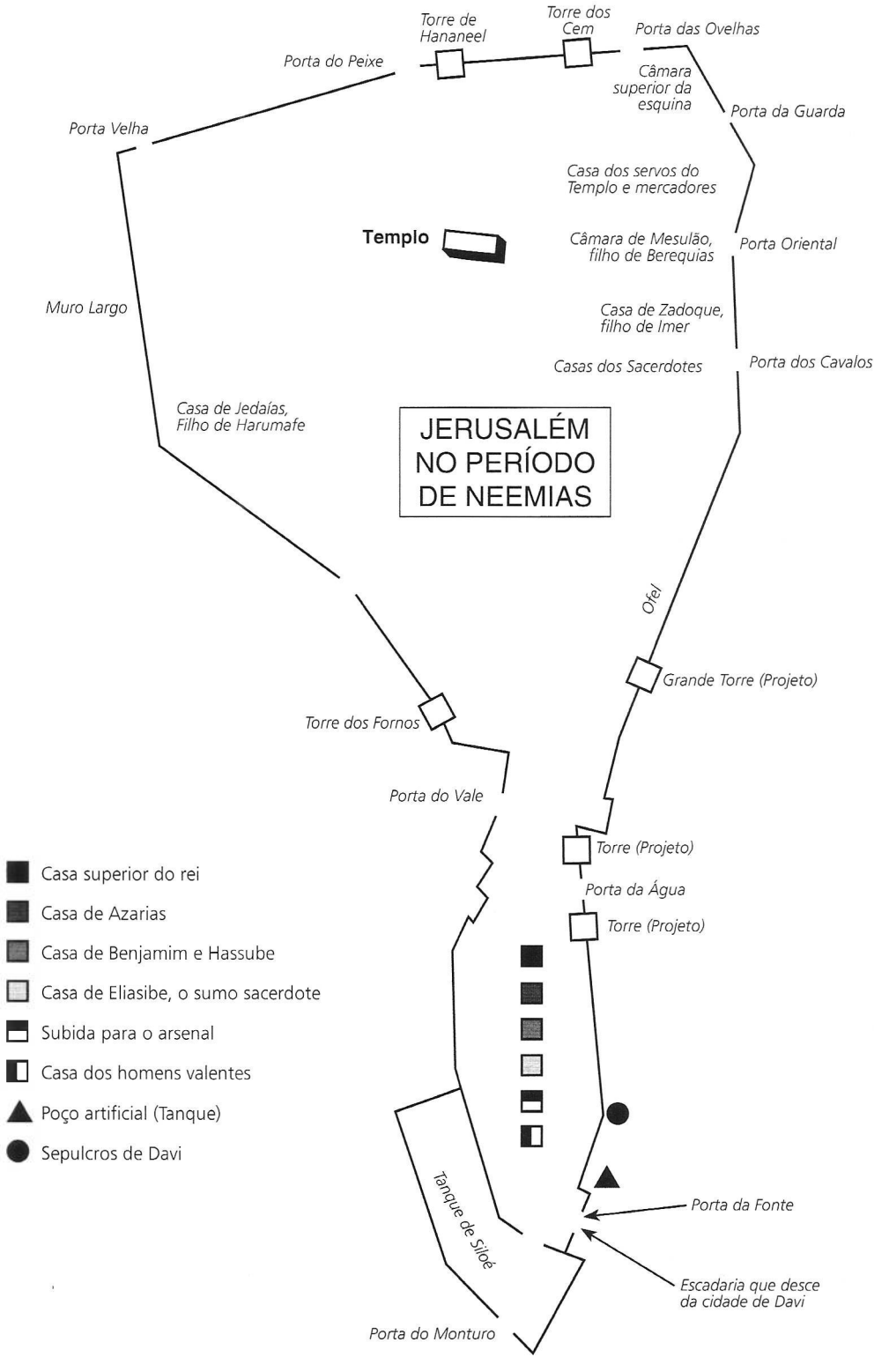
A oposição samaritana, entretanto, impediu um progresso maior na construção do segundo Templo até 520 a.C., dezesseis anos depois (4.4,5,24). Os ex-cativos não tinham falta de potencial, uma vez que contavam cerca de 50.000 (2.64-67), porém, a maioria deles se estabeleceu em suas respectivas cidades e vilas e não em Jerusalém (vv. 1,70; cp. vv. 21-28), se tornando cada vez mais preocupados com seu próprio bem-estar individual, ao passo que a casa do Senhor encontrava-se abandonada (Ag 1.2-4). Deus, então, enviou uma série de catástrofes naturais que resultaram no empobrecimento de toda a comunidade (Ag 1.6,9-11; 2.16,17; Zc 8.10).

No último verão de 520 a.C., Deus sacudiu os líderes judeus e o povo de sua letargia mediante pregação dos profetas Ageu e Zacarias (Ed 5.1; cp. Ag 1.7,8; Zc 1.16; 4.7-9). Ele reiterou seu próprio cuidado eterno para com Jerusalém (Zc 1.17; 2.4,12; 3.2; 8.3,15), e a construção foi retomada. O sátrapa persa, Tatenai, ficou inicialmente desconfiado, porém uma averiguação enviada ao novo rei, Dario I, não somente confirmou o decreto original de Ciro (Ed 6.2), mas também concedeu apoio imperial para o Templo de Jerusalém, onde "Deus... fez habitar ali o seu nome" (v. 12). Este foi finalmente concluído no princípio de 515 dedicado com alegria e o serviço mosaico regular foi restabelecido (vv. 14-18).

Nenhum resquício do Templo de Zorobabel sobreviveu, nem mesmo uma descrição existe. Somente dados negativos estão disponíveis: de que este falhou grandemente em atingir as especificações que Ezequiel havia disposto para o santuário pós-exílico, como declarado acima; cp. o desapontamento demonstrado por alguns de seus contemporâneos ao compará-lo com o primeiro Templo (Ed 3.12). Jerusalém permaneceu indefesa e grandemente desabitada, exceto pelos líderes da comunidade (Ed 6.9; Ne 11.1; cp. Zc 7.3). No entanto, havia fatores envolvidos em Jerusalém e seu novo santuário que eram maiores que a mera população ou prata e ouro, pois os profetas pós-exílicos falaram da vinda do Messias a este Segundo Templo (Zc 9.9; 11.12,13; Ml 3.1). Assim, o nome da cidade, Jerusalém, "fundamento da paz", assumiu um novo e mais profundo significado como o lugar no qual Deus iria realizar sua paz (Ag 2.9; Hb 7.2; cp. Mt 11.28; Jo 14.27).

As condições em Jerusalém no fim do 6º séc. e início do 5º podem apenas ser supostas a partir das Escrituras. Em 518 a.C. o profeta Zacarias registrou a vinda de uma delegação de Betel para indagar aos sacerdotes e profetas no Templo sobre uma questão cerimonial, o que indica a posição da capital como um centro para orientação religiosa (Zc 7.1-3). Sua indagação particular dizia respeito à necessidade de uma observância contínua de jejum, em memória aos trágicos eventos de 586 a.C. - a queda de Jerusalém em 18 de julho (quarto mês), sua queima em 14 de agosto (quinto mês, vv. 3,5), e o assassinato de Gedalias em outubro (sétimo mês, 8.18), assim como o princípio do cerco em 15 de janeiro de 588 (décimo mês, 8.19; cp. Thiele, op. cit., págs. 168, 169) — agora que setenta anos haviam passado e o Templo estava em seu curso de restauração (7.5). A resposta de Deus por intermédio de Zacarias traçou os padrões éticos de verdade, justiça e misericórdia (7.8-10; 8.16,17), pela observância de que os jejuns deveriam se converter em "festividades solenes" (8.19); cp. o belo quadro de vv. 4,5. "Ainda nas praças de Jerusalém sentar-se-ão velhos e velhas, levando cada um na mão o seu arrimo, por causa da sua muita idade. As praças da cidade se encherão de meninos e meninas, que nelas brincarão". Que a continuação em si dos *jejuns* sugere no geral uma sociedade não-reformada em Jerusalém recebeu confirmação de escritores posteriores, do 5º séc. (cp. Ne 5.5-8; Ml 2.7,11; 3.15).

No final de seu ministério, provavelmente após a Guerra Greco-Persa de 480-479 (cp. Zc 9.13), Zacarias profetizou uma restauração de Jerusalém: "...esta (Jerusalém) será exaltada e habitada no seu lugar, desde a Porta de Benjamim [no leste, provavelmente a Porta das Tropas] até ao lugar da primeira porta [talvez a Porta Velha ou de Efraim], até à Porta da Esquina [no oeste] e desde a Torre de Hananel [no norte] até aos lagares do rei [os jardins (?) do rei no sul]" (14.10); ele designa, em outras palavras, um conjunto das extremidades tradicionais para a cidade (*veja* abaixo, sob "Os


Torre de Hananeel
Torre dos Cem
Porta das Ovelhas
Porta do Peixe
Câmara superior da esquina
Porta da Guarda
Porta Velha
Casa dos servos do Templo e mercadores
Templo
Câmara de Mesulão, filho de Berequias
Porta Oriental
Muro Largo
Casa de Zadoque, filho de Imer
Casas dos Sacerdotes
Porta dos Cavalos
Casa de Jedaías, Filho de Harumafe
JERUSALÉM NO PERÍODO DE NEEMIAS
Ofel
Grande Torre (Projeto)
Torre dos Fornos
Porta do Vale
Torre (Projeto)
Porta da Água
Torre (Projeto)
Casa superior do rei
Casa de Azarias
Casa de Benjamim e Hassube
Casa de Eliasibe, o sumo sacerdote
Subida para o arsenal
Casa dos homens valentes
Poço artificial (Tanque)
Sepulcros de Davi
Tanque de Siloé
Porta da Fonte
Escadaria que desce da cidade de Davi
Porta do Monturo

muros de Neemias", e em III, A). A natureza das reclamações samaritanas contra os habitantes de Judá e Jerusalém durante o reinado de Xerxes, 485-465 (Ed 4.6), permanece desconhecida, porém era provavelmente devida a uma política de exclusão contínua por parte dos judeus (cp. v. 3).

Um segundo e maior retorno de Israel a Jerusalém foi realizado no 5º séc., no verão de 458 a.C., sob a liderança de Esdras (Ed 7.7), com a autorização e o apoio do monarca persa, Artaxerxes I (vv. 12-26). Os números foram menores, cerca de 1.500, porém os bens que foram trazidos para ornamentar a casa de Deus foram maiores (7.27; 8.25-30,33-36). Esdras, então, reuniu os homens de Judá e Benjamim em Jerusalém, no início de Janeiro, 457 (10.7-10), desta vez para reforçar os regulamentos da lei mosaica, com a qual ele havia se comprometido (cp. 7.10,25,26), especialmente em referência aos casamentos mistos.

Em algum ponto durante o reinado de Artaxerxes (465-424), sabe-se que os samaritanos frustraram uma tentativa de reconstruir os muros de Jerusalém (4.16,23), provavelmente por Esdras, em seu retorno em 458 a.C. (cp. 9.9 com 7.18,25). Suas acusações de rebelião planejada eram falsas (i.e, 4.12,13,16), apesar de elas fornecerem um importante comentário tanto sobre o poder como a rebeldia infiel da Jerusalém pré-exílica (v. 15; cp. vv. 19,20).

Uma década mais tarde, Neemias, um judeu de posição elevada e copeiro do rei Artaxerxes, após saber da tentativa frustrada de Esdras de uma nova fortificação (Ne 1.3), obteve permissão real de retornar e reconstruir os muros de Jerusalém (2.8). Três dias após sua chegada, Neemias fez um reconhecimento noturno da parte sul da cidade (vv. 11-15), em seguida formulou seus planos; e, após sua apresentação, conseguiu de persuadir os líderes judeus a empreenderem a tarefa (vv. 17,18). Assim como Zorobabel antes dele (Ed 4.3), Neemias deixou claro que somente o povo redimido de Israel tinha parte ou direito em relação a Jerusalém (Ne 2.20). O resultado foi uma oposição mordaz da parte dos samaritanos (4.7,8; 6.2,5-7,12,19; cp. 2.19). Durante o verão de 444, por meio de uma vigorosa campanha de apenas cinqüenta e dois dias, durante os quais determinadas partes do muro foram reconstruídas por grupos específicos de voluntários, Neemias conseguiu atingir seu objetivo (4.6; 6.15).

O terceiro capítulo do Livro de Neemias descreve a trajetória dos muros, iniciando no nordeste de Jerusalém e se movendo em um sentido anti-horário. Os pontos que ele registrou são estes:

1. (3.1), a Porta das Ovelhas (Porta do Gado, ARC);
2. (v. 1), a Torre dos Cem (Meá, ARC);
3. (v. 1), a Torre de Hananeel;
4. (v. 3), a Porta do Peixe;
5. (v. 6), a Porta Velha;
6. (v. 8), o Muro Largo;
7. (v. 11), a Torre dos Fornos;
8. (v. 13), a Porta do Vale;
9. (v. 14), a Porta do Monturo;
10. (v. 15), "o muro do açude de Hasselá, junto ao jardim do rei";
11. (v. 15), a Porta da Fonte;
12. (v. 16), "defronte dos sepulcros de Davi";
13. (vv. 19,20,24,25), "defronte [da subida para a casa das armas,] no ângulo do muro";
14. (v. 25), "a torre que sai da casa real superior";
15. (v. 26), a Porta das Águas no oriente;
16. (v. 27), o Muro de Ofel;
17. (v. 28), a Porta dos Cavalos;
18. (v. 29), a Porta Oriental;
19. (v. 31), a Porta da Guarda (Porta de Mifcade, ARC);
20. (vv. 31,32), a esquina;
21. (v. 32), a Porta das Ovelhas (repetida).

Aparentemente Neemias não tinha a intenção que esta lista fosse completa sobre os pontos distinguíveis no perímetro de Jerusalém, mas simplesmente anotar as seções da construção. Pois há menção em outros lugares: a Porta da Esquina (entre os nº 7 e 8, assim marcada 7a no mapa a seguir; Zc 14.10); a Fonte do Dragão (entre os nº 8 e 9, Ne 2.13; *veja acima* I, C); a Porta da Guarda (leste do nº 1, 12.39), apesar de esta última ter sido apenas um portão interno do Templo, ou talvez equivalente ao nº 19. Parece provável que a Porta de Efraim de 8.16 e 12.39 seja, entretanto, uma denominação alternada para o nº 5, a Porta Velha; e o açude do rei, 2.14, para o nº 10, o açude de Hasselá, *veja* SILOÉ. Nenhuma distância entre as seções é dada, exceto por mil côvados (cerca de 457 m), uma das duas designações raramente longas no lado sudoeste da cidade, entre o nº 8 e o nº 9 (3.13), a Porta do Vale e a Porta do Monturo.

Existe agora um consenso geral sobre a localização dos itens de nº 1-3 e 9-20 (cp. J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, cap. VII), porém a dos nº 4-8 dependem do fato de se a cidade de Neemias abrangia tudo (L.-H. Vincent, J. Simons), parte, ou nada (K. Kenyon, Y. Aharoni e M. Avi-Yonah) da colina sudoeste de Jerusalém; *veja* acima, II, B, 2, e, abaixo, os mapas alternados, conforme indicado. O comprimento total dos

muros no tempo de Neemias, de acordo com K. Kenyon, seria de cerca de 2560 m, 4115 ou 4023 m, respectivamente, assim, de qualquer modo, grandes componentes dos muros anteriores devem ter sido reutilizados para a sua conclusão nos cinqüenta e dois dias indicados.

Em sua porção sul, entretanto, a obra de 444 a.C. circundou somente o topo da Cidade de Davi. Estes são os muros sólidos, porém brutos, de 2,7m de espessura relatados por J. W. Crowfoot e R. A. S. Macalister, os quais este último identificou erroneamente como o muro oriental de Davi, a partir de suas escavações em 1923-1926. O perímetro reduzido de Neemias parece ter sido ditado pela disponibilidade de água através do túnel de Ezequias, que tornou desnecessárias fortificações que se estendessem às ladeiras mais baixas no lado oriental de Sião, para acesso à fonte de Giom, e pelo colapso, agora irreparável, dos velhos terraços jebuseus acima desta parte sul, após 586 a.C.; cp. a incapacidade de Neemias de encontrar um caminho para atravessar, quando em seu reconhecimento inicial (Ne 2.14). Assim, embora a parte ocidental de sua reconstrução possa ter consistido no reparo de portões e muros antigos ainda grandemente em existência (e.g., nº 8,9,11; 3-1.15), sua obra realmente nova e difícil se encontrava ao longo do cume oriental de Sião (note como os nº 12,13,14,16 são todos designações internas; vv. 16-27). Era uma elevação (12.37), com anotações recuperadas de portões antigos vindo somente com a parte norte dos muros orientais (e.g., nº 17,18,19; 28-32), que teriam novamente seguido a linha das fortificações salomônicas.

Ao oeste situava-se o nº. 8, a Porta do Vale, seja qual for sua localização entre as proposições citadas acima. Deste lugar Neemias partiu, e para ali retornou, em seu passeio de inspeção preliminar (Ne 2.13-15). Deste também partiram as duas grandes companhias de líderes nacionais, sacerdotes e cantores levitas, para marcharem junto aos muros em sua dedicação (12.27-43). O primeiro grupo, sob Esdras, virou à direita, se movimentando para o sul, leste e norte até a área do Templo, onde se encontraram com o outro, sob Neemias, que havia virado à esquerda e seguido para o norte, leste e sul até Moriá; *veja* abaixo, III, A, sobre as posições modernas, que correspondem aos pontos registrados no perímetro da Jerusalém restaurada.

Quase que imediatamente, Neemias instituiu guardas regulares diários nos muros da capital (7.3), pois "a cidade era espaçosa e grande, mas havia pouca gente nela, e as casas não estavam edificadas ainda" (v. 4). No outono de 444 ele reuniu todo Israel em Sião para ouvir a Lei, lida por Esdras e seus companheiros levitas "na praça, diante da Porta das Águas" (8.1-3), e para celebrar a Festa dos Tabernáculos em Jerusalém, que provou ser a maior desde os dias de Josué (vv. 14-18).

Por meio do lançar sortes, Neemias, então, começou a repovoar a "cidade santa" (11.1,18) com dez por cento da comunidade judaica (vv. 1,2). Os números que seguem registram cerca de 1400 homens valentes de Judá e Benjamim (vv. 4-9) e 1650 homens nos vários postos levíticos (vv. 10-19), apesar de o total talvez não estar completo.

O primeiro exercício governamental de Neemias, de doze anos, expirou em 432, e ele retornou para a corte de Artaxerxes (13.6). Depois de um tempo, entretanto, lhe foi concedida permissão para reassumir a supervisão dos negócios de Jerusalém. Ele realizou várias reformas, tanto no Templo como na cidade (v. 7), que correspondem aos problemas descritos pelo, provavelmente contemporâneo, profeta Malaquias. Neemias utilizou especificamente os portões reconstruídos para manter fora da cidade certos negociantes de Tiro, que tentavam realizar negócios no Sábado (vv. 19-22). A data de expiração de seu segundo mandato é desconhecida, exceto que parece ter se estendido até o reino de Dario II, 423-404 a.C. (12.22), no ponto em que o AT e sua informação sobre Jerusalém chegam ao fim.

Cartas da colônia judaica de Elefantina, no sul do Egito, se referem, em 410 a.C., a Joanã (12.22) como sumo sacerdote em Jerusalém e, em 407, a Bagoas, um governador persa sobre Judá (ANET, págs. 491, 492). Durante o reinado de Artaxerxes II, 404-359 (cp. W. O. E. Oesterley, *A History of Israel*, II: 170 n.), uma breve alusão é feita por Josefo (Jos. *Ant.* XI. vii. 1) sobre uma tentativa de Bagoas de substituir Joanã por seu irmão Jesua, sobre o assassinato de Jesua dentro do Templo por Joanã e sobre as subseqüentes represálias de Bagoas. Fora isso, os únicos fatos conhecidos do período persa restante, no que se referem a Jerusalém, dizem respeito a Artaxerxes III, que levou muitos judeus cativos em 344 a.C., logo após uma revolta fracassada incitada pelo Faraó Nekhtenebef II, da décima terceira dinastia egípcia.

3. *Helenista, até 165 a.C.* Em 322 a.C., durante seu avanço para o Egito (provavelmente entre a captura de Tiro, em julho, e de Gaza em novembro), Alexandre o Grande assumiu o controle de Jerusalém tirando-a dos persas, inaugurando assim seu período grego. Josefo preservou lendas

de um avanço armado de Alexandre contra a capital e sobre a preservação miraculosa da cidade, após o que se diz que o conquistador ofereceu sacrifícios a Deus sob a direção do sumo sacerdote judeu (Jos. *Ant.* XI, viii. 3-5). Porém, por trás destes contos não confiáveis, parece que os gregos de fato trataram Jerusalém com tolerância e que um número de judeus verdadeiramente se alistou em seus exércitos (cp. Oesterley, op. cit., II, 189, 190).

Em seguida à morte de Alexandre, em 323 a.C., Antígono, um de seus generais mais antigos, obteve o controle sobre a Palestina, somente para perdê-la para Ptolomeu, o monarca grego do Egito, após a Batalha de Ipsus, em 301. Os ptolomeus continuaram a controlá-la por mais de um século. Ptolomeu IV provavelmente visitou Jerusalém após sua vitória sobre Antíoco III, o monarca grego da Síria, em 217, apesar de que a lenda em 3 Macabeus 1.9-2.24, sobre Yahweh ter impedido sua tentativa de entrar no santo dos santos do Templo, novamente pareça incerta. As lutas subseqüentes levaram a uma destruição considerável dentro de Jerusalém pelo general de Ptolomeu V, Escopas, em 200 a.C., porém em 198 Antíoco conquistou permanentemente a Palestina e foi saudado na cidade capital (Jos. *Ant.* XII, iii. 3). Um oficial de seu filho, Selêuco IV (187-175), de acordo com a profecia de Daniel de mais de três séculos antes (Dn 11.20), tentou saquear o Templo, mas foi de algum modo impedido (cp. 2Mac 3.7-40).

São escassas as informações arqueológicas sobre Jerusalém na maior parte do período grego, exceto por uma certa construção de um túmulo no Vale do Cedrom (*veja* abaixo, III, B). Durante os tempos helenistas, quando o aramaico veio de modo crescente a substituir o hebraico como a língua normalmente falada, o nome aramaico da cidade, ירושלם (Ed 4.8,12,20; cp. שלם no Sl 76.2), foi traduzido para o grego da LXX como Ἱερουσ αλήμ, que foi mais tarde adotado pelo NT. Uma forma alternativa do NT, Ἱεροσόλυμα, é documentada pela primeira vez pelo historiador grego Políbio (cerca de 140 a.C.), XVI, 39, 4. A distinção entre essas duas formas permanece incerta (Arndt, pág. 273), porém a última é a mais helênica, com sua terminação declinável grega, e esta pode ter sido planejada para sugerir ἱερὸς Σαλήμ, "Salém sagrada".

Antíoco IV (175-164), chamado Epifanes, reduziu Jerusalém ao ponto mais baixo de sua história religiosa. Em sua tentativa de expandir a cultura helenista, ele e seus partidários entre a aristocracia judaica introduziram um local de exercícios (1Mac 1.14; "ginásio", e talvez estádio), provavelmente no Vale Tiropeão. Em 170, após uma vitória no Egito, ele invadiu o santuário, o despojou de seus utensílios de ouro e matou um grande número de judeus (vv. 19-24; cp. a predição de Dn 11.28). Finalmente, em dezembro de 168, logo após uma rejeição pelos romanos, Antíoco resolveu colocar um fim nas práticas distintas do Judaísmo, incluindo a adoração a Yahweh em Jerusalém; e ele levantou um altar para Zeus sobre o altar de bronze do Templo, a "abominação da desolação" (1Mac 1.54,59; cp. Dn 11.30,31). Como parte de sua opressão geral diz-se que Antíoco queimou casas e destruiu os muros da cidade (1Mac 1.31).

Em 167 a.C. uma guarnição greco-síria ergueu e continuou a manter a ἄκρα, a *cidadela*, em um local próximo ao Templo de Jerusalém, de modo a manter o controle total sobre a área (cp. 1Mac 3.45). Como relatado em 1 Macabeus,

> Então reconstruíram a Cidade de Davi, dotando-a de grande e sólida muralha e de torres fortificadas, e dela fizeram a sua Cidadela... Abasteceram-na de armas e víveres e nela depositaram os despojos tomados em Jerusalém, tornando-se assim uma armadilha enorme para nós. Aquilo era uma emboscada para o lugar santo, um adversário maléfico para Israel constantemente (Bíblia de Jerusalém, 1.33-36).

A localização desta cidadela é um dos maiores problemas não resolvidos na história topográfica de Jerusalém. Sua ligação com a Cidade de Davi (1.33; 14.36) sugere Ofel ou Sião ao sul do Templo; *veja* abaixo, sobre o possível rebaixamento artificial desta colina sob Simão. Entretanto, as altitudes atualmente conhecidas poderiam sugerir a ladeira oriental de Garebe como mais provável para dominar o Templo, cruzando o Tiropeão para o oeste (cp. Y. Aharoni e M. Avi-Yonah, *The Macmillan Bible Atlas*, mapa 204). Parece importante, no entanto, que em contraste com a cerâmica fortemente helenista encontrada em Samaria, com suas colônias gregas, os fragmentos de vasos da Jerusalém do 2º séc. exibem apenas uma pequena influência grega: Sião não estava disposta a se render aos filhos da Grécia (Zc 9.13; cp. Kenyon, *Jerusalem*, págs. 136, 137).

4. *Asmoneu, até 64 a.C.* Neste ponto, em 167 a.C., um sacerdote que era descendente de Asmoneu e chamado Matatias levantou o estandarte da revolta em Modin, ao leste de Lida

(2.1-28). E quando Matatias morreu, mais tarde naquele mesmo ano, seu filho Judas o Macabeu, ou "martelador", conseguiu ganhar uma série de vitórias brilhantes contra quatro exércitos sucessivamente maiores dos gregos (3.10-4.35; cp. Dn 8.25; Zc 9.13-17). O ápice veio em dezembro de 165, quando Judas conseguiu reocupar Jerusalém e purificar o Templo e seus átrios da abominação de Antíoco. Apesar da presença contínua da guarnição grega na cidadela (1Mac 4.41), ele reconstruiu o altar (v. 47) e celebrou uma festa de dedicação de oito dias (v. 56), que continuou a ser observada como Hanukkah, ou Festa da Dedicação (Jo 10.22). Judas conseguiu conquistar vários territórios gentios que rodeavam Judá e, em 163, conseguiu um edito de tolerância religiosa do jovem Antíoco V (1Mac 6.57-61).

Neste meio tempo, Judas Macabeu reconstruiu as fortificações de Jerusalém (4.60), porém Antíoco tirou vantagem do edito para entrar na cidade e, então, destruir os muros de defesa que Judas havia levantado (6.62). No ano seguinte Judas derrotou um outro exército grego, sob Nicanor, que escapou para Jerusalém e ameaçou queimar o Templo (7.32-35). Os sacerdotes oraram pela intervenção divina; em março de 161 Judas conseguiu aniquilar os gregos e a cabeça e a mão direita de Nicanor foram, conseqüentemente, exibidas do lado de fora de Jerusalém (v. 47).

Em 160 a.C., após a morte de Judas, o corrupto sumo sacerdote, Alcimo, tentou derribar ainda mais os muros interiores do Templo de Jerusalém, no entanto, ele foi impedido por um ataque fatal de paralisia (9.54-56). Iniciando em 153, os irmãos de Judas, Jônatas e Simão foram capazes de progressivamente fortificar novamente a cidade "com pedras quadradas para fortificá-lo (o Monte Sião)" (10.11; cp. 12.36,37; 13.10; 14.37); porém não foi até a morte de Jônatas, em 143, que foi concedida a Simão total liberdade política por Demétrio II (13.36-42).

Simão finalmente enfraqueceu a cidadela pela fome em 142 a.C. (13.49-51; 14.36). Josefo relata.

> Ele também... a derrubou ao chão, para que não fosse nunca mais um lugar de refúgio para seus inimigos, quando a tomaram para causou-lhes dano, como havia sido até agora. E quando ele o fez, ele considerou esta sua melhor maneira, e para seu maior proveito, aplainar a própria montanha em si sobre a qual a cidadela por um acaso estava, para que o templo pudesse ser mais alto que ela. E, de fato, quando ele convocou a multidão para uma assembléia, ele a persuadiu a tê-la demolida... assim, todos se dispuseram ao trabalho e aplainaram a montanha, e nesta obra passaram dia e noite sem nenhuma interrupção, o que lhes custou três anos inteiros antes que esta fosse removida, e trazida a um nível igual à planície do resto da cidade. Após o quê o templo era a mais alta de todas as construções, agora a cidadela, assim como a montanha sobre a qual permanecia, estavam demolidas (Jos. *Ant.* XIII. vi. 7).

Se a localização da cidadela era de fato a antiga Cidade de Davi, isto explicaria muito do desaparecimento de ruínas antigas desta parte de Jerusalém (apesar desta também ter sofrido extrações pós-NT). Toda esta narrativa, entretanto, permanece suspeita, pois Simão parece realmente ter purificado e continuado a utilizar a cidadela (1Mac 13.50; 14.37).

Os asmoneus posteriores construíram um palácio ao lado do vale central e o ligaram à área do Templo por uma ponte. Sobre as ruínas de casas do 7º séc. ao longo da borda oriental do cume de Sião, eles construíram uma série de baluartes; e vestígios arqueológicos tornam-se mais abundantes com este período. Na parte mais alta da escavação de 1961 da Senhora Kenyon acima da fonte de Giom permanece uma grande torre com cantos de pedras quadradas, que anteriormente era atribuída a Davi e Salomão, mas que agora pôde ser imputada à segunda metade do 2º séc. a.C. (Kenyon, *Jerusalem*, págs. 114-116) como obra de Simão o Asmoneu (143-135) ou de seu filho João Hircano (135-105). A assim chamada rampa dos jebuseus ao seu norte deve, portanto, ter sido um contraforte de pedra subterrâneo pouco mais antigo para sustentar alguma fraqueza no muro acima dele. A afirmação em 1 Macabeus 13.52 de que Simão "fortificou ainda mais o monte do Templo, na parte contígua à Fortaleza, e habitou ali, ele com os seus" provavelmente se refere à extremidade noroeste de Moriá, onde esteve a Torre pré-exílica de Hananel. Esta fortaleza veio a ser chamada de Baris.

A história da Jerusalém dos asmoneus é uma de repetidas devastações. Antíoco VII (139-129 a.C.) cercou a cidade e, quando a submissão aconteceu, destruiu os muros. João os reconstruiu (16.23). Seu filho Alexandre Janeu (104-78 a.C.) manteve lutas constantes com seus vizinhos gregos, porém alienou seu próprio povo judeu por meio de um secularismo crescente, que levou a uma perda

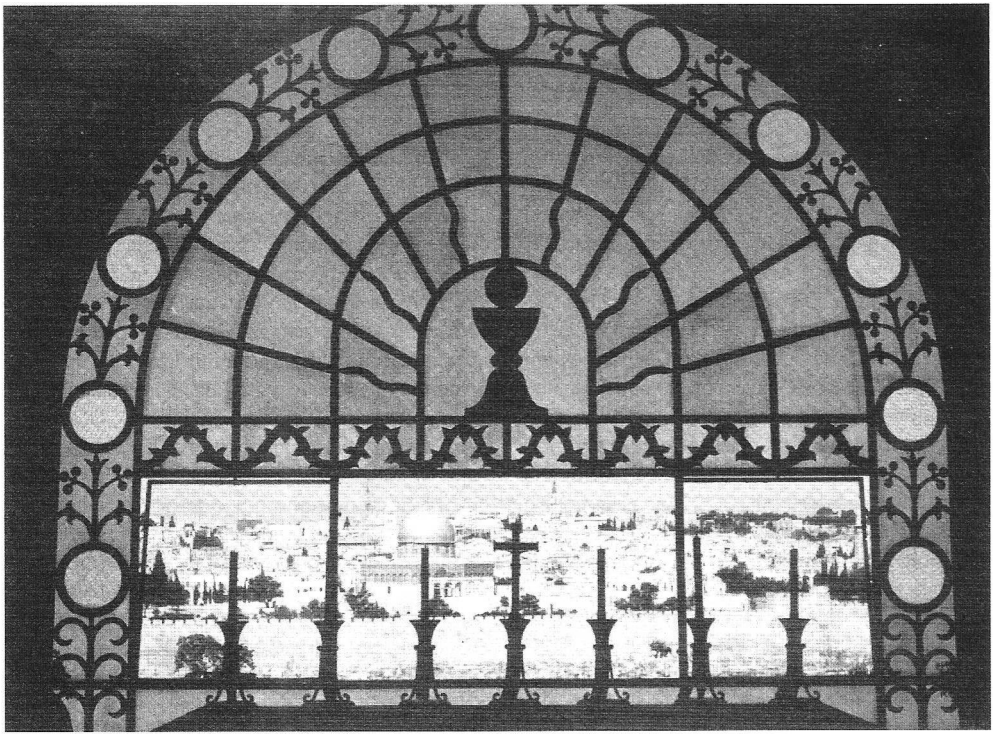
final da independência, após seu reinado, para o estado judeu restaurado em 63 a.C. e à queda dos asmoneus.

E. Romano. O filho de Alexandre, Hircano II, o último rei-sacerdote asmoneu legítimo, foi deposto de Jerusalém por seu irmão Aristóbulo II (69-63 a.C.). Ambos apelaram para o general romano Pompeu, em Damasco, porém quando este chegou a Jerusalém Aristóbulo resistiu. Hircano entregou a cidade oriental em Garebe, porém Aristóbulo destruiu a ponte do Tiropeão e resistiu em Baris e na área do Templo ao leste. Após um cerco de três meses a cidadela caiu. Pompeu matou 12.000 judeus e levou muitos deles como escravos. Ele destruiu os muros de Jerusalém, mas permitiu que Hircano continuasse como sumo sacerdote e como etnarca (líder civil) sob Roma, embora o poder real escapasse cada vez mais para as mãos de Antípater, um administrador idumeu. Os romanos entraram em Jerusalém novamente em 54, porém permitiram que seus muros fossem reconstruídos. Em 40 a.C., os partos, da Pérsia, saquearam a cidade e levaram Hircano para a Babilônia. Roma, então, designou o filho de Antípater, Herodes, como rei cliente sobre Israel, e no ano 37, as tropas romanas de Herodes colocaram Jerusalém sob cerco novamente, invadiram pelo muro norte da cidade e, com grande matança, estabeleceram este idumeu como rei.

1. *Herodes, até 4 a.C.* Com o advento de Herodes, dos romanos e de seus aquedutos, Jerusalém cessou de permanecer dependente das fontes no Cedrom e expandiu rapidamente para o noroeste. Na extremidade noroeste do Templo, Herodes desenvolveu a antiga Baris em uma de suas duas principais fortalezas em Jerusalém: sua Torre de Antônia, nomeada em honra a seu amigo e patrono, o romano Marco Antônio. Abaixo das pedras de calçamento de seu átrio, duas grandes cisternas subterrâneas foram abertas na pedra, e em cada uma de suas quatro extremidades se erguia uma torre interior: a mais alta, ao sudeste, dominava a área do Templo; cp. seu uso em Atos 21.34 como refúgio de Paulo da multidão de judeus. A outra importante fortaleza de Herodes guardava a Porta Ocidental (Jafa) da cidade, com três grandes torres chamadas pelos nomes seu amigo Hípico, seu irmão Fasael, e sua esposa Mariana. Ao sul desta estava seu extenso palácio pessoal, o qual ele ligou à área do Templo por uma grande ponte sobre o Tiropeão; *veja* abaixo, III, B. Mais ao sul no vale estavam seu teatro, anfiteatro e hipódromo, apesar de suas localizações exatas permaneçam desconhecidas. Foi provavelmente Herodes que construiu um segundo muro noroeste, ao norte do antigo limite superior da cidade, ao longo da encosta sul do "vale da cruz".

A maior realização de Herodes foi sua reconstrução e expansão do Templo sagrado de Jerusalém (q.v.). Designado para apaziguar os judeus, seu projeto incluiu uma extensão maior da área do pátio, para um comprimento norte-sul de cerca de 762 metros e uma largura leste-oeste de cerca de 305 m. No norte, isto significou cortar e nivelar a pedra de fundamento até os próprios alicerces de Antônia; no sul necessitou da construção de uma plataforma artificial; *veja* abaixo, III, B. Dentro de vários pátios estava o próprio Templo, com aproximadamente as dimensões da superfície salomônica, porém com o telhado da torre de entrada com 50 metros de altura. Iniciada em 20 a.C., a obra não foi completada até 64 d.C., seis anos antes de sua destruição total; cp. a declaração feita a Cristo em João 2.20 de que a construção havia levado quarenta e seis anos até este ponto, em 27 d.C.

Os registros bíblicos, cujas referências narrativas a Jerusalém haviam se encerrado com Neemias, logo após 423 a.C., reiniciam com os últimos anos do reinado de Herodes. Os capítulos iniciais dos evangelhos descrevem a anunciação do nascimento de João Batista a seu pai Zacarias, enquanto realizava sua função levítica dentro do Templo (Lc 1.8-23), na metade de 6 a.C. (cp. J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, ad loc.). João nasceu no princípio do ano 5; e seis meses depois, no nascimento de Jesus (v. 36), "vieram uns magos do Oriente a Jerusalém. E perguntavam: Onde está o recém-nascido Rei dos judeus?" (Mt 2.1,2). Eles foram informados pela profecia de Miquéias que Cristo deveria nascer na cidade de Davi, em Belém, cerca de 8 km ao sul (vv. 5,6). Enquanto o ápice da história, a encarnação salvadora do Filho divino, Emanuel "Deus conosco", ocorria fora da cidade do grande Rei (Sl 48.2), Sião foi o primeiro lugar para o qual José e Maria levaram o bebê Jesus após seu nascimento, para apresentação no Templo. Lá ele recebeu as bênçãos proféticas de Simeão e Ana que "falava a respeito do menino a todos os que esperavam a redenção de Jerusalém" (Lc 2.38). Quase que imediatamente, entretanto, a família sagrada foi obrigada a fugir para o Egito, para escapar da ira ciumenta de Herodes (Mt 2.13-18). A chacina dos inocentes de Belém por este último, apesar de não registrada fora das Escrituras, corresponde a ou-



Jerusalém. Domo da Rocha. Visto por meio da janela da Capela de Dominus Flevit (no lugar onde Jesus chorou sobre Jerusalém) no Monte das Oliveiras. © *Lev*



Jerusalém. Cidade antiga, vista para o nordeste. © *Lev*

tros numerosos assassinatos políticos conhecidos de Herodes, que atingiram seu ponto culminante pouco antes dele morrer em 4 a.C.

2. *Jesus e Jerusalém, até 30 d.C.* Avisado por um anjo da morte de Herodes, José trouxe sua família de volta a Nazaré, evitando Judá e Jerusalém por medo do filho de Herodes, Arquelau, que governou na cidade como etnarca de Judá até 6 d.C. (Mt 2.19-23). Jesus, quando na idade de doze anos, viajou novamente para Jerusalém para uma festa de Páscoa, onde ele maravilhou os mestres com seu entendimento e perguntas (Lc 2.41-50). Sua juventude foi passada em Nazaré, seu batismo ocorreu no Jordão e suas tentações iniciais aconteceram no deserto das proximidades (provavelmente de Judá). Nesta ocasião, Satanás o levou "à Cidade Santa, colocou-o sobre o pináculo do templo" futilmente tentando a Cristo para lançar-se abaixo e assim questionar os cuidados de Yahweh (Mt 4.5-7). Porém foi algum tempo depois que seu ministério começou, na Galiléia, antes que ele visitasse de novo a casa de seu Pai (cp. Lc 2.49).

Arquelau foi substituído por procuradores romanos, que governaram Jerusalém sucessivamente de 6-41 d.C. e de 44-66, mas que preferiam Cesaréia na costa como residência. Apesar de serem geralmente inescrupulosos e esbanjadores, o quinto na sucessão, Pôncio Pilatos (26-36), foi bem-sucedido em construir um aqueduto maior, de Belém a Jerusalém, partes do qual permanecem até hoje. Sob a administração de Pilatos, aconteceram todos os contatos de Jesus quando adulto com Jerusalém. Até a Semana da Paixão os evangelhos sinóticos geralmente se limitam a mencionar a presença de habitantes de Jerusalém entre os ouvintes de Jesus (e.g., Mc 3.8,22; 7.1), porém, João registra três Páscoas em Jerusalém (2.13; 6.4; e 12.1 na Semana da Paixão), com a "festa" de 5.1 provavelmente constituindo uma quarta (A. T. Robertson, *A Harmony of the Gospels*, 269, 270). Na primeira, provavelmente em 27 d.C., (Finegan, op cit., ad loc.), Jesus purificou o Templo de seu comércio (Jo 2.14-16), ganhou muitos crentes entre os peregrinos (v. 23), e falou da salvação para Nicodemos, que lhe veio a noite em um lugar indefinido (3.2; cp. 4.1-3 sobre sua partida). Na segunda, 28 d.C., ele curou um paralítico junto ao Tanque de Betesda (5.8), *veja* abaixo, III, B, porém ele partiu novamente, logo após uma controvérsia sobre ele ter realizado este milagre em um sábado (5.9; 6.1).

Jesus deliberadamente evitou Jerusalém na terceira Páscoa, na primavera de 29 (6.4; 7.1), pois os líderes judeus estavam agora ameaçando sua vida. Porém ele realmente apareceu na metade da Festa dos Tabernáculos, no outono, e ensinou no Templo (7.14-39), com tanto efeito, de fato, que os oficiais dos sacerdotes se recusaram a prendê-lo (vv. 45,46). Isto foi seguido por mais ensinamentos no Templo (8.12-58), até que ele foi quase apedrejado (v. 59), e pela cura de um homem cego o qual ele mandou se lavar no Tanque de Siloé (cap. 9; cp. 10.1-21). Em dezembro, no Hanukkah, ele falou no Pórtico de Salomão, afirmando sua divindade e messianidade (Jo 10.22-38) e, todavia, escapando para além do Jordão "das suas mãos" (v. 39). Seu retorno à Judéia para a ressurreição de Lázaro (11.7) trouxe-o à vila de Betânia logo acima da cordilheira dos Oliveiras de Jerusalém (vv. 17,18), porém aparentemente não à cidade em si até sua última Páscoa, em 30 d.C. (vv. 55-57).

Jesus avisara antecipadamente aos seus discípulos que sua morte aconteceria em Jerusalém (Mt 16.21; 20.17,18; cp. Lc 9.31; 13.33). No Domingo de Ramos, sua entrada triunfal começou em Betânia (Jo 12.1) e passou por Betfagé (Mt 21.1), desceu a ladeira do Oliveiras — onde ele chorou pela cegueira de Jerusalém em relação a ele próprio e sua resultante destruição (Lc 19.41-44) — atravessou o Cedrom, e foi para a cidade, para a área do Templo, antes de seu retorno para Betânia (Mc 11.11). Na segunda-feira ele purificou o Templo uma segunda vez (vv. 15-18), e na terça debateu em seus pátios com os líderes judeus (11.27—12.35,41). Ele conclui com seu lamento sobre a cidade,

> Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas e apedrejas os que te foram enviados! Quantas vezes quis eu reunir os teus filhos, como a galinha ajunta os seus pintinhos debaixo das asas, e vós não o quisestes! Eis que a vossa casa vos ficará deserta. Declaro-vos, pois, que, desde agora, já não me vereis, até que venhais a dizer: "Bendito o que vem em nome do Senhor!" (Mt 23.37-39).

Isto indicava seu triunfo que ainda ocorreria, em Jerusalém. Mais tarde naquele dia, enquanto ele e seus discípulos descansavam no Monte das Oliveiras, ele novamente profetizou a queda da cidade em 70 d.C. (e.g. Lc 21.5-24), mas também a vinda de falsos Cristos, da tribulação final, da ira celeste e de seu próprio segundo advento em glória (vv. 25-36; cp. Mt 24.23—25.13).

Na quarta ele provavelmente permaneceu em Betânia (Mc 14.1-9; Jo 12.2-8); porém na quinta

ocorreu a última refeição pascal em um "espaçoso cenáculo" em Jerusalém, não localizado (Mc 14.15; Lc 22.12), onde Jesus confirmou o testamento em seu sangue (Mt 26.28; cp. ASV). Isto foi seguido por sua prisão à noite no Getsêmani nas encostas do Monte das Oliveiras (Mc 14.26-52). Antes do amanhecer Jesus foi julgado, primeiramente perante o sacerdote mais velho, Anás (Jo 18.12,13), depois na casa do sumo sacerdote em vigor, Caifás, *veja* abaixo, III, B (18.24; Mt 26.57) e, então, perante Pilatos no pretório (Jo 18.28), diante do filho de Herodes, Antipas (Lc 23.7), talvez no antigo palácio asmoneu (IDB, II, 862), e novamente perante Pilatos (v. 11). Ele foi condenado e levado para fora da cidade ao Gólgota (Jo 19.17), onde quer que este fosse (*veja* SEPULCRO, IGREJA DO SANTO). À tarde, quando os outros estavam preparando os cordeiros da Páscoa, o Filho de Deus se ofereceu na cruz como o sacrifício final pelo pecado dos homens (Is 53.10; 1Co 5.7). Seu enterro foi junto ao "lugar onde Jesus fora crucificado" (Jo 19.41).

A Sexta-Feira Santa foi seguida pelo Domingo de Páscoa. Mediante sua ressurreição vitoriosa da tumba Cristo assegurou o triunfo dos homens sobre a condenação e a morte (Rm 4.25; 2Tm 1.10). Após quarenta dias de aparições pós-ressurreição, tanto em Jerusalém como na Galiléia, ele ascendeu fisicamente ao céu, no Monte das Oliveiras, ao leste de Jerusalém (At 1.12; cp. Lc 24.51), de onde ele retornará para julgar o mundo em retidão.

3. *Até a queda de Jerusalém, 70 d.C.*

Jesus ordenou a seus discípulos que pregassem "em seu nome... arrependimento para remissão de pecados a todas as nações", porém "começando de Jerusalém", eles deveriam permanecer na cidade até que do alto fossem "revestidos de poder" (Lc 24.47-49; cp. v. 52). Dez dias depois, em um "cenáculo" de Jerusalém ou outro "lugar" desconhecido (At 1.13; 2.1), eles de fato experimentaram o derramamento pentecostal do Espírito de Deus, que os capacitou a levar o Evangelho por todo o mundo (2.1-3; cp. 1.8; 2.41,42).

A história da Igreja Primitiva, registrada em Atos, continuou a se centralizar em Jerusalém (pelo menos até o cap. 23). Os primeiros cristãos se empenharam na adoração e na evangelização, tanto no Templo como em casas particulares (2.46; 3.1; 5.12,21,42; 21.26; 24.11); cp. a referência às atividades de Pedro na Porta Formosa do Templo (3.2, sua principal entrada interior no leste) e no Pórtico de Salomão (3.11; 5.12), e o ajuntamento da igreja para orar na casa de Maria, mãe de João Marcos (12.12). Os apóstolos regularmente relatavam a Jerusalém o progresso de suas missões (11.2; 21.17) e aqui buscavam decisões importantes (11.18; 15.2; cp. 8.14). Em várias ocasiões Paulo levou ofertas de socorro aos crentes empobrecidos da cidade (11.29,30; 24.17; cp. Rm 15.25-27; 1Co 16.1-6; 2Co 8.1-4; 9.1-14). Pedro, Paulo e outros sofreram prisão em Jerusalém (At 4.3; 5.18; 12.3,4; 22.24) — com livramentos milagrosos (5.19; 12.7-10) — e julgamentos (4.7; 5.27; 22.30), talvez na casa de Caifás e, mais tarde, "na fortaleza" de Antônia (21.34; 22.24); e Estevão e Tiago o apóstolo sofreram o martírio dentro ou próximo à cidade (7.58; 12.2). Apesar da difusão crescente por causa da perseguição (8.1,4), a Igreja de Jerusalém de 56 d.C. era composta de "dezenas de milhares... entre os judeus que creram" (21.20).

Em 41 d.C. toda a Palestina esteve unida por um período de três anos sob o governo do neto de Herodes, Herodes Agripa I (cp. At 12.1,19-23). Este enérgico monarca iniciou um terceiro muro ao norte, aproximadamente de igual extensão às fortificações do norte contemporâneas da "Antiga Cidade". Sua Torre de Pséfino (Jos. *War* V. iv.2), deste modo, deve ter estado perto da extremidade noroeste dos muros modernos, e a principal passagem norte (ou ao menos seu pequeno arco lateral, para pedestres) foi descoberto por J. B. Hennessy (1966), imediatamente abaixo da atual Porta de Damasco. Ali, evidentemente, há uma ruína, o "Castelo de Golias", mais ao norte, assim como alguns fragmentos do muro encontrados por Sukenik e Mayer (1925-1927). Este último foi outrora identificado com o terceiro muro do norte, feito por Agripa, porém agora é conhecido como sendo de uma data posterior e pode representar a obra do cerco de Tito, em 70 d.C. Josefo, entretanto, localiza o terceiro muro acima das "cavernas reais" (ibid.; cp. Jos. *Ant.* XX. iv. 3), que estão próximas à moderna Porta de Damasco. De acordo com Kenyon também foi Herodes Agripa que cercou pela primeira vez a parte sul do Garebe, juntando-o a Sião no leste pelos muros e portões maciços descobertos pela primeira vez por Bliss e Dickie em 1894-1897.

Os procuradores romanos posteriores enfrentaram um colapso crescente da lei e da ordem em Jerusalém. Tiago, irmão do Senhor (At 15.13; 21.18) sofreu o martírio por apedrejamento em 62 d.C. (Jos. *Ant.* XX. ix. 1); e antes do fim da cidade, sua comunidade cristã escapou cruzando o Jordão, em obediência à palavra de Cristo em Mateus 24.15-22. A revolta fatal dos judeus co-

meçou em 66 d.C. e durou três anos e meio (cp. Lc 19.43; 21.20). O general romano Tito finalmente invadiu a cidade, rompendo sucessivamente os três muros do norte; e em 6 de Agosto do ano 70 seu exército queimou o Templo, conseqüentemente derrubando-o, como Jesus havia profetizado (Mc 13.2). Exceto pelas três torres orientais de Herodes, a cidade e suas fortificações foram totalmente destruídas.

F. Pós-bíblica. A história de Jerusalém de modo algum terminou com Tito. Reconstruída em 135 d.C. como a colônia romana Aelia Capitolina, a cidade desde então experimentou nove períodos principais: Romano (continuado), até 330; bizantino, até 638; árabe, até 1099; cruzado, até 1187 (mais 1229-1244); árabe novamente, até 1516; turco, até 1917; britânico, até 1948; jordaniano, até 1967; e israelense, até o presente. Desde os tempos medievais, a pronúncia judaica de ירושלם tem sido *yerusalayim*, uma forma dual, talvez conforme a analogia de מצרים, *misrayim*, Egito (duplo). Porém Jesus deixou claro que até que seu reino escatológico aparecesse (Lc 19.11; At 1.6), Jerusalém não teria preeminência em assuntos relacionados a Deus e sua adoração (Jo 4.20-24).

G. Escatológica. Contudo, com a vinda visível de Cristo em seu segunda vinda, a história bíblica de Jerusalém recomeçará. Cristo e seus santos descerão sobre o Monte das Oliveiras ao seu oriente (Is 35.10; Zc 14.4,5; At 1.11); e, apesar de os descrentes destruírem Jerusalém (Zc 12.2; 14.2), Cristo resgatará seu remanescente judeu arrependido e purificado (Is 4.3,4; Zc 12.10; 13.1; 14.5; Ml 3.2,5) e, em Sião, irá juntá-los à sua igreja (Zc 12.5; Rm 11.26; J. B. Payne, ETS, "Papers" [1956], págs. 55-68).

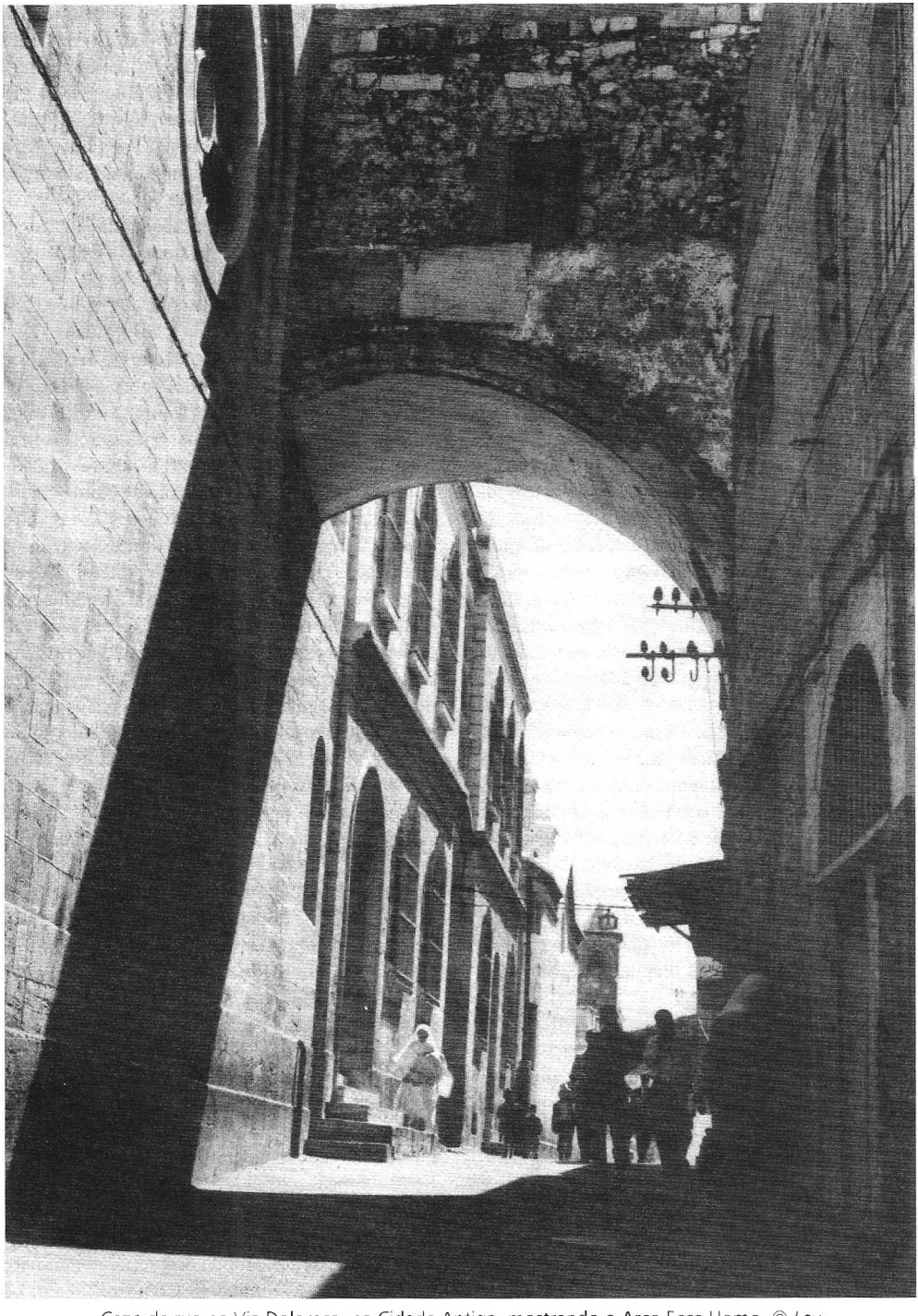
1. *Milênio, até o julgamento final.* A profecia, se interpretada literalmente, descreve Jerusalém como a capital do Messias no milênio (Jr 31.40; 33.16; Zc 8.4,5; 14.20,21). Sua lei pacificadora irá adiante da "casa de Deus" (Mq 4.1-4), causando submissão (Is 23.18; 45.14) e adoração (60.3; Zc 14.16,17). Este Templo irá conter sacrifícios, não de expiação (Hb 9.12-28) — Ezequiel 43.20,21 parece dizer respeito somente aos tempos pós-exílicos (cp. vv. 10,11) — mas de louvor e ações de graças (Is 60.6,7; Jr 17.26; 33.18). Em Sião, até mesmo a natureza será afetada (Is 65.25; Ez 47.1-12; Zc 14.10). Se interpretada não literalmente (amilenismo), estes versículos simbolizam a igreja (cp. abaixo, IV, C).

2. *Nova Jerusalém, para sempre.* Um ataque por Gogue e Magogue (Ez 38; 39) trará o julgamento final de Deus; porém Jerusalém continuará eternamente (Is 33.20; Mq 4.7; cp. Hb 12.27), embora sem um templo (Ap 21.22) por causa da santidade perfeita (v. 27) da nova terra (Is 65.17,18; Ap 21.2). Em uma linguagem tirada tanto do Éden como de Sião (cp. Is 54.11; Ap 21.19), o estado final da igreja é identificado como a cidade santa, a nova Jerusalém (Ap 21.9,10).

III. Instalações

De um ponto de vista literário, Jerusalém é abençoada com uma abundância de citações tanto canônicas como por outras, muito mais do que qualquer outra capital antiga. Josefo, em particular (Jos. *War*, V. iv. 1-4) descreve a cidade pouco antes de sua queda diante de Roma em 70 d.C. Todavia, com poucas exceções, estas referências dizem respeito a seus limites externos e fortificações, e não a sua estrutura interna. De um ponto de vista arqueológico, Jerusalém permanece quase que inacessível. Ela não foi escavada sistematicamente, como outros lugares, devido em parte a tabus religiosos. Particularmente na área de Harã, isto interrompeu qualquer investigação maior desde os tempos de C. Warren e seus poços primitivos de 1867 até o começo da escavação por B. Mazar e pela Universidade Hebraica no muro sul do Templo, que se iniciou em 1968. Além disso, isto é devido à ocupação contínua da cidade. Primeiramente as bordas de Jerusalém foram tocadas, onde alguns fragmentos de muros e torres podem ser datados como pertencendo ao período dos jebuseus pré-davídicos.

A. Fronteiras. Os muros e portões da "Cidade Antiga" atual originam-se de 1542 d.C. e do sultão turco Suleiman II. Claramente esta cidade não se estende por todo o caminho do sul até o Vale de Hinom: seu perímetro exclui parte da "Sião" moderna (o antigo monte sudoeste de Garebe) e quase toda a "Cidade de Davi" (colina sudeste). Isto é compensado pelos protuberantes quarteirões cristãos ao noroeste e seu enorme Quarteirão Muçulmano, ao leste de Bezeta, resultando em 1280 metros de certo modo desproporcionais para o muro norte de Suleiman. Como resultado, os muros da Cidade Antiga, visitados pelo viajante de hoje em dia, não diferem tanto no comprimento total daqueles conhecidos por Jesus. Especialmente nos lados leste e oeste da área do Templo, as grandes pedras baixas com suas extremidades



Cena de rua na Via Dolorosa, na Cidade Antiga, mostrando o Arco Ecce Homo. © *Lev*

sulcadas caracteristicamente herodianas, indicam reconstrução sobre as verdadeiras fundações do NT. A extensão dessas fortificações ultrapassa de longe as de outras cidades da Palestina; cp. "a porta [única]" da capital do norte de Samaria (1Rs 22.10) com as sete de Jerusalém.

No norte, sobre o Vale Tiropeão central, permanecem a comercialmente importante Porta de Damasco, equivalente a de Efraim (q.v.) de Neemias localizada mais ao sul, a Porta Velha (q.v.) e a do Peixe (Ne 3.6; 12.39; 2Rs 14.13; 2Cr 33.14). A última pode ser a "Porta do Meio" citada em Jeremias 39.3. Mais ao leste está a Porta de Herodes, ao sul da qual, provavelmente dando abertura para a própria área do Templo (que constituía naquele tempo a extremidade nordeste da cidade) se encontrava a Porta das Ovelhas (q.v.) citada na Bíblia (Ne 3.1; 12.39; Jo 5.2). Ao oeste da Porta das Ovelhas estavam as Torres dos המאה, "cem", talvez por causa de sua altura (em degraus ou côvados) ou sua capacidade para tropas, e a Torre de Hananel (Ne 3.1). Nas proximidades do canto nordeste e de frente para o Vale do Cedrom estava a Porta de Benjamim (q.v.), ou da Guarda (Jr 37.13; 38.7; Zc 14.10), agora chamada de Porta de Santo Estevão.

No leste, oposta ao Oliveiras e dando abertura diretamente para Haram esh-Sharif, está a Porta de Ouro (AT, Porta oriental, Ne 3.29), com seu duplo arco bizantino. Esta provavelmente corresponde ao lugar da entrada triunfal de Cristo, ou saída, no Domingo de Ramos (Mc 11.11); e mais para dentro da área do Templo está o local da Porta Formosa (q.v.) (grego, Ὡραῖα, daí o latim *aurea*, Porta "de Ouro"), cena do grande milagre de cura de Pedro (At 3.1-10). Com a expulsão dos cruzados de Jerusalém, em 1187 d.C., a Porta de Ouro foi cimentada, como foram quatro outras portas nos muros leste e sul de Harã (cp. a Porta dos Cavalos [q.v.], 2Rs 11.16; Jr 31.40; Ne 3.28), provavelmente por razões de segurança. De acordo com a lenda árabe, esta não será reaberta até a ressurreição e o julgamento final no Vale de Josafá (Cedrom), cujas encostas nas proximidades da Porta de Ouro estão cheias de túmulos muçulmanos. A Porta das Águas (q.v.) do AT deve corresponder à Fonte de Giom, na metade do muro oriental de Sião (Ne 3.26; 12.37). Ao sul do muro do "ângulo" (q.v.) (3.19,24), próxima à extremidade sudeste de Sião, encontrava-se a Porta da Fonte (v. 15), correspondente ao Tanque de Siloé (açude de Hasselá), a "porta que está entre os dois muros" (Jr 39.4; cp. Is 22.11; *anotado em* II, C, 3).

No sul, sobre o antigo vale central, fica a Porta do Pântano ou Porta do Monturo — porém a Porta do Monturo (q.v.) do AT (Porta do Oleiro [?] Jr 19.2) era mais ao sul, na encosta do Hinom (Ne 2.13; 3.13), no limite sul dos muros do AT. Para o oeste, sobre o topo do Garebe, está a Porta de Sião (ou de Davi), consideravelmente ao oeste da Porta do Vale (q.v.) do AT (2Cr 26.9; Ne 2.13), que parece corresponder mais exatamente à Porta do Monturo (contrasta J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, pág. 443).

No oeste, onde o "vale da cruz" costumava descer para o Vale de Hinom, permanece a Porta de Jafa (a Porta da Esquina do AT, 2Rs 14.13; 2Cr 26.9), mais uma vez, desde a reunificação de Jerusalém em 1967, a principal artéria de comércio para a costa ou para o Hebrom. Ao seu norte estava a Torre dos Fornos de Neemias (Ne 3.11); e construída nos fundamentos da contemporânea "Torre de Davi", logo ao sul da Porta, estão as pedras tipicamente frisadas da Torre de Fasael de Herodes. Pedras semelhantes aparecem no porão da Escola dos Irmãos, nas proximidades. Em 1890 o governo turco abriu a Porta Nova bem próxima ao canto noroeste da cidade, restaurando assim o número de portas a sete. De 1948 a 1967, quando a terra de ninguém se estendeu ao longo do lado ocidental do muro, a Porta Nova, a Porta de Jafa e a Porta de Sião foram barricadas e tornaram-se inacessíveis.

B. Interior. Enquanto a maioria dos chamados "lugares santos" de Jerusalém está aberta a questões sérias, os seguintes locais interiores parecem estar razoavelmente claros. Desde os dias dos jebuseus existe o Poço de Warren através da pedra de Sião que dá acesso às águas da Fonte de Giom. Este consiste de um poço vertical, de 1,80m de diâmetro que se estende por mais de 12m acima do nível da água. Outras passagens no declive se estendem em direção ao oeste na pedra por mais uns 304m; cp. a existência de túneis semelhantes para alcançar a água em Megido, Gibeom e Gezer. Apesar de a entrada distar a mais de 27m para fora e abaixo do muro de Macalister, no topo da ladeira, ainda está localizada 18 metros dentro do muro jebuseu descoberto pela Sra. Kenyon em 1961. É por este צנור, que Davi deve ter encorajado Joabe e seus homens a avançarem, na captura de Jerusalém, em 1003 a.C. (2Sm 5.8); *veja* acima, II, B. 1. Sua subida é difícil e perigosa sob qualquer circunstância.

O lugar do palácio de Davi não pode mais ser identificado, apesar de parecer que se situava no sudeste de Sião, a Cidade de Davi (Ne 12.37). Apesar de muitos túmulos que são reivindicados como dos reis ou profetas de Israel serem falsos, sabe-se que o sepulcro de Davi estava na extre-

midade sul do lado leste de Sião, próximo aos "degraus remanescentes que descem da Cidade de Davi" (3.15,16). O mesmo local é provavelmente confirmado pelas palavras de Pedro de que o túmulo de Davi "permanece entre nós até hoje" (At 2.29). Pode possivelmente ser equiparado a duas "abóbadas semicilíndricas" nesse ponto. Primeiramente escavadas por R. Weill, em 1913, 1914, estas estruturas em forma de túnel eram alcançadas em sua extremidade sul mediante poços verticais e entradas arqueadas, com pouco mais de um metro de altura e sessenta centímetros de largura. Os túneis em si têm cerca de 1,80 metros de largura e 15,2 metros de extensão. Ambos perderam muito de sua porção superior por meio das escavações romanas nos períodos pós NT; no entanto, metade do teto abobadado mais ao oeste do túnel está preservada, mais de 3,6 metros do piso. Contudo, o piso nos seis metros da parte de trás (norte) é mais alto, somente a 1,8m do teto, e um entalhe profundo a meio caminho acima dos muros de pedra da porção dianteira (sul), mostra resquícios de uma pavimentação de alvenaria e indica uma divisão em dois andares. Traços da construção indicam que a parte mais baixa foi acrescentada posteriormente. Uma vala atravessando o fundo do nível superior, de 1,06m de largura e 0,30m de profundidade, possivelmente pode ter servido como um sarcófago para Davi ou Asa (2Cr 16.14; *veja* acima, II, C. 1); ou o nível adicionado, como a parte acrescentada por Ezequias (32.33; *veja* acima, II. C. 3). Certos entalhes e vincos realmente correspondem inegavelmente às características do autêntico túnel de água de Ezequias, e Simons acha "difícil resistir à impressão de que, com estes túmulos nós, de fato, tomamos posse de alguns restos dos sepulcros reais" (ibid., págs. 220, 221). Josefo parece ter localizado falsamente o túmulo de Davi em Garebe (Jos. *War*, V.iv.1; cp. Jos. *Ant.* VII, xv. 3, XIII. viii. 4, XVI. vii. 1), onde um santuário judaico é indicado, hoje em dia, próximo à Igreja da Dormition, ao sul da atual Cidade Antiga.

Ao norte de Sião provavelmente estava a eira de Araúna, o jebuseu, no ponto mais alto do Moriá, que é claramente distinguido por um rochedo que agora está transposto pelo "Domo da Rocha" muçulmano. O Segundo Livro das Crônicas 3.1 também deixa claro que Salomão construiu a casa de Yahweh no Monte Moriá, "no lugar que Davi havia indicado, no eirado", o que pode sugerir que era o lugar mais santo do Templo que estava sobre a rocha (cp. R. deVaux, *Israel, its Life and Institutions*, págs. 318, 319). Este lugar de repouso, de fato, forneceria um nível de fundação para o Templo; No entanto, iria aglomerar consideravelmente o lugar santo, o pórtico e os pátios, todos os quais deveriam, então, se encontrar ao leste, perante o declive acentuado do Cedrom. À luz dos fatos seguintes: de que corre um canal ao norte da rocha, provavelmente para levar o sangue e outros líquidos que eram empregados nas libações; de que existe uma caverna sob a rocha, que serviria para as cinzas e outros resíduos; e que 1 Crônicas 22.1 designa especificamente a rocha do altar — parece mais provável que a rocha sustentava a fundação do altar e que o Templo originalmente estava ao seu oeste, provavelmente sobre muros de sustentação que foram construídos. De qualquer forma, se qualquer destes ainda permanece dentro ou abaixo do recinto sagrado do Harã, é impossível de se investigar.

De Giom, o aqueduto salomônico que antes fluía ao sul e irrigava as ladeiras orientais de Sião (2Cr 32.4; Ec 2.6) e terminava no "açude velho" (Is 22.11), pode-se encontrar certa correspondência no jardim moderno de Birket el-Hamra. Sob a ameaça do ataque assírio, que se concretizou em 701 a.C., Ezequias tapou "todas as fontes, e o ribeiro (aqueduto de Salomão [?]) que corria pelo meio da terra" (2Cr 32.4), porém fez um "aqueduto, e trouxe água para dentro da cidade" (2Rs 20.20) e fez "um reservatório entre os dois muros para as águas do açude velho" (Is 22.11). Ele construiu especificamente um túnel de gravidade de 533 metros na rocha sólida e canalizou as águas de Giom para o sul, por baixo dos muros, para um novo Tanque de Siloé q.v. (Jo 9.7); cp. sua celebração no período intertestamentário (Eclo 48.17). O atual tanque de Birket Silwan, cavado profundamente abaixo da superfície, foi construído sobre uma instalação romana posterior, porém a autenticidade do túnel é demonstrada pela dedicatória da Inscrição de Siloé, descoberta no muro do túnel em 1880. Nenhum resto significativo da superfície sobreviveu à destruição de Jerusalém, por Nabucodonosor, em 586 a.C.

Os assim chamados túmulos de Absalão e Zacarias, no lado oriental do Vale de Cedrom, são verdadeiros exemplos da נפש, *alma*, ou monumento colocado acima de um túmulo, este último para a família sacerdotal de Bene Hezir. Seus topos piramidais ou cônicos, com colunas de apoio e cornijas jônicas lavradas de pedra sólida da encosta da colina, indicam um estilo greco-egípcio do 3º séc. a.C. Muitos outros túmulos hebreus se seguiram nesta área comum do Monte das Oliveiras, provavelmente por causa da profecia de Zacarias de que a vinda do Messias em vitória



A Porta de Ouro. A Antiga Cidade, Jerusalém. © *Lev*

ocorreria sobre este cume (Zc 14.4,5); e é neste período que a ressurreição dos santos acontecerá (1Ts 4.16).

No período helenista, poços horizontais em formato de fornos, ou כוכים, começaram a substituir as prateleiras em formato de banco e as recâmaras abertas nas paredes dos túmulos para a recepção dos corpos. O assim chamado Túmulo de José de Arimatéia, dentro da Igreja do Santo Sepulcro, exibe a estrutura כוכים. Exemplos que contêm dúzias de tais poços aparecem nos "Túmulos dos Reis" (na verdade, da família da Rainha Helena de Adiabene, metade do 1º séc. cristão), ao norte da cidade, além da atual Catedral de São Jorge, e nos "Túmulos dos Juízes" (ou, Sinédrio), com suas fachadas gregas e, até mesmo, com um grande átrio e bancos cortados na pedra bruta para refeições funerárias, ao noroeste. No primeiro, e em um Túmulo da família herodiana, ao oeste do Hinom, ao sul do Hotel do Rei Davi, ainda podem ser achados no lugar os discos de pedra de 1,80m que eram rolados em uma trincheira para selar a entrada dos túmulos. A trincheira, mas não a pedra, aparece também no Túmulo do Jardim, logo ao norte da Porta de Damasco. Geralmente os túmulos estavam localizados fora dos muros da cidade.

Dos consideráveis projetos de construção do rei Herodes permanecem três fragmentos importantes. Seu Templo desapareceu, porém, muito dos terraços herodianos para seus pátios circundantes (*veja* acima, II, E, 1) permanecem intactos. Este é especialmente o caso da plataforma sul, com seus arcos de sustentação — os assim chamados "Estábulos de Salomão": na verdade, da época das Cruzadas, mas com as partes mais baixas dos pilares genuinamente herodianas — e para seu muro circundante. No oeste estão as pedras maciças do "Muro das Lamentações"; e no canto sudeste, onde a plataforma se ergue a 45 metros acima do nível do chão natural, o que alguns têm identificado com o "pináculo" do Templo (Mt 4.5, Lc 4.9; o πτερύγιον, literalmente, "pequena asa", AG, "fim", "limite"). Neste ponto, a construção herodiana ainda se ergue a 39,6m, ou a 6m de seu tamanho original; cp. Marcos 13.1, "Que pedras, que construções!" De fato, uma das pedras do topo do "parapeito" foi recuperada nas escavações de 1968 da Universidade Hebraica, no local exato onde caiu do muro sul em 70 d.C.

Duas pontes de pedra ligavam a área do Templo respectivamente com a escadaria do vale e o palácio de Herodes ao oeste. Somente a fonte do "Arco de Robinson" permanece se projetando do muro sudoeste do Templo, do que antes fora um grande vão. Quarenta e cinco metros mais ao norte está o "Arco de Wilson", que ainda permanece praticamente intacto, embora em baixo de estruturas mais modernas. Arcos menores conduzem o caminho ao oeste do que foi outrora o Vale Tiropeão para sua cidadela entre as colinas do sudoeste e do noroeste. Lá o fundamento de suas três grandes torres de Hípaco, Fasael (incorporada à atual "Torre de Davi") e Mariana ainda determinam o padrão do forte turco na Porta de Jafa.

Finalmente, a Torre de Antônia de Herodes (At 21.34-37) está sob o atual convento das Damas de Sião. Eles podem ser similares a Gábata (q.v.), "o Pavimento" (Jo 19.13), onde Jesus se apresentou perante Pilatos. A localização do "pretório" (Mc 15.16) não pode ser verificada. Apesar de alguns identificarem este com o palácio de Herodes, ao oeste, a circunstância do pavimento em Antônia poderia indicar que a "Via Dolorosa" atual realmente se inicia no ponto exato, a saber, nesta Torre.

Exceto por lugares comuns como o Jardim do Getsêmani, em algum lugar do lado oeste do Oliveiras (Mt 26.30,36; cp. At 1.12), pouco se pode dizer dos lugares autênticos associados ao ministério de Jesus em Jerusalém. O Tanque de Betesda, próximo à Porta das Ovelhas (q.v.) (Jo 5.2), pode razoavelmente ser identificado com um reservatório muito abaixo da superfície atual, junto à Abadia de Santa Ana na região de Bezeta; e uma conjetura pode ser feita sobre a igualdade das ruínas em São Pedro de Gallicantu, "canto do galo", em Garebe, com a casa de Caifás e, assim, do julgamento de Cristo e da prisão dos apóstolos (Mt 26.57; At 5.18). Uma escadaria do 1º séc. que aqui desce ao Vale Tiropeão deve ter sentido os pés do Mestre. O local ocidental atual da "Casa da Última Ceia" tem pouco a ser recomendado; e o Calvário-Gólgota, "lugar da caveira" (Jo 19.17), apesar da identificação popular com uma "colina", nem se sabe ter sido uma elevação.

A colina do "Calvário de Gordon", com seu adjacente "Túmulo do Jardim", agora se assemelha a uma caveira, mas não o era em 30 d.C. Não se pode dizer que sua localização seja impossível. O mesmo é o caso da tradicional Igreja do Santo Sepulcro (q.v.), em um contraforte da colina noroeste de Jerusalém. O único fato conhecido sobre o Calvário é que este era fora da cidade (Jo 19.17,20; Hb 13.12). Por um lado, onde quer que tenha sido acima do "vale da cruz" que Herodes construiu seu segundo muro norte, parece ser improvável que este contraforte imponente não tenha sido incluído dentro de suas defesas. Por outro, as escavações encontraram fragmentos de



O assim chamado Túmulo de Absalão no Vale de Cedrom. © *M.P.S.*

muros antigos ao sul e a leste da igreja e falharam em estabelecer a ocupação organizada desta área até após os tempos de Pôncio Pilatos. A presença dentro da igreja do assim chamado "Túmulo de José" pode favorecer sua localização fora da cidade em 30 a.C. A escavação recente de K. Kenyon, logo ao sul da igreja, descobriu uma velha pedreira que ficava fora da cidade do 7º séc. a.C., e que permaneceu desocupada até a reconstrução romana de 135 d.C. Portanto, ela insiste que o local da igreja deve ter se encontrado fora também (*Jerusalem*, pág. 154). Em função desta região claramente se encontrar dentro do terceiro muro norte de Agripa, parece possível que a igreja tenha permanecido dentro do segundo muro também.

Duas inscrições da Jerusalém antiga têm sido associadas plausivelmente com os incidentes na Igreja Apostólica Primitiva. Na extremidade sul da antiga Sião surgiu a planta baixa de um conjunto de construções e a "Inscrição de Teodoto", identificando-a como uma sinagoga, albergue e estabelecimento de banhos para peregrinos "do exterior"; ela pode corresponder à "sinagoga dos libertos" que se opôs a Estevão (At 6.9). Da região do Templo vieram duas inscrições separadas, de toda uma série completa, regularmente espaçada, que advertia os gentios para não se aproximarem dos pátios interiores: "Qualquer que for apanhado tentando fazê-lo terá somente a si mesmo para culpar se sua morte vier em conseqüência", uma proibição que Paulo foi acusado de violar (21.28).

A memória dos lugares do NT deve ter sido grandemente apagada na destruição de 70 d.C. Não obstante, a abertura de novas regiões para escavação dentro de Jerusalém — e.g., o quarteirão judeu destruído, ao sudoeste do Muro das Lamentações, ou a região presentemente sob escavação ao sul do Templo — podem ainda produzir achados inesperados.

IV. Simbolismo

Por causa do papel da cidade na história do povo de Deus, "Jerusalém" inevitavelmente adquiriu um amplo uso metafórico dentro das Escrituras, especialmente entre os profetas e poetas do AT (cp. Sl 48; 87; 122).

A. Significados. Do modo geral, uma capital automaticamente representa sua nação. Samaria resume o caráter pecaminoso de Israel do norte, de modo que Miquéias pôde afirmar: "E quais os altos de Judá? Não é Jerusalém?" (Mq 1.5). freqüentemente, portanto, "Jerusalém" simplesmente designa o Reino do Sul (Judá), seja em elogio (Jr 2.2; Ob 20) ou em censura (Mq 3.10; Sf 1.12).

Mais significante, entretanto, é que a aprovação de Deus sobre Davi quando este trouxe a Arca para Sião (2Sm 6.12) significou, de fato, que ele havia escolhido Jerusalém para sua habitação (Sl 132.13). Isto veio a cumprir as previsões do Pentateuco sobre o "lugar que o Senhor, vosso Deus, escolher de todas as vossas tribos, para ali pôr o seu nome..." (Dt 12.5); esta se tornou "a cidade do grande Rei" (Sl 48.2; Mt 5.35). Como o "santo monte" de sua presença (Sl 48.2), Jerusalém recebeu o mais alto dos louvores: "Belo e sobranceiro, é a alegria de toda a terra" (v. 2). Os homens deveriam orar "pela paz de Jerusalém" (Sl 122.6-9; cp. 137.5,6), conservando a Casa do Senhor. Deste modo, a cidade veio a significar a segurança daqueles que confiavam em Yahweh (Sl 48.3; 128.5); conseqüentemente, "Deus está no meio dela; jamais será abalada; Deus a ajudará desde antemanhã" (46.5). Ter nascido em Sião significa nem mais nem menos do que participar na salvação daqueles que conhecem a Deus (Sl 87.4,5; cp. 9.10), em "adoção religiosa e moral por Yahweh" (ICC, "Psalms", II, pág. 240). O homem cujo nome está inscrito "em Jerusalém, para a vida" (Is 4.3) conforme o Senhor registra os povos (Sl 87.6) é por isso um santo justificado de Deus; ele é "espiritualmente um cidadão de Sião" (IB, IV, pág. 470).

Apesar de Jerusalém ser "a cidade de Deus" (Sl 46.4; 48.1,8), esta se tornou também a cidade da ira de Deus. Deste modo, Isaías tomou o que pode ter sido o nome de uma das partes de Jerusalém, אריאל, Ariel (KB, pág. 86) — provavelmente significando "leão de Deus", ou "lareira" (de Deus); cp. Ezequiel 43.15,16 onde, no lugar de הראל, "lareira" (de Deus), alguns MSS trazem אריאל — e o usam como um nome simbólico para a cidade condenada: "Ai da Lareira de Deus (Ariel, ARC), cidade-lareira de Deus, em que Davi assentou o seu arraial!... porei a Lareira de Deus em aperto, e haverá pranto e lamentação; e ela será para mim verdadeira Lareira de Deus" (Is 29.1,2), especificamente, "a lareira de um santuário no fogo que era sempre mantido e no qual as ofertas são queimadas" (KB, loc. cit.). O caráter de Jerusalém como "santo monte" vem também a simbolizar a reforma e restauração de Israel, seja pós-exílica (Jr 31.23) ou ainda futura (Jl 3.17).

B. Personificação. Em mais de uma ocasião Cristo se dirigiu à cidade em termos individualistas: "Jerusalém, Jerusalém...", "se conheceras por ti mesma..." (Lc 13.34,35; 19.42-44). As mulheres



Jerusalém © *Lev*



Uma vista de Jerusalém, de fora da cidade, olhando para o norte. © *David Harris*

da cidade, ou, de fato, todos os seus habitantes são reputados como suas "filhas" (Lm 3.51; Zc 9.9; Lc 23.28; cp. Ct 3.5,11); ou, de vez em quando, a "filha de Jerusalém" é simplesmente a cidade em si (Lm 2.13,15). Se o poeta pôde exclamar "exultem as filhas de Judá", isto exigiu ao menos um passo para a expressão paralela, "Alegre-se o Monte Sião" (Sl 48.11). Jerusalém se tornou a personificação de toda a nação. Ela também personificou os privilégios do povo de Deus; por esta razão o salmista pôde retratar a água da vida e se dirigir à cidade dizendo "Todas as minhas fontes são em ti" (Sl 87.7).

A pessoa a quem se dirige pode exibir conotações variáveis. Isaías 52.1,2, por exemplo, invoca a Sião "Desperta, desperta, reveste-te da tua fortaleza... veste-te das tuas roupagens formosas, ó Jerusalém, cidade santa... solta-te das cadeias de teu pescoço", se referindo ao retorno nacional do exílio. Porém, após o Cântico do Servo de 52.13-cap. 53 e da justificação de Jerusalém, Isaías continua, "Canta alegremente, ó estéril, que não deste a luz... porque mais são os filhos da mulher solitária do que os filhos da casada" (54.1; cp. 53.10). Assim o profeta prediz simbolicamente a igreja como noiva de Cristo (54.5), perseguida, mas para alcançar convertidos gentios (v. 3) mais numerosos do que Israel fora antes (Gl 4.26-28; G. D. Young, ETSB, "Papers" [1955], págs. 79, 80). Isto sugere um simbolismo final:

C. Universalização. Se a frase "nascido em Sião" representa a salvação daqueles que conhecem a Deus, é significativo que o salmista também liste Raabe (ou "Egito" Sl 87.5; cp. Is 30.7; Sl 74.13; 89.10), a Babilônia, a Filístia, Tiro e a Etiópia como "dentre os que me conhecem"; e, após descrever a garantia daqueles como nativos de Jerusalém, ele adiciona "O Senhor, ao registrar os povos, dirá: Este nasceu lá" (Sl 87.6). Como C. A. Briggs sintetiza: "Outras nações estão inscritas com Israel como povo de Yahweh, cp. Isaías 19.18-25" (ICC, "Psalms", II; pág. 240). Disto vem o uso do NT com suas referências à igreja militante e o testamento mais novo, quando declara: "Mas a Jerusalém lá de cima é livre, a qual é nossa mãe" (Gl 4.26); ou à igreja triunfante, quando explica: "Mas tendes chegado ao Monte Sião e à cidade do Deus vivo, a Jerusalém celestial... igreja dos primogênitos arrolados nos céus" (Hb 12.22,23). *Veja* Sião.

BIBLIOGRAFIA. G. A. Smith, *Jerusalem: the Topography, Economics and History from the Earliest Times to A.D. 70* (1908); L.-H. Vincent, *Jérusalem Antique* (1912); ——— e F. Abel, *Jérusalem Nouvelle* (1914-1926); E. Sukenik e L. Mayer, *The Third Wall of Jerusalem: an Account of Excavations* (1930); F. Hollis, *The Archaeology of Herod's Temple* (1934); *J. Simons, *Jerusalem in the OT* (1952); *L.-H. Vincent e A. Steve, *Jérusalem de l'Ancien Testament* (1954-1956); Marie-Aline, Souer, de Sion, *La Fortresse Antonia à Jérusalem et la question du Prétoire* (1955); ———, *Le Lithostrotos et le prôbleme du Prétoire à Jérusalem* (1957); M. Join-Lambert, *Jerusalem*; M. Avi-Yonah, *Jerusalem* (1960); J. B. Payne, *Theology of the Older Testament* (1962), 108, 153, 365, 366, 492-504; K. Kenyon, "Excavating in Jerusalem", BA, XXVII (1964), 34-52; ———, *Jerusalem: Excavating 3000 Years of History* (1967); Y. Aharoni e M. Avi-Yonah, *The Macmillan Bible Atlas* (1968), mapas 114, 166, 170, 204. * Consulte para bibliografia detalhada.

J. B. Payne

JESAÍAS (ישעיה, ישעיהו, *Yahweh salvou*). 1. Filho de Hananias, neto de Zorobabel (1Cr 3.21).

2. Filho de Jedutum (1Cr 25.3,15).

3. Um levita que participava da supervisão dos tesouros de Davi (1Cr 26.25).

4. Um elamita que seguiu com Esdras da Babilônia a Jerusalém (Ed 8.7; 1Esd 8.33).

5. Um levita dos filhos de Merari que retornou da Babilônia com Esdras (Ed 8.19; 1Esd 8.48).

6. Um ancestral benjamita de um israelita que viveu em Jerusalém após o exílio (Ne 11.7).

S. Barabas

JESANA (ישנה). Uma cidade tomada de Jeroboão por Abias (2Cr 13.19; 1Sm 7.12). É mencionada com Betel e Efrom, e se localizava provavelmente na fronteira entre Judá e Israel. É provavelmente a mesma que Isanas, o quartel-general do comandante sírio sob Antígono, onde Herodes o Grande obteve uma grande vitória militar sobre o rei sírio (Jos. *Ant.* XIV. xv. 12). Os locais mais prováveis que têm sido sugeridos são Burj el-Isaneh, ao norte de Jerusalém, e Ain Sinia, alguns quilômetros ao norte de Betel.

S. Barabas

JESARELA (ישראלה). Um músico levita durante o período do rei Davi (1Cr 25.14); chamado de Asarela no versículo 2.

JESEBEABE (ישבאב). Um levita, cabeça do décimo quarto turno (1Cr 24.13).

JESER (ישר). Um dos filhos de Calebe (1Cr 2.18).

JESIEL Forma usada pela BJ para JAASIEL em 1 Crônicas 27.21.

JESIMIEL (ישימאל, *que Deus estabeleça*). Um príncipe simeonita (1Cr 4.36).

JESIMOM (ישימן; LXX Ιεσσαιμυν, significando *ermo* ou *deserto*, e geralmente traduzido como um substantivo comum, exceto com o artigo, quando se refere a uma área específica, por exemplo):

1. O deserto da Judéia. A parte sul, ao sudeste do Hebrom, nos arredores de Zife (1Sm 23.19,24; 26.1,3).

2. A região de Pisga em Moabe. Uma área estéril ao nordeste do Mar Morto (Nm 21.20; 23.28, veja anotações na edição da Oxford da RSV).

O deserto era considerado como um lugar pavoroso, a ser evitado ou cruzado rapidamente. Seus ocupantes eram considerados inferiores, ou eles não permaneceriam por lá (cp. a atitude desdenhosa dos textos egípcios em relação aos "habitantes do deserto"). O uso figurado do termo descrevia uma nação desolada e derrotada por seus inimigos (cp. Jr 22.6; Os 2.3-5). *Veja* DESERTO.

BIBLIOGRAFIA. G. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land* (1906), 312-314; G. Wright e F. Filson, *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, ed. rev., (1956), 125, Mapa IX; Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967), 57.

M. H. HEICKSEN

JESISAI (ישישי). Um líder gadita e, talvez, uma família (1Cr 5.14).

JESOAÍAS (ישוהיה). Um príncipe simeonita (1Cr 4.36).

JESSÉ (ישי; LXX Ιεσσαι, de significado incerto). Pai do rei Davi. Filho de Obede e neto do próspero belemita, Boaz, e sua esposa moabita, Rute (Rt 4.17,22; 1Cr 2.12; Mt 1.5,6; Lc 3.32). Membro da tribo de Judá, ele era um rico proprietário de terras em Belém. Era o pai de oito filhos (1Sm 16.1s; 17.12) ou de sete filhos (1Cr 2.15): Eliabe, Abinadabe, Siméia ou Samá, Natanael, Radai, Ozém, Eliú (omitido de 1Cr 2.15), e Davi; e de duas filhas: Zeruia e Abigail (1Cr 2.13-17). As duas filhas foram mães de guerreiros famosos no exército de Davi — os filhos de Zeruia: Joabe, Abisai e Asael; o filho de Abigail, Amasa. A difícil afirmação em 2 Samuel 17.25 sobre Abigail ser a filha de Naás tem sido interpretada por alguns como significando que a mãe de Davi tinha-se casado com Naás antes de se casar com Jessé, fazendo Zeruia e Abigail enteadas de Jessé, e meia-irmãs de Davi. Outras explicações têm sido oferecidas, mas o assunto não pode ser decidido com certeza (cp. Lange, pág. 525).

Jessé é formalmente apresentado ao leitor do AT quando Samuel unge seu filho, Davi, como o futuro rei de Israel (1Sm 16.1-13). Sob às ordens de Yahweh, o profeta viajou a Belém para uma refeição sacrificial, para a qual Jessé e sua família foram convidados. No decorrer dos eventos sete dos filhos de Jessé passaram em revista perante Samuel, porém nenhum foi escolhido por Deus. Após indagação, o profeta descobriu que o oitavo e mais novo filho estava no campo, cuidando de ovelhas. Davi foi chamado, averiguado, foi lhe dada a confirmação divina e foi ungido. As indicações são de que nem Jessé nem Davi entenderam todas as implicações das ações de Samuel nesta ocasião.

Jessé é novamente mencionado quando Saul envia um mensageiro lhe pedindo permissão para que Davi viesse à corte e tocasse sua harpa para curar a melancolia do rei (1Sm 16.14s.). Jessé concordou com o pedido do rei, e não somente enviou seu filho, mas também uma oferta de carne, pão e vinho para o rei. Isto indica que Jessé era um fazendeiro próspero e generoso, e também alguém que sabia dos protocolos corteses de seus dias. Ele também foi suficientemente generoso em deixar Davi na corte de Saul quando este fez mais uma solicitação por seus serviços (16.22,23).

Jessé, em outra ocasião, involuntariamente iniciou Davi em sua carreira militar, ao enviá-lo à frente de batalha no momento apropriado. Carregado de provisões frescas para seus três irmãos mais velhos, que serviam no exército de Saul, Davi se achou no acampamento no momento em que os israelitas eram confrontados por uma enorme tropa de filisteus cujo campeão era Golias de Gate. O jovem Davi atingiu uma reputação imortal por matar o gigante filisteu (1Sm 17.17ss.).

A segurança e o bem-estar de Jessé se tornaram a preocupação de Davi durante os anos em que ele viveu como fugitivo de Saul. Temendo que Saul, em um de seus acessos periódicos de depressão, pudesse causar dano a seus pais já idosos, Davi os

enviou para a terra de Moabe até que o perigo passasse. Eles aparentemente sobreviveram à estadia em Moabe sem transtornos (1Sm 22.2-4).

Davi é freqüentemente chamado de "filho de Jessé" no AT. Era um termo irônico e odioso na boca de Saul e de outros inimigos de Davi (1Sm 20.27,30,31; 22.7,8; 22.9; 25.10; 2Sm 20.1; 1Rs 12.16; 2Cr 10.16). Com o tempo, no entanto, se tornou um termo de honra e renome, e grandemente amado pelo povo de Israel (2Sm 23.1; 1Cr 10.14; 29.26; Sl 72.20; At 13.22).

Jessé é mencionado nas profecias de Isaías como um ancestral do futuro rei messiânico. Aqui "o rebento do tronco de Jessé" (Is 11.1) e a "raiz de Jessé" (11.10) são termos simbólicos para aquele personagem messiânico que está para trazer o muito esperado *escathon*. Paulo usa a expressão "a raiz de Jessé" (Rm 15.12) para identificar Jesus com as profecias messiânicas do AT. O mesmo pode ser dito sobre a inclusão de Jessé por Mateus e Lucas nas genealogias de Jesus (Mt 1.5; Lc 3.32).

BIBLIOGRAFIA. J. P. Lange, "Samuel", *Commentary on the Holy Scriptures* (1877), 221s.; também, "Isaiah" (1878), 162, 165; K. F. Keil e F. Delitzsch, "Samuel", *Biblical Commentary* (1866), 167, 178s.; também, "Isaiah" (reimpresso 1949), 281, 188; A. Edersheim, *Bible History*, IV (reimpresso 1949), 800-884; Brown, Driver e Briggs, *Hebrew and English Lexicon* (1955), 445.

C. P. GRAY

JESSUI. Forma que aparece na BJ em Gênesis 46.17 e 1 Crônicas 7.30 para o nome Isvi. *Veja* ISVI.

JESUA (ישוע, LXX Ἰησοῦς, Vulgata *Josue*). Este nome surge mais freqüentemente como dado ao filho de Jozadaque, que era sumo sacerdote no tempo do retorno da Babilônia e da reconstrução do Templo (Ed 3.2). Em Esdras e Neemias ele é mencionado somente por causa de sua posição oficial. A única declaração pessoal ou íntima é de que um ou mais de seus filhos estavam entre os que haviam se casado com "mulheres estrangeiras" (10.18). Ele (chamado de Josué em Ageu e Zacarias) e Zorobabel foram exortados a promover o trabalho de reconstrução do Templo (Ag 1.14; 2.2,4). Ele estava nas grandes profecias a respeito do RENOVO, uma das quais descreve em visão a substituição das vestes sujas do sumo sacerdote por outras limpas (Zc 3.4,8), e a outra se refere às coroas a serem colocadas em sua cabeça, como tipo do homem cujo nome é "Renovo", que "será sacerdote no seu trono" (6.13), uma profecia sobre os ofícios sacerdotal e real do Messias (*veja* ZACARIAS).

O texto hebraico de Ageu e Zacarias grafa corretamente o nome do sumo sacerdote como Jehoshua (tradução em português, Josué), não Jesua como em Esdras e Neemias. O nome tem uma história interessante. O filho de Num aparece, em primeiro lugar, como Josué (Êx 17.9), porém em Números 13.16 (cp. v. 8), pode-se ler que Moisés mudou o seu nome de Oséias, que significava "Salva", para Josué, que significa "Yahweh é salvação", tornando o nome teofânico, que é o nome geralmente dado ao filho de Num. Josué é usado em Ageu e Zacarias como o nome do sumo sacerdote contemporâneo. No período do exílio a forma reduzida do nome (Jesua, que significa "salvação") entrou em uso nos livros pós-exílicos, exceto Ageu e Zacarias. Josué, filho de Num, foi chamado de Jesua em Neemias 8.17. O nome aparece na LXX como *Iēsous*, que é a grafia regular do nome de Jesus o Messias no NT grego. O nome no NT do filho de Num é "Jesus" na KJV (At 7.45; Hb 4.8).

O nome Jesua foi dado a sete outros homens além do sumo sacerdote dos tempos de Esdras. Dos quais os mais importantes aparentemente eram: o sacerdote cujo ancestral era chefe de um dos vinte e quatro turnos estabelecidos por Davi (1Cr 24.11), de quem 973 descendentes retornaram a Jerusalém sob Zorobabel (Ed 2.36; cp. 2.6); um Jesua que foi o primeiro citado de treze levitas que, com outros não mencionados, explicaram a lei ao povo nos dias de Neemias (Ne 11.26).

A mudança do nome de Oséias para Josué por Moisés pode lançar luz sobre o fato de que nomes compostos com Yahweh eram relativamente raros no período de Êxodo. Moisés pode ter desejado popularizar tal costume ao mudar o nome de seu "ministro" para Josué. O nome da mãe de Moisés era Joquebede, que significa "Yahweh é glorioso" (Êx 6.20; Nm 26.59). De modo concebível, isto pode ter influenciado Moisés em relação ao uso destes nomes.

O. T. ALLIS

JESURUM (ישרון, *o justo*; "*o amado*", ARA; Jesurum, ARC). Uma designação poética para Israel (Dt 32.15; 33.5,26; Is 44.2). O nome se relaciona às nações ideais, que mantém o caráter moral e espiritual perante o povo, o objetivo de sua criação. Deuteronômio 32.15 expressa o pensamento de repreensão por se ter falhado no ideal. Em qualquer outro lugar o título é honroso.

Gesenius adota a derivação de ישר, de modo que a palavra expressa "um pequeno povo justo", talvez ligado à idéia semelhante no "Livro dos Justos" (Js 10.13; 2Sm 1.18), onde Jasar parece ser um nome para Israel. Há também uma ligação (Nm 23.10) entre Israel e "os justos".

R. F. GRIBBLE

JESUS (Ἰησοῦς, forma grega do hebraico יהושוע [Josué], *salvação de Yahweh*).

1. Avô de Jesus, filho de Siraque (Prólogo a Eclesiástico).

2. Filho de Siraque, autor de Eclesiástico. *Veja* SIRAQUE, FILHO DE.

3. Jesus Cristo. *Veja* JESUS CRISTO.

4. Jesus Barrabás. *Veja* BARRABÁS.

5. Jesus o Justo. Cooperador de Paulo (Cl 4.11), citado como participante no envio de cumprimentos à Igreja dos Colossenses. "Jesus, conhecido por Justo" é citado, com Aristarco e Marcos, como sendo "os únicos da circuncisão que cooperam pessoalmente comigo pelo reino de Deus". O comentário indica que durante o primeiro aprisionamento romano de Paulo, quase todos os judeus cristãos de Roma deixaram de cooperar com Paulo na obra do Evangelho. Estes três colaboradores foram um "lenitivo" para Paulo. Nada mais se sabe deste estimado companheiro de Paulo.

6. Forma alternada de JESUA.

7. Forma de Josué. *Veja* JOSUÉ, FILHO DE NUM.

8. Ancestral de Jesus Cristo (Lc 3.29; Josué).

D. E. HIEBERT

JESUS CRISTO (Ἰησοῦς Χριστός). O título duplo ocorre apenas cinco vezes nos evangelhos, ao passo que é muito freqüente em Atos e nas epístolas. Nos evangelhos o título é usado duas vezes no começo de Mateus, no versículo de abertura de Marcos, no prólogo de João e em João 17.3. A última ocorrência tem sido questionada por causa da singularidade do uso do próprio Jesus, porém, a evidência textual é incontestável.

Este artigo considerará vários aspectos da vida, ensinos e morte de Jesus de acordo com o seguinte esboço.

I. O significado do nome

II. O pano de fundo da vida de Jesus
  A. A situação política
  B. A situação social
  C. A situação cultural
  D. A situação religiosa
    1. A adoração entre os judeus
    2. Os partidos judaicos
      a. Uma comparação entre saduceus e fariseus
      b. Os fariseus e suas doutrinas
        (1) As escolas de Samai e Hilel
        (2) As principais doutrinas do Farisaísmo
      c. Os essênios
      d. Os zelotes

III. Várias abordagens à vida de Cristo
  A. A abordagem tradicional
  B. A abordagem racionalista
  C. A abordagem mitológica
  D. A abordagem sentimental
  E. As vidas liberais de Jesus
  F. Várias abordagens britânicas do séc. 19
  G. Pontos de vista do séc. 20
    1. O movimento escatológico
    2. A abordagem dialética
    3. A abordagem da crítica da forma
    4. A abordagem existencial
      a. Influências sobre Bultmann
      b. Algumas hipóteses básicas
      c. Classificação do material para a vida de Jesus
        (1) Comentários gerais
        (2) Métodos de lidar com as palavras de Jesus
        (3) A idéia de lendas
    5. A nova busca
    6. A escola da redaktionsgeschichte
    7. O movimento do heilsgeschichte

IV. Fontes literárias para a vida de Cristo
  A. Os evangelhos sinóticos
    1. O problema sinótico
    2. A prioridade de Marcos
    3. A fonte das declarações (Q)
    4. Material peculiar a Mateus e Lucas
    5. As narrativas do nascimento
  B. O quarto Evangelho
    1. Os problemas de historicidade
    2. A relação com os evangelhos sinóticos
  C. A quádrupla apresentação de Jesus
    1. O retrato de Mateus
    2. O retrato de Marcos
    3. O retrato de Lucas
    4. O retrato de João
  D. Outras evidências do NT sobre a vida de Jesus

E. Material extracanônico sobre a vida de Jesus
1. Evidências não-cristãs
2. Evidências cristãs
3. Os evangelhos apócrifos
4. As obras gnósticas

V. O início da vida e o ministério de Jesus Cristo
A. Resumo dos métodos
B. Os trinta anos em Nazaré
1. O prólogo de João
2. As narrativas do nascimento
3. A vida doméstica em Nazaré
C. O período de preparação
1. João Batista
2. O batismo de Jesus
3. A tentação de Jesus
D. O ministério de Jesus na Judéia
E. O ministério na Galiléia
1. O período até a escolha dos Doze
a. O chamado inicial dos discípulos
b. O Sermão do Monte
c. Curas e outros milagres
d. Popularidade e crítica
e. A escolha dos doze
2. O período até a retirada de Jesus do norte da Galiléia
a. Controvérsias e curas sabáticas
b. Divisão e ataque
c. Exemplo dos ensinos de Jesus
d. Incredulidade em Nazaré
e. A morte de João Batista
f. A alimentação da multidão
g. O andar sobre as águas
h. A tradição dos antigos
3. O período até a partida de Jesus para Jerusalém em sua última jornada
a. Num distrito gentílico
b. A segunda alimentação da multidão
c. Cesaréia de Filipe
d. A transfiguração
e. Mais milagres
f. Mais declarações de Jesus
F. O período de encerramento do ministério
1. Seguindo para Jerusalém
a. Da Galiléia para Betânia
b. Alguns ensinos sobre a oração
c. Mais ensinos por meio de parábolas
d. Encontros com os fariseus
e. Jesus em duas festas judaicas
f. Jesus janta com os fariseus
g. Discurso para as multidões
h. Mais parábolas para os fariseus
i. Ensinos para os discípulos
j. Outro conflito com os fariseus
k. Os apóstolos recebem orientações a respeito de como servir
l. A cura dos leprosos
m. Declarações sobre o reino e o futuro
n. Duas parábolas sobre a oração
o. A ressurreição de Lázaro
2. A viagem para Jerusalém
a. Conclusão do ministério na Peréia
b. Em Jericó
c. Jesus em Betânia
3. O ministério em Jerusalém
a. A entrada em Jerusalém e a purificação do Templo
b. Dias de controvérsia
c. Palavras sobre o futuro
G. A paixão e a ressurreição de Jesus
1. Da conspiração à prisão
2. A paixão
3. A ressurreição
4. A ascensão

VI. O ensino de Jesus
A. Seus métodos de ensino
1. Sua adaptabilidade
2. Uso da retórica
3. Recursos lógicos
4. O uso da repetição
5. Ilustrações
6. Formas poéticas
7. As influências do AT
8. Formas parabólicas
B. O conteúdo do ensino de Jesus
1. Ensino sobre Deus
2. Ensino sobre o reino
a. Várias escolas de pensamento
b. O reino como presente
c. Aspectos do reino
d. O evento escatológico
e. As parábolas sobre o reino
f. A ética do reino
3. O testemunho de Jesus a respeito de si mesmo
a. Os nomes que Jesus usou para si
b. Outras indicações
4. O ensino sobre a obra de Cristo
a. Sua morte como uma oferta sacrificial
b. Sua morte foi voluntária
c. Sua morte era uma necessidade divina
d. Sua morte foi substitutiva

e. Sua morte foi um triunfo sobre o diabo
f. Sua morte é aplicável somente mediante arrependimento e fé
5. O ensino sobre o Espírito Santo

VII. Os milagres de Jesus
A. A validade dos milagres
1. Várias abordagens dos milagres de Jesus
2. A classificação dos milagres
3. As características dos milagres do evangelho
4. Princípios de verificação
5. A probabilidade dos milagres
B. O propósito dos milagres

VIII. Jesus Cristo no pensamento cristão primitivo
A. O pensamento primitivo
B. O pensamento paulino
1. Observações preliminares
2. Resumo da cristologia de Paulo
a. O novo Adão
b. O Cristo pré-existente
c. Relevância cósmica
d. Relacionamento com o Pai
e. Relacionamento com o Espírito
C. O pensamento joanino
D. Outros aspectos de Cristo
E. Conclusão

I. O significado do nome

Os nomes separados — Jesus e Cristo — permitem um exame cuidadoso. "Jesus" é a forma grega do hebraico "Josué" יהושע, ישוע, ou ישו, *Yahweh* salva, um nome ostentado por vários personagens do AT. Era um nome comum entre os judeus nos tempos de Jesus. Jesus Cristo é geralmente distinguido de outros que tenham o mesmo nome pela adição da descrição "de Nazaré", ao menos quando apresentado pela primeira vez na narrativa do evangelho. Marcos, por exemplo, após usar o título Jesus Cristo na declaração introdutória, se refere a Jesus como vindo de Nazaré da Galiléia (1.9). Um procedimento semelhante é seguido por Mateus, o qual, todavia, também usa a descrição, não raro, no corpo do evangelho. Em todos os evangelhos o nome de Jesus é usado sozinho na grande maioria dos casos. No livro de Atos há uma mistura de usos. Quando a vida de Jesus é mencionada, geralmente é a forma "Jesus" somente. Freqüentemente Jesus é identificado como o Cristo.

Em Mateus 1.21 o significado cristão do nome é explicado. Ele é visto como um nome divinamente estabelecido e seu significado é derivado da idéia original de salvação — "porque ele salvará o seu povo dos pecados deles". Não foi até mais tarde, no período pós-ressurreição, que a relevância disso foi reconhecida.

A outra descrição, a de "Cristo", é de essencial importância, pois esta de uma só vez faz uma afirmação sobre o Jesus humano que o diferencia de todos os outros homens. Existem falsos Cristos, porém somente um Cristo verdadeiro. A palavra representa o Messias hebreu (משיח), que significa "o Ungido", mas que veio a ser usado especificamente para o ungido de Deus, que viria em cumprimento das antigas profecias. Neste ponto não é o propósito deste artigo discutir a variedade dos conceitos correntes entre os judeus a respeito desta esperança messiânica, mas antes indicar seu significado no sentido cristão. Não pode haver dúvida de que a identificação do Jesus histórico com o Messias esperado foi a chave para o entendimento dos primeiros judeus cristãos sobre a missão de Jesus. O nome Jesus Cristo traz consigo, portanto, um profundo significado teológico. Deve-se considerar não somente os simples fatos históricos sobre Jesus de Nazaré, mas também a interpretação destes fatos.

II. O pano de fundo da vida de Jesus

Um grande suprimento de literatura descreve o contexto histórico do período da vida de Jesus. Uma verdadeira perspectiva histórica não pode se permitir a negligenciar esta informação, que tem sido valiosamente reforçada nos anos recentes pela área do Mar Morto. Visto que somente o esboço mais curto pode ser dado sobre o pano de fundo histórico, o desenvolvimento dentro do Judaísmo de um ponto de vista religioso e a posição política que levou ao tempo da encarnação de Jesus terão que ser basicamente ignoradas. Nossa preocupação será com as condições que prevaleciam durante o breve período da vida de Jesus, e para este fim serão dados alguns relatos da situação política, social, cultural e religiosa.

A. A situação política. A ocupação romana da Palestina trouxe consigo muitos benefícios, porém atraiu sobre si o ódio implacável do povo judeu. As forças de ocupação eram, aos seus olhos, uma ameaça à sua herança nacional e às suas aspirações. Eles, conseqüentemente, se opuseram com muita violência ao sistema de impostos que

foi introduzido e que era a causa de constante irritação. Qualquer judeu que se abaixasse o suficiente a auxiliar na arrecadação de qualquer um destes impostos era objeto de desprezo e era banido socialmente. Dentro do sistema de impostos um coletor chefe era responsável por todo um distrito e, então, redistribuía a tarefa de arrecadar os impostos aos subcoletores, um processo que se prestava a um número considerável de abusos e extorsões.

Uma característica da situação política era a medida considerável de auto-governo conferida aos judeus. Muito do governo da Palestina estava nas mãos do partido religioso predominante e era conduzido de acordo com princípios do AT. Havia um concílio central (Sinédrio) em Jerusalém e concílios locais em vários outros centros. A punição, onde possível, era administrada como a lei judaica decretava, sendo o método principal o açoite, do qual há vários exemplos no NT (observe especialmente o caso do próprio Jesus). O fato de que os acusadores judeus de Jesus solicitaram uma sanção de Pilatos para a execução da sentença de morte sugere que este era o procedimento comum, apesar de não ter sido seguido no caso de Estevão. Não há dúvidas de que havia muitas ocorrências do funcionamento de um tipo de lei popular. O concílio judaico central consistia de anciãos, dos principais sacerdotes e dos escribas, um grupo que é geralmente mencionado nos evangelhos e em Atos. Apesar de haver oficialmente só um sumo sacerdote, que presidia sobre a administração política-eclesiástica, outros que haviam anteriormente exercido este ofício eram incluídos sob o mesmo termo, assim como o eram também os outros que haviam exercido altos ofícios no Templo (cp. J. Jeremias, *Jerusalem* II B, 17ss.).

Dentro do Império Romano como um todo, um grau satisfatório de estabilidade política foi alcançado sob o governo de Augusto. Foi um período de grande consolidação no campo da administração e jurisdição. Os romanos descobriram que os judeus estavam, no entanto, entre os mais turbulentos de seus vassalos, principalmente por causa de suas peculiaridades religiosas e de suas aspirações fortemente isolacionistas e nacionalistas.

Era política do poder de ocupação tentar alcançar algum grau de adesão entre os vários povos das províncias mediante a absorção de suas deidades locais no panteão romano, mas esta política era impossível no caso dos judeus, que não possuíam imagem para seu Deus. Não há dúvidas de que os romanos tinham pouco entendimento real do povo judeu, o que é refletido na série de procuradores enviados à Palestina. Pilatos pode ser citado como um exemplo, apesar de ele ter sido pior que a maioria, como é visto pelo fato de que as autoridades romanas o chamaram de volta por causa de seu mau desempenho ao lidar com a situação. Ele cometeu várias atrocidades contra os judeus, que os hostilizavam amargamente. Ele não tomou nenhuma medida para evitar ofender seus escrúpulos religiosos. Não é de se admirar que no julgamento de Jesus eles ameaçassem considerar Pilatos como mal-disposto para com César se deixasse Jesus ir, uma ameaça que representava uma pressão considerável em vista da tensão crescente entre o procurador e o povo, e em vista do medo que Pilatos tinha de incorrer no descontentamento do imperador. Em uma ocasião anterior os judeus apelaram para César que anulou a ação de Pilatos. Esta era a situação política inquieta na qual Jesus Cristo veio e sob a qual ele morreu.

B. A situação social. Os principais pontos a serem notados são as estruturas sociais da sociedade em geral e do lar, em particular. A nação judaica ainda era governada pelo conceito de sociedade patriarcal. Além disso, havia uma veneração considerável pela idade, o que colocava os homens mais velhos em uma posição de influência. As mulheres e as crianças não eram classificadas favoravelmente na sociedade judaica. Neste aspecto os romanos haviam avançado ainda mais em direção à sua emancipação. Existem incidentes nos evangelhos que ilustram a posição inferior das mulheres, e.g., a mulher samaritana, pois os samaritanos estavam no mesmo nível que os judeus quanto a estrutura social. No que dizia respeito à lei, as mulheres não eram obrigadas a serem ensinadas nela. A educação judaica, que se centrava na leitura e interpretação da lei, era fornecida para os meninos, mas não para as meninas. É uma das características mais surpreendentes do ministério de Jesus, apesar disso ter acontecido em um ambiente essencialmente judeu, que mulheres são citadas entre seus seguidores.

No campo do casamento havia duas escolas de pensamento divergentes, entre os mestres judeus, a respeito da permissibilidade do divórcio. A escola de Hilel era menos severa do que a de Samai, a primeira permitia o divórcio por vários pretextos pelos quais a esposa ofendia o marido, ao passo que a última o permitia somente no caso de infidelidade. Isto ilustra a fluidez da ética social mesmo entre os fariseus. Falando de modo geral, o lar era uma unidade importante na estrutura social judaica. Era uma questão de honra social

para um homem se casar. Além disso, entre os judeus não havia sanção para a difundida prática pagã de expor os bebês indesejados aos fenômenos atmosféricos para morrerem.

Nos tempos de Jesus a sociedade judaica era basicamente dividida em dois grupos. Os partidos religiosos, os saduceus, os fariseus e os essênios (particularmente os dois primeiros) se consideravam separados do povo comum. Havia um desprezo considerável pelo "povo da terra" (*Ha 'am ha 'ares*), particularmente entre os fariseus, um fator que será comentado quando a situação religiosa for delineada abaixo. De um ponto de vista social é importante reconhecer a distinta divisão, pois isto explica muitas das declarações de Jesus sobre seus contemporâneos.

C. A situação cultural. No distrito norte da Palestina havia muitas cidades helênicas, nas quais idéias e práticas gregas floresceram. Isto não era somente verdade nas cidades conhecidas como a Decápolis, mas também em muitas outras cidades nas fronteiras da Palestina. Algo do impacto disto não poderia deixar de afetar aquelas seções da cultura judaica que estavam mais abertas à influência externa. Antes da descoberta da literatura de Qumrã parecia muito improvável que as idéias helenistas tivessem permeado nos círculos judaicos, mas a comunidade de Qumrã, apesar de judaica, não era impermeável às influências grega e até mesmo oriental. Embora as principais correntes do pensamento judaico, particularmente a dos fariseus, ainda eram resistentes às incursões da cultura grega, todavia, nos tempos de Jesus, a exclusividade mais mesquinha estava começando a sucumbir. Uma questão interessante se levanta a respeito da possibilidade de Jesus ter usado a língua grega na Galiléia, além do aramaico. Nenhuma resposta exata pode ser dada, mas há pouca dúvida de que muitos na Galiléia usassem o grego. Com toda probabilidade a área era bilíngüe, e certamente existe a possibilidade de que Jesus estava familiarizado com o grego. Seu ensinto era certamente em aramaico, pois não somente algumas das expressões em aramaico foram preservadas nos evangelhos gregos, mas o aramaico era a língua do povo comum, a quem Jesus principalmente se dirigia. Não é impossível, entretanto, que Jesus estivesse familiarizado com os modos de pensamento gregos, e não é preciso que se considere incrível que às vezes, ele expressava seu ensino em formas que teriam afinidade com estes modos (como parece acontecer algumas vezes no quarto evangelho).

D. A situação religiosa. 1. *A adoração entre os judeus.* Na perspectiva religiosa judaica do 1º séc. havia dois focos principais, a lei e o Templo. O povo judeu pode muito bem ser descrito como o povo da Torá, pois o ensino da lei era normativo para a vida judaica. Não era somente o código da lei escrito, mas um grande corpo de tradição oral, que para eles possuía validade igual. Todos os meninos judeus eram preparados no ensino do Pentateuco desde suas primeiras instruções. O livro de Levítico era, de fato, seu primeiro livro de texto. Era da responsabilidade dos pais instruir seus filhos nas minúcias da lei cerimonial à medida que chegava o tempo das várias festas. Os cultos da sinagoga serviriam ao mesmo propósito. Estes serviços compreendiam confissão de fé, oração, leitura das Escrituras, discurso e bênção. A leitura era de acordo com o conjunto de passagens definidas da Sagrada Escritura, baseado em um ciclo de três anos, no qual uma passagem dos livros da lei era ligada a uma passagem dos profetas. É possível, no entanto, que nenhuma passagem fixa fosse determinada para os livros proféticos nos tempos de Jesus, apesar de se saber que tal sistema tenha sido seguido em uma data posterior. A escolha do leitor e do pregador era deixada ao líder da sinagoga, que poderia convidar qualquer um capaz de fazê-lo. Isto explica o número de ocasiões em que Jesus se dirigiu às audiências das sinagogas. O líder da sinagoga exercia uma grande influência e era considerado com respeito pelo povo. As comunidades locais eram essencialmente comunidades religiosas.

Apesar da sinagoga ser o centro da vida comunitária, o culto do Templo exercia uma poderosa influência sobre o judeu piedoso por diversas razões. Os judeus da Palestina e os judeus da Diáspora (aqueles em regiões fora da Palestina) ainda eram considerados uma só unidade, e um fator importante de unificação era uma sujeição comum ao culto do Templo. Todo ano vinham peregrinos a Jerusalém de outras partes da Palestina, e de colônias judaicas por todo o império, para participar das várias festas e, particularmente, na ocasião da Páscoa. O culto do Templo era altamente organizado, com vinte e quatro divisões de sacerdotes, que trabalhavam em um sistema de turnos para garantir continuidade e eficiência.

Os sacrifícios de ofertas queimadas eram oferecidos duas vezes diariamente no Templo, mas havia muitos outros tipos de ofertas. A oferta queimada era importante para o povo de Israel como um todo, mas existiam outros tipos de ofertas individuais, ofertas pelos pecados não



Ruínas da sinagoga em Cafarnaum. © *Alexander*

intencionais, ou ofertas de voto antes de algum empreendimento arriscado, ou ofertas de ação de graças por algum livramento. O culto do Templo tinha grande importância para a vida diária do povo. Porém era por ocasião das festas que um foco especial estava sobre o Templo. Visto que as festas desempenham certo papel nos eventos dos Evangelho, é apropriado descrevê-las um pouco, como João faz um esboço delas em seu relato da atividade de Jesus.

Havia uma festa para o Ano Novo, mas esta não é mencionada nos evangelhos, aliás, nem o Dia da Expiação, observado logo depois, no qual tão somente ao sumo sacerdote era permitido entrar no Santo dos Santos. Há várias referências à Páscoa, que assume uma importância particular para a vida de Jesus, pois estava ocorrendo esta festa na época da crucificação. Não decorreu muito tempo antes que a conexão histórica levasse a um reconhecimento de uma ligação teológica. Isto, de fato, estava implícito na instituição da Última Ceia. Era costume para a família, na verdade, permanecer junta na noite de Páscoa. Isto lança luz sobre o grupo de discípulos que Jesus tinha consigo na última refeição pascal, e explica porque ele não deixou Jerusalém naquela noite indo para Betânia. Em íntima ligação com a Páscoa estava a Festa dos Pães Asmos, também mencionada nos evangelhos. Esta era mantida como uma festa de recordação do êxodo, apesar de que originalmente comemorava o início da colheita.

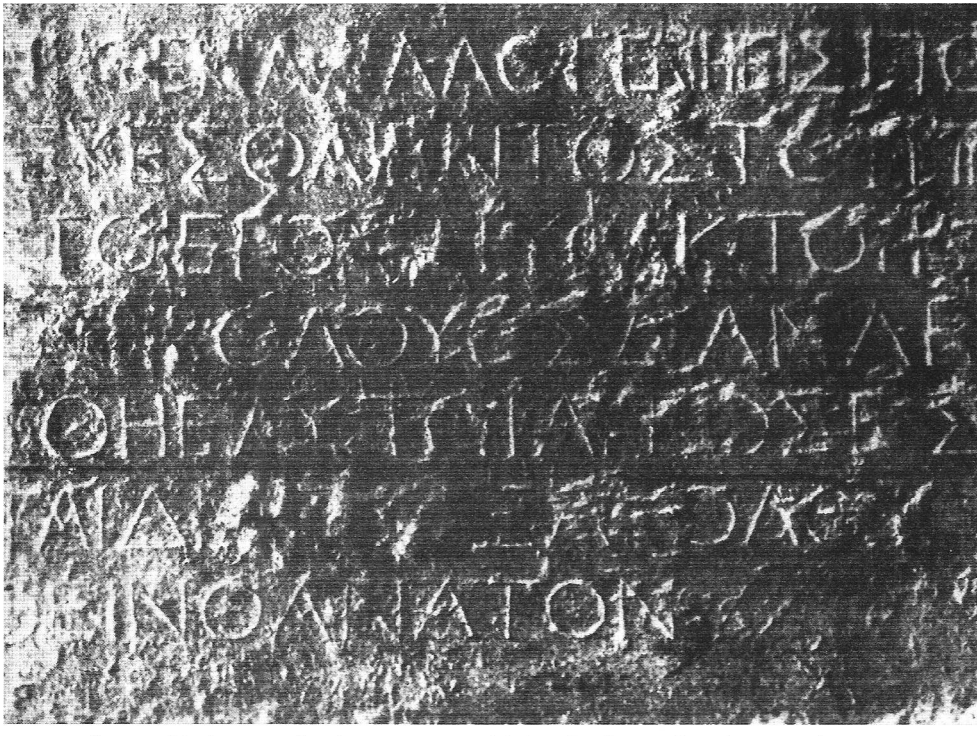
A festa mais alegre era a dos Tabernáculos, que era muito popular, pois fazia com que os adoradores habitassem em cabanas construídas de folhagem. Nos átrios do Templo ficavam iluminações especiais e um ritual diário que envolvia o derramamento de água. Ambas as características proporcionaram a Jesus um ponto de ensino quando ele estava em Jerusalém por ocasião da festa (Jo 7.1ss). No Evangelho de João a Festa da Dedicação também é mencionada, mas nenhum significado particular é atribuído a ela. A Festa de Pentecostes, que era uma festa de ação de graças pela colheita dos grãos, não é mencionada nos evangelhos, mas é proeminente em Atos.

É uma dedução óbvia que, já que Jesus era judeu, o culto do Templo deveria ter grande importância para ele, um fato que é sustentado por duas ocasiões particulares: a primeira quando ele indagou os doutores da lei no Templo com a idade de doze anos e considerou isto como negócios de seu Pai, e a segunda quando ele purificou o Templo dos elementos indignos, apelando para o que as Escrituras diziam sobre a Casa de seu Pai.

Havia mais uma característica que era compartilhada por todos os judeus, independente do partido ao qual cada um pertencia. Era sua exclusividade. De certo modo esta era uma característica benéfica, porém de outro não. Aqueles princípios que os judeus guardavam obstinadamente foram melhor preservados mediante uma política exclusiva do que teriam sido caso eles tivessem se permitido misturar com as idéias e práticas dos gentios. As guerras dos macabeus foram causadas por uma tentativa de fazer isto, e nos tempos de Jesus o povo judeu não poderia se esquecer do heroísmo que lhes havia preservado a singularidade de sua fé. Havia duas áreas principais em que os judeus eram superiores a seus vizinhos pagãos — em sua teologia e em sua ética. Seu conceito sobre Deus era muito mais elevado que a idolatria do mundo gentílico contemporâneo e fez com que muitos pensadores mais nobres entre os gentios buscassem satisfação como prosélitos judeus. O mesmo pode ser dito sobre os ideais éticos do Judaísmo, que estavam em uma superioridade marcante em relação a moral degradada das religiões pagãs. Este senso de superioridade e o desejo de se isolar contribuíram em grande medida para a intensa aversão, perceptível em muitos povos gentios, em relação aos judeus.

2. *Os partidos judaicos.* Para uma avaliação correta da atmosfera religiosa nos tempos de Jesus é necessário examinar os quatro principais grupos — fariseus, saduceus, essênios e zelotes. Destes, o primeiro é o mais importante para este propósito por causa de sua influência religiosa mais dominante e do contato freqüente que Jesus teve com eles. Os saduceus eram mais poderosos politicamente, porém Jesus não se encontrou tão freqüentemente discutindo questões religiosas com eles. Os essênios não são mencionados nos evangelhos, mas não devem ser ignorados por esta razão, pois sua própria existência era um protesto contra os outros partidos, um protesto com certos aspectos com os quais Jesus se simpatizaria. Os zelotes entram na história do evangelho apenas incidentalmente, apesar de que deve ser notado que um dos apóstolos se chamava Simão o Zelote.

a. *Uma comparação entre saduceus e fariseus.* Será valioso fazer tal comparação antes de dar uma atenção mais detalhada aos fariseus. O partido farisaico teve sua origem no movimento dos hasidim, que se opunham ao militarismo macabeu e se dedicavam a uma campanha que trouxesse arrependimento e renovação espiritual. Entre os fariseus isto se desenvolveu em uma abordagem



Inscrição proibindo os gentios de entrarem no pátio interior do Templo, sob a pena de morte. Isto continuou nos tempos de Cristo e dos apóstolos. © *I.M.*

legalista, que é amplamente ilustrada por muitos incidentes registrados nos evangelhos. Eles não dispensavam nada em sua devoção à lei. Estavam comprometidos a executar o que os escribas prescreviam. Não é surpreendente, portanto, que nos tempos de Jesus a maioria dos escribas pertencia aos fariseus. O partido era caracterizado por um profundo zelo religioso que se estendia não somente à Torá, mas também à lei oral. Esta era a mesma posição que o Judaísmo rabínico mantinha em relação à Halakah, ou lei tradicional. O Farisaísmo pode ser avaliado corretamente somente diante deste sentido de devoção a uma tradição que era tão obrigatória quanto o código escrito. Alguns dos motivos para esta abordagem legalista serão discutidos abaixo, mas para o presente é propósito comparar o Farisaísmo nestas características com as idéias dos saduceus.

Os saduceus seguiam apenas o ensino do Pentateuco e rejeitavam fortemente a sobrecarga farisaica da lei com a tradição. Basicamente, os saduceus estavam mais próximos de uma abordagem puramente bíblica, embora deva ser lembrado que os fariseus acreditavam sinceramente que a tradição oral fornecia uma interpretação adequada, de fato a mais adequada, da lei mosaica. Eles estavam basicamente de acordo, portanto, sobre a importância do Pentateuco como um fundamento para a sociedade judaica.

A diferença de atitude para com a lei oral levou a algumas discordâncias fundamentais. As controvérsias mais notáveis eram sobre a ressurreição, que os fariseus defendiam, mas que os saduceus negavam. Os últimos questionavam o sobrenaturalismo em geral, como é visto em sua rejeição da crença em anjos. Eles eram, de fato, teimosos, com uma tendência ao materialismo.

Na Palestina nos tempos de Jesus eles eram a classe proprietária de terras, cujos principais interesses eram mais políticos que religiosos. Eles consideravam o domínio romano como algo menos detestável que seus irmãos fariseus. Em questões de jurisdição os saduceus estavam inclinados a uma severidade de ação maior que os fariseus, que transgrediam para o lado da brandura por medo de involuntariamente se opor à verdade. O conselho de cautela de Gamaliel (At 5.38s.) é típico desta abordagem. Quando o saduceu Caifás estava considerando a ameaça de Jesus à hierarquia judaica, ele manifestou uma dedicação

ao expediente político que nenhum fariseu teria expresso tão claramente (Jo 11.48). Comparados com os fariseus, os saduceus tinham um conceito menor de Deus e uma grande confiança no homem, apesar de ainda relacionados à lei judaica.

b. *Os fariseus e suas doutrinas.* (1) As Escolas de Samai e Hilel. Já foi feita menção a estas duas escolas, mas é importante ter um entendimento claro da diferença entre elas ao considerar a atitude de Jesus para com o Farisaísmo como um todo. Hilel, que veio originalmente da Babilônia, defendia uma abordagem liberal para com a lei, ao passo que Samai era mais rigoroso. O primeiro era provavelmente um homem da cidade, e o último mais em contato com a agricultura, e esta diferença parece ter tido algum significado em suas atitudes religiosas gerais. Deve ser lembrado que estas duas escolas de pensamento constituíam virtualmente o tribunal de jurisdição local sob a constituição romana. Suas decisões eram mais que minúcias da casuística judaica, mas afetavam a administração diária da nação.

Alguns exemplos das diferenças nos seus regulamentos podem ser dados para ilustrar o fato de que os julgamentos sobre alguns assuntos podiam diferenciar consideravelmente. Já foi ressaltado que Samai permitia o divórcio somente em caso de lascívia ou grave indecência, ao passo que Hilel o admitia por qualquer motivo que desagradasse ao marido. Pode-se ver a mesma tendência em relação às dívidas pendentes no ano sabático. Visto que a lei especificava que todos os débitos deveriam ser perdoados durante aquele ano, se tornou impossível aos pobres obter empréstimos durante o período anterior, porém Hilel encontrou um caminho para contornar isto criando o artifício conhecido como "*prosbul*", que contornava a exigência de que todos os débitos fossem perdoados. Este é um exemplo do tratamento liberalizante da lei, o qual chegou a tal amplitude que virtualmente anulava a exigência mosaica.

Os fariseus, particularmente o partido de Hilel, fizeram sérias tentativas de encarar de forma realista os novos problemas. Os saduceus tendiam a ter o conceito de que em assuntos onde não havia lei, não se podia criar uma. Mas os fariseus estavam preparados para ver como a lei poderia se adaptar às novas questões. Isto surgiu da convicção de que a lei deveria ser normativa em todas as situações. Parte da crítica de Jesus dirigida contra este partido era em relação ao causuismo com o qual eles tentavam aplicar suas diretrizes. Pode nos auxiliar na apreciação da tendência do Farisaísmo de impor orientações minuciosas em todas as esferas da conduta ética se compreendermos que as restrições em si eram consideradas como salvaguarda. Supunha-se que o povo comum transgrediria muito facilmente a lei se obstáculos suficientes não fossem levantados para limitá-lo. Pensava-se que sua casuística possuía implicações sociais, e ao passo que desprezavam o povo comum como uma classe inferior, vangloriavam-se de ter sua prosperidade em si mesmos.

Entre os fariseus e os saduceus, os primeiros eram os mais populares entre o povo. Eles compartilhavam com estes um ódio comum pelos romanos, contra as tendências mais transigentes dos saduceus. Além disso, suas doutrinas e práticas eram respeitadas mesmo quando não tinham influência. Eles tinham um programa de ação para ganhar popularidade nas ruas, como por exemplo, mediante orações nas esquinas, que foram condenadas por Jesus para ostentação. À luz desta popularidade, pode parecer estranho que Jesus fosse tão fortemente um crítico destes, mas posteriormente serão dadas as razões do porquê suas denúncias foram tão fortes.

(2) As principais doutrinas do Farisaísmo. É necessário um breve relato destas doutrinas, pois estas formam o pano de fundo para alguns dos ensinos de Jesus. O Farisaísmo tinha um conceito alto de Deus. Ele era poderosamente ativo na história humana, particularmente na história de Israel. Este conceito exaltado fora levado tão longe que Deus se tornou transcendental. Embora ainda houvesse atividade divina, era por meio de intermediários. A Torá havia, de fato, se tornado a maior ação de Deus em suas relações com os homens. É contra este conceito de Deus que os ensinos de Jesus sobre a paternidade de Deus devem ser colocados.

Foi devido a lei ser a expressão da vontade eterna de Deus que ela se tornou, para o fariseu, a norma em todas as questões comportamentais. Qualquer ação que infringia a lei, como os fariseus a compreendiam, era um ato de impiedade e deveria ser condenado. Não era fácil para um fariseu aceitar pronunciamentos autoritativos como os que saíam dos lábios de Jesus, que iam além dos preceitos da lei. A existência nacional estava tão amarrada à observância e à lealdade para com a lei que os fariseus não poderiam aceitar que qualquer autoridade pessoal anulasse ou mesmo modificasse a interpretação oficial da lei.

Não é surpreendente descobrir que os fariseus eram dados ao orgulho. Sua teologia se centrava

não somente na superioridade de Israel sobre as outras nações, como objeto especial do favor de Deus, mas também no favor adicional mostrado àqueles cuja piedade era provada pela devoção excepcional à observância legal. É da própria natureza do legalismo, com sua ênfase nos feitos humanos, gerar o orgulho.

Outra característica da crença farisaica era a aceitação da imortalidade da alma, da ressurreição do corpo e da retribuição futura. Aqueles qualificados para a ressurreição, de acordo com Josefo, pareciam estar restritos aos justos. Visto que os saduceus negavam completamente a ressurreição, é evidente que no âmbito da escatologia Jesus estava mais próximo dos fariseus. Para estes últimos o julgamento futuro do mundo era considerado a consumação para a qual toda a história humana se movia. Isto justifica a ausência das mesmas considerações materialistas e políticas por parte dos fariseus, que eram tão dominantes entre os saduceus. A idéia do fim (*eschaton*) desempenhou um papel considerável no ensino de Jesus.

Quando as crenças messiânicas dos fariseus são examinadas, não é fácil formar um quadro consistente. Havia uso freqüente de ambos os títulos, Messias e Filho de Davi. Estes mostram a expectativa de que alguém viria ocupar o trono de Rei em Israel. Este Messias deveria ser ungido por Deus, levantado para guiar o povo em justiça. Era tanto um conceito espiritual quanto político, tinha nuances políticas inevitáveis, visto que Israel em si era uma nação teocrática. Existiam várias opiniões a respeito da natureza do Messias que viria. Alguns pensavam em termos de um ser celestial, outros em termos de um rei guerreiro. Ninguém jamais havia suposto que o Messias seria rejeitado por seu povo. Por esta razão é que a idéia de um Messias sofredor era uma grande pedra de tropeço para o povo judeu. A simples idéia de um Messias sofredor não era completamente desconhecida, mas onde ela existia era no sentido de castigos suportados por fidelidade à lei, e de qualquer modo não pertencia às crenças judaicas nos tempos de Jesus.

Muitas das rígidas exigências cerimoniais impostas aos fariseus tinham o objetivo de preservar a pureza ritual. As exigências detalhadas haviam obscurecido o propósito original da lei, que mereceram e receberam a condenação mais severa de Jesus. Todavia, é importante notar que em nenhum momento ele condenou seu desejo sincero de cumprir a lei. Ele deixou claro que ele não tinha vindo para destruir a lei, mas para cumpri-la.

Será visto que embora haja muito nas ações e ensinos de Jesus que não conflitava com os ideais farisaicos, a abordagem singular de Jesus levou a um confronto direto com as tradições estimadas, e as muitas controvérsias registradas nos evangelhos não são, portanto, surpreendentes.

c. *Os essênios*. Até a descoberta dos DSS, o conhecimento sobre este grupo vinha principalmente de Filo, Josefo e Plínio. A maioria dos estudiosos está convencida de que há uma íntima relação entre os essênios e os homens de Qumrã, apesar de haver alguns que contestem isto seriamente. A comunidade de Qumrã pode muito bem ter sido uma seita especial dentro do movimento essênio, o que justificaria as semelhanças e diferenças entre as evidências dos rolos e as de Josefo. As principais divergências dizem respeito aos regulamentos para admissão.

Os essênios eram um grupo separatista que considerava corrupta a adoração no Templo de Jerusalém. Portanto, seu monasticismo era essencialmente um protesto. Eles eram tão dedicados à lei quanto os fariseus, porém de um modo diferente. Eles eram mais rigorosos de fato. Existiam leis rigorosas para o governo do grupo, como demonstram a *Regra da Comunidade* ou o *Manual de Disciplina*. Havia penas severas para qualquer ofensa contra a comunidade. A organização era igualmente rígida, mas os detalhes não precisam ser repetidos. O propósito é mostrar qual contribuição possível a evidência de Qumrã pode trazer para a compreensão da missão de Jesus, e as seguintes considerações podem ser feitas:

A ausência nos registros do Evangelho de qualquer referência de contato entre Jesus e os homens de Qumrã não é surpreendente. Qumrã era essencialmente uma ordem monástica, para a qual os homens se retiravam para escapar do envolvimento com o mundo judaico contemporâneo. Conseqüentemente, o ministério de Jesus os ignorou. Porém, o movimento indica um descontentamento real dentro do Judaísmo com a vida religiosa corrente, e possibilita um melhor entendimento dos protestos do próprio Jesus contra os fariseus e saduceus. Além disso, os ensinos de Jesus, em alguns aspectos, possuem maior afinidade com os essênios que com outros grupos. No que diz respeito à doutrina dos essênios um fator interessante era a crença em dois Messias, um Messias de Arão e um Messias de Israel. Visto que o Messias de Arão tinha precedência, isto sem dúvida surgiu do conceito de Qumrã como uma comunidade sacerdotal. O Messianismo em si desta comunidade contribui pouco para o entendimento das reivindicações messiânicas de Jesus.

De maior importância é o lugar da Aliança na comunidade. Os membros eram homens da Nova Aliança, e cada homem tinha que expressar anualmente sua submissão a ela. Era, de fato, uma reafirmação da Antiga Aliança que contrasta com a Nova Aliança inaugurada por Jesus. Sua apresentação da Aliança estava de acordo com a profecia de Jeremias (Jr 31).

Tem havido muita discussão a respeito do Mestre de Justiça que é freqüentemente mencionado na literatura de Qumrã. Ele pode muito bem ter sido o fundador da comunidade. De certo ele era altamente estimado, especialmente por sua exposição das Escrituras. Alguns estudiosos (como J. L. Teicher) sustentam que o título descreve Jesus, mas este ponto de vista geralmente não é levado em conta. Ao contrário de Jesus, o Mestre de Justiça não era considerado como o objeto das profecias do AT, nem era considerado como o Messias. Apesar de não se poder fazer nenhuma ligação, o paralelo notável entre este Mestre e Jesus, o Mestre, que veio para conceder justiça, não pode passar despercebido. Isto mostra que existiam elementos no Judaísmo que estavam alcançando uma pureza maior.

Os homens de Qumrã eram profundamente conscientes das forças que se opunham à verdade, como é visto particularmente nas referências ao Sacerdote Perverso. Também o é evidente nas antíteses fortes que são encontradas nas formas de pensamento. Os membros da comunidade são filhos da luz, empenhados na batalha contra os filhos das trevas. A verdade está em conflito com o erro. Isto é de importância especial como pano de fundo contra o qual se coloca o retrato joanino de Jesus. Não se pode mais atribuir as antíteses tão características do Evangelho de João ao Helenismo, sem levar totalmente em conta o sincretismo que, antes dos tempos de Jesus, já havia ocorrido dentro do ramo essênio do Judaísmo.

d. *Os zelotes*. Pertenciam a um movimento político-religioso que se opunha ao pagamento de tributos a um imperador pagão com base em que a obediência era devida somente a Deus. O movimento começou como uma revolta em 6 d.C., sob Judas o Galileu, e continuou suas atividades até após o cerco de Jerusalém. Isto desempenhou um papel importante na resistência contra a ocupação romana. Sua última fortaleza, Masada, caiu em 73 d.C. Um dos doze apóstolos é chamado de Simão o Zelote. Não se sabe se o adjetivo foi acrescentado simplesmente para descrever seu zelo ou como indicação de sua associação com o partido político. A teoria de que o próprio Jesus estava associado aos zelotes (assim em S. F. D. Brandon) pode ser desconsiderada, não somente porque lhe falta evidência, mas porque é impossível interpretar as palavras de Jesus como palavras de um entusiasta político. Jesus simplesmente deixou Roma em paz. Sua missão era espiritual, e não nacional.

III. Várias abordagens à vida de Cristo

A. A abordagem tradicional. Embora as fontes disponíveis sejam insuficientes para se construir uma biografia de Jesus no sentido moderno do termo, a abordagem tradicional às fontes sempre sustentou que os dados são adequados para alguma apreciação do Jesus histórico. Isto sempre foi suposto, até o surgimento do racionalismo do séc. 18 o desafiar. A grande quantidade de espaço dedicado às narrativas da paixão e ressurreição não era problema para aqueles que não viam divergência entre o Jesus histórico e o Cristo da fé. A crença cristã primitiva se concentrou na importância da morte e ressurreição de Cristo, o que é abundantemente comprovado por Atos e pelas epístolas dentro do NT. A disposição aparentemente assimétrica do material tanto nos evangelhos sinóticos como em João dá testemunho do principal conteúdo da fé cristã primitiva. Não seria irracional supor que se um elemento tão importante de fé estivesse cuidadosamente refletido na organização do evangelista, o restante do material fosse considerado como igualmente histórico.

Contudo, certas dificuldades foram reconhecidas. Algumas explicações tiveram que ser dadas sobre os casos onde aparentes discordâncias ocorriam dentro dos evangelhos sinóticos ou entre os sinóticos e João. A abordagem tradicional destes problemas era harmonista. Visto que era sustentado que não poderia haver discordância dentro dos registros inspirados, deveria ser possível reconciliar aparentes contradições. Muitas destas tentativas harmonistas eram mais engenhosas que convincentes. Por exemplo, quando foi sustentado (e.g., por Osiander) que a filha de Jairo foi ressuscitada mais de uma vez, pois o incidente é colocado em uma seqüência diferente dentro dos evangelhos sinóticos, a improbabilidade de tal solução se torna imediatamente evidente. O ponto fraco de muito da abordagem tradicional dos evangelhos foi a tendência de enfatizar sobremaneira alguma característica, tal como a ordem de eventos, sem exame suficiente da validade das hipóteses básicas. As considerações dogmáticas eram mais importantes que as históricas, com a conseqüência de que

os tradicionalistas mais antigos se expuseram aos ataques racionalistas. Até aquele tempo não havia nenhuma dúvida a respeito da validade do miraculoso. O Cristo da fé estava tão profundamente entrincheirado nos conceitos religiosos que era perfeitamente razoável supor que ele tinha poder sobre o mundo natural em tal medida que, em suas mãos, o anormal se tornava normal.

A vantagem de tal abordagem é óbvia. Todos os evangelhos podem inquestionavelmente ser tratados como fontes históricas e a principal preocupação de qualquer estudioso que apresenta um esboço da vida de Jesus é descobrir o melhor método de harmonizar os relatos. Visto que o relato de João pressupõe um período maior de ministério que os sinóticos, tem sido o procedimento comum dos tradicionalistas ajustar os esboços dos sinóticos o tanto quanto possível à estrutura joanina. Esta abordagem tradicional às fontes tem sido atacada em diversas frentes durante o último século e meio de crítica. É essencial ter uma compreensão dos fundamentos para estes ataques para se avaliar a posição da crítica moderna em sua abordagem ao Jesus histórico.

B. A abordagem racionalista. O Racionalismo apresentou seu ataque ao material evangelho na renúncia deísta dos milagres como apoio para as reivindicações de Jesus à messianidade. Esta antipatia para com o miraculoso tem sido característica do Racionalismo desde então e tem influenciado muitas escolas de pensamento que têm pouco em comum com as doutrinas básicas do deísmo. Foi um ataque ao elemento sobrenatural e, uma vez que o miraculoso foi declarado como impossível ou suspeito, era essencial ver com suspeita outros elementos em qualquer fonte que tratasse o miraculoso como normal. Este foi o ponto de partida para a avaliação crítica alemã do Jesus histórico. Tudo o que nos evangelhos não se ajustasse à suposição de que a interpretação sobrenatural da vida de Jesus é impossível, deveria ser extirpado dos registros como interpolação posteriores. Este foi o impacto racionalista nas fontes sbore a vida de Jesus. Não era surpreendente, portanto, que o séc. 19 esteve prestes ver uma safra inteira de "histórias" não históricas de Jesus, muitas delas quase que totalmente fictícias.

Antes da alvorada do séc. 19, H. Reimarus produziu um livro no qual considerava a ressurreição de Jesus como uma invenção dos apóstolos, sendo eles próprios que iniciaram uma comunidade para esperar o retorno de Cristo. Para evitar uma possível exposição, eles roubaram o corpo de Jesus. Este tipo de abordagem não obteve apoio algum no próprio tempo de Reimarus, mas foi um precursor da teoria escatológica de A. Schweitzer, mais de um século depois. Reimarus não fez qualquer tentativa de se prender ao problema joanino. Ele preferiu os evangelhos sinóticos e impôs sua teoria de fraude sobre estes. Durante o séc. 19 muitos outros estiveram prontos para rejeitar ou ignorar o relato joanino.



Vista da região acidentada de Qumrã, onde a comunidade essênia foi localizada. © *ARAMCO*

Em seguida fizeram-se tentativas de escrever relatos históricos de Jesus a partir do ponto de vista da atmosfera contemporânea de opiniões. Não houve hesitação em fazer Jesus falar o tanto quanto possível nas formas racionalistas. Modificações tanto dos dizeres quanto dos eventos foram ilimitadas. Os representantes desta tendência foram J. J. Hess e F. V. Reinhard. Outro que ilustra o despertar das faculdades críticas em relação às fontes sobre a vida de Jesus é J. G. Herder, que considerava impossível harmonizar os evangelhos sinóticos com João e que tratava este último como um tipo de protesto contra os primeiros.

Foi H. E. G. Paulus que apresentou a abordagem racionalista mais radical aos evangelhos, pois ele considerava os milagres advindos da ignorância das testemunhas oculares sobre as leis da natureza. Isto o deixou livre para dar explicações sobre o miraculoso. Incidentes como, a ressurreição dos mortos, eram descritos como "livramentos dos sepultamentos primitivos". Isto é até mesmo alegado a respeito da ressurreição de Jesus. Seu ceticismo básico foi, desde então, geralmente refletido em outras teorias.

Uma opinião um tanto modificada dos milagres dos evangelhos é vista na vida de Jesus escrita por K. Hase, ou ele tinha um apreço maior pelos milagres joaninos que pelos dos sinóticos. Novamente a impossibilidade de aceitar ambos os relatos é admitida. Uma posição semelhante foi assumida por F. E. D. Schleiermacher. Apesar de ser um racionalista menos declarado que Paulus, ele, não obstante, demonstra a influência deste último em sua explicação da ressurreição como uma recuperação de um estado de animação suspensa. Nenhum dos evangelhos sinóticos, em sua opinião, apresenta fatos históricos. Não há dúvida que sua opinião sobre os evangelhos era guiada por sua idéia preconcebida de Cristo.

C. A abordagem mitológica. Foi a crítica radical de David Strauss que marcou um ponto decisivo nas abordagens alemãs à vida de Jesus. Ele seguia a filosofia de Hegel e isto definiu sua atitude para com as fontes. Ele não hesitou em interpretar os eventos de forma mitológica. Qualquer coisa inexplicável, para Strauss, era tratada como mito. Não é surpreendente que o resultado foi radical. Ele localizou muito dos elementos míticos em motivos causas do AT. Considerou o evangelho de João como apologético e, portanto, inferior aos outros. Porém, os últimos continham muito material composto, devido à influência da igreja sobre a tradição. Apesar de suas opiniões serem muito radicais para sua própria época, elas estabeleceram o padrão para desenvolvimentos posteriores, tanto nos conceitos dos críticos liberais como nas idéias dos críticos da forma, que vieram depois.

O ceticismo de Strauss produziu frutos nas opiniões radicais de Bruno Bauer, que tratou o evangelho de João como um produto artístico e, então, transferiu princípios semelhantes da crítica aos evangelhos sinóticos. Sua conclusão foi que os registros eram as concepções dos evangelistas tecidas ao redor da personalidade histórica de Jesus. Após uma pausa, Bauer chegou à conclusão lógica de negar a historicidade de Jesus.

D. A abordagem sentimental. A vida de Cristo de Ernest Renan pode ser descrita mais como imaginativa do que cética. Certamente não era histórica, pois Renan apelou mais para o gosto estético que para o fato. Ele tratou toda a história como um dramaturgo faria com uma peça. O Jesus que ele produziu era um Jesus de sua própria criação.

E. As vidas liberais de Jesus. O apogeu da crítica liberal produziu sua safra de interpretações, cujo propósito era descobrir e apresentar o Jesus histórico separado das apresentações dogmáticas de Cristo. Um exemplo típico deste ponto de vista pode ser encontrado no livro de H. Holtzmann sobre os evangelhos sinóticos. Neste ele propôs uma teoria para a vida de Jesus baseada em Marcos, no qual ele traça uma distinção entre um período anterior de sucesso e um posterior de declínio. Esta idéia exerceu forte influência sobre as vidas liberais de Jesus durante este período. Holtzmann não era contrário a extrair tanto das tradições dos sinóticos quanto da joanina.

A interpretação de Adolf Harnack do Cristianismo foi guiada por sua aceitação da assim chamada figura histórica do Jesus de Nazaré, cuja principal função era instituir o reino de Deus na terra, e cuja morte não fez mais que estabelecer um selo sobre esta missão. O resultado foi que o retrato de Jesus estava de acordo com o padrão de vida contemporâneo do séc. 19. Apesar da tentativa de se chegar a uma apresentação histórica, os princípios da crítica que estes estudiosos liberais seguiram não os capacitava a produzir um relato objetivo. Deve-se reconhecer que estes princípios foram afetados pelo racionalismo anterior, a tentativa de peneirar todo o material do evangelho que é compreensível à razão. No entanto, não deve haver dúvidas de que estes intérpretes liberais de Jesus

estavam convencidos da historicidade de seus relatos. O Cristianismo se tornou uma questão de conformidade à ética de Jesus e, por este fato, deixava de ser um Evangelho.

F. Várias abordagens britânicas do séc. 19. Alguns estudiosos britânicos seguiram de perto no rastro da crítica alemã, dos quais o mais notável talvez tenha sido F. W. Farrar, *The Life of Christ* (1886). Não havia tendência de discriminação entre os sinóticos e João, como entre os alemães, apesar da ênfase ser essencialmente sobre o Jesus da história. Entre as obras mais conservadoras pode ser mencionada a valiosa obra de A. Edersheim, *Life and Times of Jesus the Messiah* (1883), que forneceu muito discernimento sobre o pano de fundo judaico e é a tentativa mais competente de integrar as tradições dos sinóticos e de João. Ele não fez qualquer tentativa de diferenciar entre o Cristo da fé e o Jesus da história. Na mesma tendência pode ser mencionado o artigo de W. Sanday sobre Jesus Cristo no *Dictionary of the Bible* de Hastings. Estes representantes britânicos, no final do séc. 19, demonstram quão pouco os movimentos alemães afetaram a principal corrente de opinião em relação ao Jesus histórico. Entretanto, o séc. 20 nos conta uma história diferente.

G. Pontos de vista do séc. 20. 1. *O movimento escatológico.* O livro de Albert Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede* (1906), traduzido para o inglês sob o título *The Quest of the Historical Jesus* (1910), causou grande sensação. Ele ofereceu uma análise penetrante das imperfeições das abordagens racionalista e liberal e, então, apresentou a teoria de que somente de um ponto de vista escatológico poderia ser escrita uma verdadeira história de Jesus. A escatologia de Schweitzer era de fabricação própria. Ele concebeu que o fator dominante na história de Jesus era sua firme crença no estabelecimento iminente do reino. Ele rejeitou a idéia de Wilhelm Wrede do segredo messiânico (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelein* [1901]) e sustentou que as esperanças de Jesus foram frustradas. A cruz foi o fracasso da missão de Jesus. Tudo o que permaneceu do Jesus da história foi o exemplo de seu nobre propósito, que nunca chegou a lugar algum. Mesmo a ética de Jesus era somente uma medida provisória e, portanto, não possuía validade permanente.

A contrapartida de Schweitzer ao Jesus liberal não era mais histórica. Seu estranho personagem escatológico não era o Jesus que viveu e ensinou na Palestina. A diferença entre Schweitzer e os liberais era que enquanto estes últimos tentaram vestir Jesus com trajes modernos, o primeiro procurou colocá-lo de volta a um ambiente totalmente apocalíptico do primeiro século. Nenhum dos pontos de vista prendeu-se ao problema real de como sua interpretação de Jesus contribuía para um entendimento do que veio a ser o lugar de Jesus na fé cristã histórica. Não há dúvida de que a hipótese de Schweitzer ganhou mais apoio do que teria em função da aridez das teorias liberais anteriores. Como afirma Hugh Anderson, "Mediante sua tremenda ênfase no não-advento da Parousia, para a inauguração da qual, e por nada mais, Jesus morreu em vão, Schweitzer ajudou a pavimentar o caminho para versões recentes da cristologia da Igreja Primitiva, que não deixaram espaço para a fé no Jesus histórico como a revelação definitiva de Deus para o passado assim como para o presente" (*Jesus and Christian Origins* [1964], págs. 21, 22).

2. *A abordagem dialética.* Outra importante corrente do séc. 20 é vista na teologia dialética de Karl Barth. Este movimento foi contemporâneo ao de Rudolf Bultmann quanto a sua origem. Ambos foram educados no mesmo ambiente teológico, ambos ensinados pelos mesmos professores liberais. Ambos pertenceram à escola da *Religionsgeschichte* (História das Religiões), que acreditava nas mais amplas bases para o estudo sobre a vida de Jesus no contexto de uma análise comparativa das religiões. Aqueles que exerceram maior influência sobre Barth e Bultmann estavam determinados a eliminar das fontes sobre a vida de Jesus qualquer coisa que pertencesse à teologia dogmática da igreja cristã. Estes estudiosos liberais se concentraram na imanência de Deus em Jesus, de modo que viam nele somente a exaltação, ao grau mais alto possível, do que é potencial em cada homem. Havia uma ausência de todo pensamento da transcendência divina de Jesus, e era isto que desafiava Barth.

Num sentido, Barth não adentrou nos problemas literários que rodeavam as fontes sobre a vida de Jesus, porém ele reagiu fortemente contra a idéia liberal do Jesus histórico. Concentrando-se nos textos do NT e rejeitando a possibilidade de os seguir, Barth caminhou um pouco na direção de contrariar a abordagem aos textos que caracterizava os críticos mais antigos. A doutrina de Barth sobre a Palavra dentro das Escrituras permitiu-lhe liberdade no tratamento do texto bíblico. O que ele sustenta é uma exegese mais teológica que histórica. Qualquer tentativa de reconstituir o Jesus

histórico, como tinham feito os liberais, não é parte da fé cristã como Barth a entende. No entanto, ele não discute que o objeto da fé da igreja deve estar relacionado ao passado. Jesus era distinto, quando comparado aos outros homens, "em sua habilidade de escapar, em sua função crítica, em sua dignidade inesquecível, em sua irrevogabilidade que irrompe e transcende todos os limites de sua vida e tempo" (*Church Dogmatics* IV, parte 2, págs. 156ss.). Este não é o lugar para expandir a teologia de Barth. É suficiente demonstrar que Barth difere de seu contemporâneo Bultmann ao ignorar os problemas sobre a origem literária, com os quais o último tão intimamente se preocupou diante da sua reação ao mesmo liberalismo no qual ambos foram educados. Bultmann reteve mais do espírito essencial do liberalismo que Barth.

3. *A abordagem da crítica da forma.* Deve-se considerar a posição de Bultmann dentro do contexto de uma análise do movimento da crítica da forma como um todo, do qual ele é o representante da seção que atribui menos validade histórica às fontes. A crítica da forma é um movimento que derivou seu principal impulso da falha de uma aplicação rígida da crítica de fonte para resolver os problemas dos evangelhos. Era um método que já havia sido previamente desenvolvido para apoiar as fontes propostas para a crítica do AT.

A tentativa de H. Gunkel de reduzir o material oral pré-literário a algum tipo de classificação, por meio das diferentes formas pelas quais o material foi preservado, forneceu um método que pareceu útil para a crítica do NT. O máximo que a crítica da fonte pôde fazer foi fixar fontes que não eram anteriores a trinta anos após os eventos relatados, e era considerado importante tentar preencher o espaço. Os principais objetivos ainda estavam dentro do campo da investigação histórico-científica. A crítica da forma, como uma disciplina literária, pertence essencialmente ao período das abordagens liberais à vida de Jesus, embora em alguns de seus desenvolvimentos, de forma mais notável nas mãos de Bultmann, tenha se tornado uma ferramenta a ser usada contra o conceito do Jesus histórico. Isto foi possível porque Bultmann foi além da idéia puramente literária da crítica da forma, e desenvolveu a partir dela o método histórico-crítico. Para deixar claro esta distinção importante, as duas principais escolas da crítica da forma serão consideradas, sem consideração do desenvolvimento cronológico, como se sua classificação dependesse de seu uso para apoiar ou não a avaliação histórica.

O verdadeiro centro de atenção estava sobre o evangelho de Marcos. Admitia-se na escola do Jesus da história que o relato de Marcos era basicamente histórico, e era aceitável qualquer material dos outros evangelhos sinóticos que se encaixasse nele. A apresentação liberal de Jesus era, portanto, muito ligada ao evangelho de Marcos. Quando Wrede questionou a historicidade de Marcos, usando sua teoria do segredo messiânico, toda a hipótese do Jesus histórico também foi questionada. Wrede sustentou que Marcos não havia preservado uma seqüência cronológica, e que o material do evangelho havia originalmente existido em unidades distintas. Qualquer unidade que estivesse no registro foi fixada sobre este por Marcos, que fez parecer que Jesus reivindicava ser o Messias e foi reconhecido como tal pelos discípulos, embora na opinião de Wrede isto não ocorreu até após a ressurreição de Jesus. Assim o palco estava montado para uma nova interpretação mais radical das narrativas do evangelho à luz dos processos editoriais que foram condicionados pelo evento da Páscoa. Esta tendência particular estava para desempenhar um papel importante na teoria de Bultmann sobre a crítica da forma.

O conceito unitário do material de Marcos foi posteriormente enfatizoda por estudiosos como J. Wellhausen (*Einleitung in die drei ersten Evangelien* [1905]) e K. L. Schmidt (*Der Rahmen der Geschichte Jesu* [1919]). O primeiro argumentou que o evangelho de Marcos estava revestido de adições editoriais, que era necessário extirpá-las para que o material histórico fosse exposto de forma pura. O último sustentou a insegurança dos dados cronológicos e geográficos de Marcos e, conseqüentemente, questionou a possibilidade de se produzir um relato coerente sobre a vida de Jesus.

Em 1919 Martin Dibelius publicou um livro intitulado *Die Formgeschichte des Evangeliums*, no qual analisou várias formas de material do Evangelho, de acordo com o uso que foi feito no período de transmissão oral. Visto que este era um período essencialmente missionário, Dibelius encontrou o *Sitz im Leben* (situação na vida da igreja) das variadas formas de acordo com as necessidades dos diferentes tipos de obreiros da igreja — pregadores, mestres e narradores. Formas como paradigmas, narrativas curtas concluídas com uma declaração importante, seriam valiosas para os pregadores, ao passo que os mestres preocupados com a catequeze dos novos convertidos usariam declarações que não estavam presas às narrativas e variavam quanto ao sujeito do assunto,

o que combinaria com as necessidades práticas das comunidades. Os narradores contariam as histórias, geralmente de caráter sobrenatural, que eram ou inventadas ou, ao menos, adornadas pelos narradores. Outras categorias de formas propostas por Dibelius são as lendas e os mitos, as primeiras como sendo material sobre pessoas santas assemelhadas nos escritos seculares, e os outros, material no qual ocorreu um intercâmbio mitológico (e.g., a tentação e a transfiguração). Será visto de imediato que as fontes para a vida de Jesus estão, portanto, sujeitas a influências que introduziram muitos elementos não históricos. No entanto, Dibelius não nega, como fazia Bultmann, a possibilidade de um relato histórico de Jesus. Ao mesmo tempo, seu postulado de diferentes classes de pessoas usando diferentes formas de material é altamente improvável e, conseqüentemente, enfraquece sua teoria. Além disso, é evidente que ele fez mais que classificar as formas; ele as avaliou e o fez usando seu próprio critério. O elemento miraculoso não é atribuído ao sobrenatural, mas à composição dos contadores de história, que desejavam intensificar o apelo dos contos que narravam.

Uma abordagem mais moderada pode ser vista nas obras de M. Albertz, B. S. Easton e Vincent Taylor. Albertz (*Die synoptischen Streitgesprache: ein Beitrag zur Formengeschichte des Urchristentums* [1921]) admitiu que a igreja adaptou as tradições originais, porém, no entanto, sustentou fortemente a possibilidade de se chegar a um conceito sobre o Jesus histórico. É importante notar que a crítica alemã teve outras vozes, contemporâneas a Bultmann, que não concordavam com sua abordagem para com a história dos evangelhos.

B. S. Easton (*The Gospel Before the Gospels* [1928]) tratou a crítica da forma essencialmente como uma disciplina literária. Apesar de ele ter admitido que as tradições foram influenciadas pelos motivos eclesiásticos e apologéticos, ele se recusou a usar a classificação de formas na avaliação da historicidade do material.

Vincent Taylor (*The Formation of the Gospel Tradition* [1935] é um representante daquela escola da crítica da forma que vê um valor limitado na disciplina, mas que é fortemente contrária ao ceticismo tão característico das teorias de Bultmann. Ele corretamente chama a atenção para a existência de testemunhas oculares que devem ter exercido uma poderosa influência restringente sobre a criação de elementos não históricos na tradição, e providenciaram uma certa garantia da historicidade do material que foi preservado. É significante que Vincent Taylor se recusa a aceitar o direito da crítica da forma de negar o miraculoso, com base em seu método de crítica. A determinação da validade ou não das histórias do milagres pertence não ao crítico literário, mas ao histórico. Comparado aos expoentes da crítica da forma radical, Vincent Taylor é moderado, pois ele acredita na realidade do Jesus histórico. De fato, sua trilogia sobre Cristo (*The Names of Jesus* [1953], *The Life and Ministry of Jesus* [1954] e *The Person of Christ in New Testament Teachings* [1958]) demonstra uma abordagem que procura combinar o Jesus da história com o Cristo da fé. Tal uso moderado da crítica da forma claramente o coloca em um grupo diferente do que Dibelius e Bultmann.

Pode-se dizer o mesmo a respeito de outros estudiosos britânicos que usaram parcialmente os métodos da crítica da forma, enquanto que, ao mesmo tempo, rejeitaram algumas de suas hipóteses. C. H. Dodd (*New Testament Studies* [1953]), por exemplo, sustenta firmemente a confiabilidade da estrutura cronológica de Marcos com base na evidência de Atos, que contraria o conceito de Marcos como uma coleção de unidades desconexas. Quando usa a crítica da forma, seu principal interesse é descobrir o quanto podem ser empregadas as diferentes formas na verificação da historicidade do material. Apesar de não concluir a favor da historicidade de todo o material, ele enxerga abaixo dos elementos interpretativos uma base substancial de fato histórico. Ele aparenta ficar a meio caminho entre o liberalismo mais antigo e a escola mais recente do Cristo da fé.

Outro na mesma tradição, porém ainda mais insistente na historicidade do relato de Marcos, foi T. W. Manson (*Studies in the Gospels and Epistles* [1962]). Ele não somente sustentou a confiabilidade do esboço de Marcos, mas resistiu vigorosamente ao ceticismo dos críticos da forma radicais. Ele apontou corretamente que havia menos credibilidade nas suposições da crítica da forma que nos relatos do evangelho. Ele cria ser possível chegar aos fatos sobre a vida de Jesus pelas fontes do evangelho e fazer algum tipo de reconstrução cronológica. Ele não se apegou, entretanto, a uma busca puramente histórica, pois reconheceu que uma reconstrução histórica não teria significado se separada da crença cristã primitiva em Jesus como o objeto da fé. Ele relutou em criar uma antítese entre história e fé.

4. *A abordagem existencial.* Foi muito diferente com Bultmann, cujo descontentamento com as tentativas liberais de produzir uma história

de Jesus o fez voltar sua atenção para o Cristo da fé. Será necessário considerar seu ponto de vista com mais detalhes, visto que exerceu uma influência profunda sobre o pensamento europeu a respeito de Jesus Cristo, e não tem lhe faltado apoio em círculos britânicos e americanos. A abordagem de Bultmann para com os registros é mediante o *kerygma*, i.e., a proclamação do Cristo ressuscitado. Não seria verdadeiro dizer que Bultmann nega a historicidade de Jesus, apesar de ele chegar, em certos momentos, muito próximo disto do que ele mesmo está especificamente preparado para admitir. Ele considera que tudo o que pode ser declarado sem dúvida alguma é o "*absoluto*", o simples fato, da cruz de Cristo. É difícil pensar de forma inteligente em um simples "*absoluto*" que não esteja relacionado a uma personalidade histórica, do qual ao menos algo pode ser conhecido historicamente. De qualquer modo, este tipo de *kerygma* é diferente daquele que os cristãos antigos proclamavam. No entanto, Bultmann prestou um valioso serviço ao chamar atenção para o problema da conexão entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, mesmo que sua própria solução prove ser totalmente inaceitável. O Jesus da história pode se tornar um fator vivo em cada era da igreja cristã somente se for possível estabelecer uma ligação entre ele e a fé de cada era. A investigação de Bultmann vai mais fundo do que isto, pois ele sustenta que já que nenhuma ligação é possível, não há razão em buscar o Jesus histórico. Cp. para os pontos de vista de Bultmann, o seu *Jesus and the Word* (Traduzido para o inglês em 1926) e *Form Criticism* (com K. Kundsin, traduzido para o inglês em 1934).

a. *Influências sobre Bultmann.* (1) A escola da história da religião. Para se entender os métodos de Bultmann é necessário estar consciente das influências que tiveram parte na moldagem destes. O pano de fundo liberal ao qual ele pertenceu estava dominado pela teoria de Reitzenstein de que o Cristianismo primitivo adotou muito dos cultos de mistério (*Die hellenistischen Mysterienreligionen* [1927]), e pelo *Kyrios Christos* (3 ed. inglesa 1926) de Bousset, que sustentava que Cristo era Senhor, não Messias, para os cristãos gentios. Embora estas teorias tenham tido maior efeito na abordagem de Bultmann à teologia paulina, elas não são triviais para sua teoria das origens do evangelho, visto que, se verdade, elas devem encontrar um lugar em sua idéia do *kerygma* entre os cristãos gentios.

A aceitação do ponto de vista de que as religiões de mistério e mitos gnósticos foram um fator de modelagem na doutrina cristã primitiva dispõe o exegeta a procurar por paralelos pagãos para justificar a forma, se não o conteúdo, de alguns dos materiais do evangelho. Entretanto, um exame cuidadoso demonstra que a maioria dos paralelos é tênue. Será que se pode aceitar como um método legítimo de exegese atribuir qualquer coisa remotamente parecida como um paralelo pagão a tal fonte? A evidência de Reitzenstein é tirada de um período bem posterior, o que torna difícil depositar qualquer confiança sobre ela. No que concerne ao Gnosticismo, quando este se tornou um poderoso movimento do 2º séc., este recebeu forte resistência da igreja cristã. Se houve uma afinidade íntima entre este e o Cristianismo, é impossível ver o porquê deste relacionamento não ser reconhecido.

Qualquer pressuposição de uma distinção tão radical entre o Cristianismo palestino e o helênico deve afetar inevitavelmente a avaliação dos dados históricos. A pressuposição não é confirmada por evidência adequada. A objeção mais prejudicial é a falha de reconhecer a exclusividade, não somente do próprio Cristo, mas da igreja cuja fé foi baseada nele. Esta era a fraqueza inerradicável de toda a escola da *religionsgeschichte*.

(2) Filosofia existencial. Outra influência importante sobre Bultmann, que afetou sua abordagem à história de Jesus, foi a filosofia de Heidegger. É da convicção de Bultmann que um encontro existencial com Cristo seja de suprema importância na fé cristã, e isto o levou a depreciar o Jesus histórico. Apesar de pouco da verdadeira história de Jesus estar disponível este encontro existencial pode acontecer. Tal pressuposição condicionou Bultmann naturalmente em sua avaliação do material do evangelho. Não há dúvidas de que seu propósito era tornar o material relevante a seus contemporâneos, e isto o levou a excluir tudo o que, para sua mente, pertencia ao 1º séc., mas que era irrelevante ou inaceitável para o séc. 20.

b. *Algumas hipóteses básicas.* Bultmann, no tratamento de suas fontes, prosseguiu na hipótese de que existem leis definidas governando a narrativa e a tradição popular. Ele primeiro supôs que as narrativas, no decorrer da transmissão oral, tendem a se tornar mais explícitas e adquirir detalhes inexistentes na forma mais primitiva. Por exemplo, ele diz que a menção de Lucas da orelha direita do servo do sumo sacerdote, que foi cortada, demonstra um desenvolvimento a partir do relato de Marcos (Lc 22.50; Mc 14.47).

Segue-se necessariamente que os relatos mais detalhados são igualmente autênticos? Bultmann não considera tal possibilidade. Além disso, ele apela à tradição dos apócrifos para a tendência de se atribuir nomes às pessoas que não eram mencionadas pelo nome na tradição mais antiga. Por esta razão Bultmann começa a ser cético a respeito dos nomes usados nos registros (cp. Lc 22.8 onde os discípulos mencionados em Mc 14.13 são chamados Pedro e João). Além disso, diz haver uma tendência de que discursos indiretos se tornem discursos diretos (cp. Mc 8.32; Mt 16.22). É inegável que isto aconteceu em alguns casos onde o material foi preservado em ambas as formas, mas deduzir daí uma lei geral de tradição pode estar consideravelmente longe do alvo. Uma explicação alternativa pode ser que a forma mais direta era, no entanto, de uma fonte autêntica.

c. *Classificação dos materiais para a vida de Jesus.* (1) Comentários gerais. Uma breve referência às classificações de Bultmann não estará fora de ordem. (Para detalhes completos *veja* seu *The History of the Synoptic Tradition* [tradução inglesa de 1962].) As histórias de milagres são imediatamente suspeitas. Paralelos suficientes de fontes pagãs podem ser citados para demonstrar, na opinião de Bultmann, que os milagres do evangelho obedecem a um padrão semelhante. Os paralelos de formas não comprovam semelhança de origem. A singularidade das histórias do evangelho não repousa em sua forma, mas na singularidade do operador do milagre. Outras formas de Bultmann são os apotegmas, dizeres importantes de Jesus para os quais episódios curtos servem como estrutura. Ele assume o ponto de vista de que os dizeres podem ser autênticos, enquanto que o cenário é criação da comunidade, embora em alguns casos ambos não sejam autênticos. Seu critério de diferenciação parece ser que aquilo que pode ser concebido como produto da comunidade deve ter sido um produto da comunidade. Evidentemente isto não procede. A probabilidade de comunidades criarem narrativas e declarções está aberta a sérios questionamentos. A hipótese parece ser que grupos cristãos desejariam atribuir declarações a Jesus, as quais ele não tinha, de fato, fundamento, pois eram o tipo de palavras que se esperaria que o Cristo da fé dissesse. Dos apotegmas biográficos (e.g., o chamado dos discípulos em Marcos 1.16-20) Bultmann sustenta que eles dão expressão "ao que os cristãos experimentaram de seu Senhor, ou ao que ele experimentou nas mãos de seu povo". Eles se tornam, portanto, símbolos em vez de eventos históricos.

É difícil acreditar que qualquer autor cristão teria escrito o que se propõe ser uma narrativa histórica se suas intenções eram puramente simbólicas. Não é muito mais fácil conceber que os evangelistas sinceramente pensavam que os materiais usados eram históricos, mesmo que muito destes fosse a criação simbólica de uma ou outra comunidade. Onde se pode encontrar paralelos para tal procedimento? A literatura apócrifa, que é cheia de narrativas a respeito de Jesus e dos apóstolos, as quais são evidentemente criações dos autores apócrifos, não pode fornecer um paralelo adequado, pois estão marcadas de forma tão evidente pela fantasia que jamais algum contemporâneo as colocou no mesmo patamar que os evangelhos canônicos. Além disso, a maioria destas produções foi escrita sob o interesse de alguma aberração da doutrina cristã. São muito tardias para fornecer qualquer instrução sobre o provável procedimento da Igreja Primitiva.

(2) Métodos de lidar com as palavras de Jesus. Quando Bultmann lida com as declarações de Jesus, ele supõe, para começar, que alguns são autênticos e outros não. Isto o leva a procurar algum método de distinguir entre estes. Primeiramente, ele sustenta que evangelistas diferentes dispuseram a mesma afirmação em contextos diferentes, o que significa que ninguém pode saber qual era o contexto original. Visto que o contexto afeta a interpretação, ele conclui que ninguém pode agora saber o significado pretendido originalmente. Por exemplo, as declarações a respeito do sal e da luz em Mateus 5.13-15; Marcos 4.21; 9.50; Lucas 11.33; 14.34,35, são comparados, e se chega à conclusão que cada evangelista está experimentando com suas interpretações. Este princípio é, então, aplicado de forma geral mesmo às declarações que ocorrem em apenas um evangelho, e.g., muitas das parábolas. No caso das parábolas, Bultmann também recorre aos paralelos rabínicos. Um exemplo de seu método de reconstruir as palavras de Jesus é visto no seu tratamento da citação sobre o Filho do homem em Mateus 10.32,33; Marcos 8.38; Lucas 12.8,9. Visto que ele considera como axiomático para a comunidade cristã que Jesus era o Filho do homem, ele sustenta que esta crença afetou a afirmação original que traçou uma distinção entre as versões. Bultmann não explica como se tornou axiomático para a igreja, se isto não se derivou do próprio Jesus.

Ele não se satisfaz em sugerir uma modificação das palavras de Jesus. Ele considera que palavras geralmente ditas por outros orientadores judeus

ou palavras primeiramente usadas na comunidade cristã foram colocadas na boca de Cristo. Como exemplo ele cita algumas das palavras de sabedoria de Jesus, que podem ser paralelas com fontes judaicas (cp. Lc 12.16-20 e Siraque 11.18,19). Sua hipótese básica é de que paralelos indicam a não autenticidade. Quando lida com as afirmações proféticas apocalípticas, ele é muito mais inclinado a encontrar algumas afirmações autênticas, visto que o entusiasmo escatológico dos cristãos primitivos era provavelmente derivado da aparição profética de Jesus.

As afirmações da lei são uma outra categoria de Bultmann. Acerca destas ele declara, "Ainda que muitas das afirmações possam ter sua origems na comunidade, o espírito que nelas vive remonta à obra de Jesus" (*Form Criticism* [tradução inglesa 1934], pág. 58). A razão para esta disposição maior em aceitar estas afirmações da lei é seu desacordo fundamental com o Judaísmo contemporâneo. Afirmações sustentadas por citações do AT e aquelas que contêm regras de disciplina são presumidas como produtos da comunidade. Algumas vezes Bultmann expressa seus pontos de vistas como possibilidades, porém mais freqüentemente ele faz declarações de forma dogmática, como quando sustenta que as predições da paixão em Marcos (8.31; 9.31; 10.33,34) "foram primeiramente criadas pela comunidade cristã" (op. cit., pág. 59).

Do que foi visto acima, pode-se supor que Bultmann é cético a respeito de todas as afirmações de Jesus, porém ele atribui crédito histórico a algumas, como demonstra o trecho seguinte: "Apesar de alguém poder admitir o fato de que para nenhuma palavra de Jesus é possível produzir evidência positiva de sua autenticidade, todavia alguém pode indicar toda uma série de palavras encontradas nos estratos mais antigos da tradição que realmente oferecem uma representação consistente da mensagem histórica de Jesus" (op. cit. 61). Estas são as afirmações que ecoam os chamados proféticos para o arrependimento, as que anunciam a salvação e as que expressam a consciência do profeta. Bultmann põe grande ênfase no ofício profético de Jesus.

(3) A idéia de lendas. Outra categoria para a qual ele recorre é a lenda, que em sua opinião, se anexou às narrativas por meio da influência dos cultos. Tais lendas serviriam às necessidades da comunidade adoradora. Isto se aplica à narrativa da paixão (e.g., a morte de Judas e os vigias na tumba), a narrativa da ressurreição ("composta segundo os interesses de fé e sob a influência da imaginação devota"), a ceia (que foi referida como sendo a última refeição de Jesus e foi transformada em uma lenda de culto), a narrativa batismal, a transfiguração, a tentação, a entrada em Jerusalém, e muitas outras narrativas. Quando todo o crescimento exagerado de lenda que Bultmann encontra nas fontes, é removido, será visto que há pouca vida que possa se considerar histórica. Este é o motivo porque ele questiona a possibilidade de conhecimento do Jesus histórico. Tudo o que ele admite é um pouco de conhecimento de sua mensagem, que ele resume como sendo dupla: escatológica e ética, ambas entendidas existencialmente.

Deste exame da posição de Bultmann ficará evidente que seu ponto de vista das fontes sobre a vida de Jesus é radicalmente diferente da opinião tradicional da igreja cristã. Embora possa ser uma questão de indiferença para Bultmann se o Jesus histórico pode ou não ser descoberto e conhecido, tal indiferença não é característica dos estudiosos do NT em geral, e mesmo entre os discípulos mais próximos de Bultmann esta está sendo até certo ponto questionada. O surgimento de uma reação dentro da escola de Bultmann é significativo, pois reflete descontentamento com seu ceticismo absoluto.

5. *A nova busca.* A reação se tornou conhecida como "A Nova Busca do Jesus Histórico". Esta descrição deve ser compreendida contra o pano de fundo da busca liberal mais antiga, apesar de seus advogados vigorosamente rejeitarem o Jesus liberal. O que eles se preocupam em fazer é, em certa medida, preencher o espaço entre o Jesus da história e o Cristo da fé. E. Kasemann (cp. *Essays on New Testament Themes* [trad. inglesa de 1960]) fez isto ao concentrar a atenção na pregação de Jesus. Por este meio ele esperava evitar o risco do Docetismo (que traçava uma distinção entre o Jesus humano e o Cristo divino, e que se concentrava no último às custas do primeiro) e construir uma ponte entre o Jesus terreno e a proclamação de fé da Igreja. Kasemann reconheceu, como Bultmann não o fez, a autoridade de Jesus como pregador e como exorcista de demônios.

G. Bornkamm (*Jesus of Nazareth* [trad. inglesa de 1960]) vai mais longe e inclui aspectos da atitude de Jesus para com o povo (como, por exemplo, sua prontidão para perdoar pecados). Neste caso os registros preservaram certos aspectos do Jesus histórico.

Outro "novo pesquisador" é E. Fuchs (*Studies of the Historical Jesus* [trad. inglesa de 1960]),

cujo principal interesse no Jesus histórico está em sua determinação de ministrar aos rejeitados sociais, como cobradores de impostos e pecadores. Esta é sua missão e por meio dela ele revela a vontade de Deus. Sua atitude para com sua morte foi influenciada pela morte de João Batista. E. Fuchs se afasta da posição de Bultmann ao declarar certa continuidade entre a proclamação de Jesus e o *kerygma*, e ao focalizar alguns aspectos psicológicos que Bultmann negligenciara.

J. M. Robinson (*The Problem of History in Mark* [1957]) sustenta uma relação mais próxima entre o Jesus histórico dos evangelhos e o Cristo do *kerygma*, a tal grau que foi acusado de reversão à busca liberal, porém ele defendeu sua posição ao afirmar que sua busca está centrada na individualidade existencial e não na personalidade de Jesus (*A New Quest of the Historical Jesus* [1959]). A diferença de terminologia pode ser notada, porém os críticos de Robinson não estão convencidos de que ele queira dizer algo diferente.

Por todo o debate que se desenvolveu entre seus próprios partidários, Bultmann consistentemente negou qualquer relação essencial entre o Jesus histórico e o Cristo do *kerygma*. Seu ponto não é tanto a impossibilidade quanto a irrelevância de tal ligação.

Antes que qualquer uso eficaz dos registros do evangelho possa ser feito na apresentação dos eventos na vida de Jesus, o intérprete deve deixar clara sua própria posição a respeito da influência do *kerygma*. Não se pode presumir que o *kerygma* apostólico não mantinha nenhuma relação com a proclamação do próprio Jesus. Não há evidência para isto, e na ausência de provas o intérprete tem todo o direito de tomar por certo que os evangelistas apresentaram material que acreditavam ser histórico. Visto que a igreja aceitou os registros sem questionamento, todos nela igualmente devem ter acreditado na historicidade dos eventos registrados. Na presença de um número considerável de testemunhas oculares é inconcebível que um material que não tivesse, de fato, fundamento tivesse sido criado pelas comunidades. O Cristo da fé se torna incompreensível à parte da continuidade com o Jesus histórico.

6. *A escola de redaktionsgeschichte.* Este movimento surgiu a partir da crítica da forma e se concentra nas formas editadas do material; i.e., trata mais do evangelho do que as unidades, apesar de as unidades serem pressupostas. Os evangelistas são vistos como teólogos que concederam algo de suas próprias idéias ao material. Em alguns aspectos, este movimento é derivado da abordagem de Wrede ao evangelho de Marcos. A diferença é que enquanto Wrede iniciou com pressuposições a respeito do segredo messiânico, os intérpretes modernos estão mais inclinados a iniciar com o material do evangelho e trabalhar de volta até a teologia dos escritores. Não há dúvida de que a concentração sobre a importância dos evangelistas é toda ela para o bem, pois durante o período da crítica da forma isto foi grandemente negligenciado. A questão que se levanta quanto aos relatos escritos por autores com uma abordagem teológica específica é se poderiam ser considerados como fontes válidas para a vida de Jesus. Nenhum dos evangelistas estava livre de influências teológicas. Todos estavam pessoalmente envolvidos com a fé cristã. Eles estavam conscientes de que o Jesus que estavam descrevendo em seus evangelhos era mais para eles no tempo da escrita do que fora para seus contemporâneos no tempo dos eventos registrados. Mas não é verdadeiro dizer que Marcos teologizou a história. Seu registro dá a impressão de um profundo interesse nos fatos (cp. C. F. D. Moule, "The Intention of the Evangelists", *New Testament Essays*, org. A. J. B. Higgins [1959]).

Foi Bornkamm que de maneira especial chamou atenção para os interesses teológicos de Mateus. Ele lida com a cristologia, eclesiologia e escatologia de Mateus (em *Tradition and Interpretation in Matthew*, com G. Barth e H. Held, [trad. inglesa de em 1963]). Sob o primeiro, Jesus é apresentado como o rei humilhado de Israel e, então, após a ressurreição, como um mestre mundial. Sob o segundo, o foco está sobre a aplicação da lei mosaica à nova comunidade. E sob o terceiro, sobre o período da missão da comunidade. Uma posição semelhante é assumida por G. Barth e H. Held. Presume-se que a tradição e a interpretação estavam entrelaçadas.

O evangelho de Lucas apresenta um fenômeno diferente. Hans Conzelmann (*The Theology of Luke* [trad. inglesa de 1960]) atribui muito aos interesses teológicos de Lucas e, correspondentemente, o descarta como historiador. Ele aborda o evangelho do ponto de vista do triplo esquema de tempo de Lucas — o tempo de Israel, o tempo de Jesus e o tempo da igreja. O evangelho está preocupado, portanto, com o meio do tempo. Além de ajustar sua interpretação ao seu ponto de vista, Conzelmann vê muito mais importância nas referências geográficas de Lucas do que antes havia sido o caso, anexando a elas um significado simbólico, particularmente Jerusalém. Evidentemente o desafio destas várias teorias deve ser enfrentado.

Se os evangelistas fossem primeiramente teólogos, poderiam ter produzido história? Parece não haver razão porque não, apesar de seu propósito não ser em nenhuma ocasião um simples recital de fatos, mas um esforço para apresentar o objeto de sua fé sob uma luz permanente.

7. *O movimento de heilsgeschichte.* Esta tendência coloca ênfase nos atos de Deus na história. O Jesus histórico se tornou uma parte vital da revelação de Deus. Alguns que seguem este movimento estão mais próximos de uma posição conservadora do que outros. O mais próximo, talvez, seja Oscar Cullmann, que insiste que nenhuma fé cristã verdadeira pode existir separada de uma crença de que Jesus considerava a si próprio como o Messias (*Christology of the New Testament*, 2ª ed. [1963]). Para ele, a revelação reside não somente na interpretação, mas no próprio evento. Por causa disto ele atribui importância às testemunhas oculares. Nestes aspectos ele é diametralmente oposto aos pontos de vista dos críticos da forma mais radicais. Sua grande contribuição foi restabelecer o equilíbrio ao mostrar a importância da história no *kerygma*.

A visão geral precedente é necessária antes de se esboçar as fontes, por causa da grande variedade de opiniões a respeito delas. O debate prosseguirá, porém não há motivos para se recusar a tentativa de examinar os dados que vieram do 1º séc. para se avaliar a vida de Cristo.

IV. Fontes literárias para a vida de Cristo

Em qualquer reconstrução histórica são indispensáveis fontes de informação, e estas nunca foram mais importantes que no relato sobre o Jesus histórico. Todas as fontes disponíveis serão agora examinadas.

A. Os evangelhos sinóticos. 1. *O problema sinótico.* A razão pela qual Mateus, Marcos e Lucas são conhecidos como evangelhos sinóticos é que estes seguem um padrão comum ao descrever o ministério de Jesus. O que se conhece como o problema sinótico surge quando estes três evangelhos são comparados uns aos outros. Tanto as semelhanças como as diferenças são importantes. Algumas vezes há três testemunhas para o mesmo incidente, outras duas e, não raro, somente uma. Em muitos casos as testemunhas concordam verbalmente, em outros não. Surgem duas grandes questões: Em que ordem os evangelhos se originaram? Qual sua relação precisa um com o outro?

Não será necessário entrar em detalhes aqui sobre as várias soluções deste problema, mas alguma indicação deve ser dada, visto que a abordagem às fontes literárias influenciará inevitavelmente a abordagem ao Jesus histórico. O ponto de vista tradicional sobre as origens do evangelho era que Mateus era o primeiro evangelho e que Marcos não era mais que um resumo de Mateus. Esta era a opinião de Agostinho e foi mantida até por boa parte do séc. 19. Dos três evangelhos, Mateus era o mais usado. Este ponto de vista tinha a tendência de fazer com que Marcos fosse negligenciado como fonte de dados para o Jesus histórico. Ainda é defendido por alguns estudiosos católico romanos (e.g., C. Butler, L. Vaganay, e L. Cerfaux) que Mateus é anterior, mas com modificações consideráveis da forma tradicional mais antiga da teoria.

2. *A prioridade de Marcos.* Ambos os outros evangelhos sinóticos são considerados como anteriores por muitos estudiosos. Embora poucos sustentem a prioridade de Lucas, os estudiosos mais modernos decidiram pela prioridade de Marcos como oferecendo a melhor solução a este difícil problema. Mesmo agora esta solução não pode ser considerada como uma hipótese inquestionável, nem deve ser esquecido seu caráter hipotético. A aceitação da hipótese de Marcos chama atenção para um aspecto importante dos dados históricos. É fortemente atestado na tradição antiga que Marcos foi o intérprete de Pedro, e se a tradição é verdadeira ela tem um propósito óbvio na relação do evangelho de Marcos com os eventos registrados. Se uma testemunha ocular está por trás de um escrito, ele está investido com maior importância como fonte histórica. Isto seria particularmente verdadeiro sobre o evangelho de Marcos, já que Pedro pôde estar presente na maior parte dos eventos que Marcos descreve. Esta declaração tradicional tem sido severamente questionada pelas escolas de pensamento da crítica da forma, que negam o controle da testemunha ocular sobre o material transmitido. A força de evidência externa para esta tradição não pode ser negada, e lhe deve ser dada valor completo. A testemunha mais importante é Papias, que afirmou que Marcos escreveu o que aprendeu das pregações de Pedro, e que ele visava a precisão, porém não se preocupava com a ordem. Isto significa que Papias não estava preparado para atribuir muita importância à cronologia de Marcos, porém não questionou a veracidade histórica de seu relato. Visto que escritores patrísticos posteriores aceita-

vam esta opinião de Papias a respeito da relação de Marcos com Pedro, ela deve ser considerada uma tradição confiável.

3. *A fonte das declarações (Q).* Se esta teoria da prioridade de Marcos for aceita como o ponto de partida nas avaliações dos materiais para a vida de Cristo, isto nos leva ao problema da fonte do material não pertencente a Marcos em Mateus e Lucas. Marcos tem um alcance limitado, consistindo principalmente de eventos e incluindo pouco material de ensino. Qual, então, é a principal fonte para o material de ensino em Mateus e Lucas? A resposta geralmente dada é que estes estavam em dívida com uma fonte em comum chamada "Q" ou "Quelle". Para o presente propósito, "Q", será tratado como uma fonte escrita ou como um símbolo para o material de ensino comum, será restrito ao material que é compartilhado por Mateus e Lucas, porém não encontrado em Marcos. Visto que este consiste quase que inteiramente de declarações de Jesus, é claramente a fonte de informação tradicional mais valiosa sobre o Jesus da história. Tivesse Marcos sido a única fonte, haveria pouca idéia da ampla extensão e variedade dos ensinos de Jesus, com uma conseqüente redução do conceito dele como mestre. Muitos críticos da fonte, portanto, colocam a fonte das declarações em um mesmo nível que Marcos como uma testemunha importante para a vida de Jesus, mas há uma importante diferença. A existência de Marcos como uma fonte está certa, porém não se pode dizer o mesmo a respeito da "Q". Não há evidência externa, como há para Marcos, a respeito de quem a produziu, nem há indicação alguma do tipo de material contido nela. Teve esta sanção apostólica? Estava baseada em testemunhas? Pode-se presumir que se tomou cuidado para preservar as declarações de Jesus sem corrupção? Visto que a fonte "Q" é geralmente considerada como a principal fonte para este material de ensino, algumas respostas a estas perguntas são claramente de importância básica.

Alguns supõem que Mateus era o seu autor baseados no que Papias disse sobre Mateus ter escrito os "Oráculos" (de Jesus). Se esta é uma dedução verdadeira de Papias, ela forneceria autoridade apostólica para a coleção das declarações. Mateus deve ter ouvido Jesus ensinar muitas vezes e pôde mui bem estar presente na maioria das ocasiões em que os discursos ou declarações associadas lhe são atribuídos. Porém esta interpretação das palavras de Papias não era provavelmente a compreensão de Irineu, pois ele repete a mesma frase, mas faz de Mateus o autor de um evangelho aramaico. Esta era a convicção comum dos antigos. Se Mateus não era o autor da "Q", quem era? Não há resposta satisfatória. Se tal fonte existiu, tudo o que se pode afirmar é que era clara e altamente respeitada tanto por Mateus como por Lucas, para que ambos a tivessem incorporado em seus evangelhos.

Embora a possibilidade de uma coleção de declarações não possa ser negada, seu caráter hipotético fez com que alguns estudiosos buscassem uma solução em outro lugar. O ponto de vista de que Mateus utilizou Lucas, apesar de não estar sem dificuldade, dispensaria logo a "Q" (conforme A. M. Farrer indicou, "On Dispensing with 'Q'," *Studies in the Gospels*, org. D. E. Nineham [1955]). Isto aumentaria o valor de Mateus como fonte, pois significaria que o material das declarações incorporado por ele foi o resultado de sua própria coleção, se for mantida a autoria apostólica. Seja quem for o autor do primeiro evangelho, a forte ligação patrística do evangelho com o nome de Mateus demonstra a alta estima na qual todo o material, incluindo-se a porção de ensinos, era tida. Sustentar um contato íntimo entre Mateus e o material de declarações é, portanto, não somente mais harmônico com a evidência externa, mas também mais satisfatório que atribuir "Q" a um autor anônimo.

4. *Material peculiar a Mateus e Lucas.* Seguindo a hipótese da "Q", deve-se chamar atenção para o material peculiar a Mateus e Lucas. Estes dois autores registram consideravelmente mais material separado do que é registrado por Marcos somente. Há uma tendência entre muitos estudiosos de preferir o que aparece em duas ou três testemunhas como superior ao que é testemunhado por apenas uma. Uma única testemunha não pode, por este motivo, ser considerada suspeita. Tal princípio de crítica logo colocaria o material especial de Mateus e Lucas em desconsideração, mas isto não é sabido historicamente. A confiabilidade de uma testemunha depende da confiabilidade de seu caráter e não da existência ou não de outras testemunhas para corroborar o que ele diz. Todavia, um pouco do material especial de Mateus tem sido considerado como menos autêntico, pois suscita problemas apologéticos difíceis. Detalhes como a hesitação de João Batista em batizar Jesus, a moeda encontrada na boca do peixe e a abertura das tumbas durante a crucificação são consideradas como tradições secundárias por causa das dificuldades que produzem.

É inegável que haja necessidade de explicação, mas que o material deve ser considerado como

secundário pela influência eclesiástica sobre a tradição não dispensa explicação. A ênfase sobre o miraculoso é de tal caráter que é difícil imaginar que este permaneceria incontestável se fosse totalmente fictício. De qualquer forma, a proporção de material nesta categoria é uma parte tão pequena de todo o material especial de Mateus, que seria injustificável se lhe fosse permitido dominar qualquer avaliação do todo.

Tanto Mateus como Lucas incluem seções especiais que lidam com as declarações de Jesus. Mateus geralmente combina a sua com o material atribuído a "Q", ao passo que Lucas é mais inclinado a manter a sua separada. Ambos incluem parábolas de Jesus, mas suas diferenças são importantes. As parábolas de Mateus são geralmente a respeito do reino, ao passo que as de Lucas não são tão específicas. Além disso, as parábolas de Lucas se tendem a concentrar-se em um interesse mais pessoal que as de Mateus. Esta diferença revela a abordagem individual dos dois evangelistas, e também indica a ampla variedade do material de ensino de Jesus. Comparações do material peculiar a cada um com o que é comum a ambos revelam os critérios adicionais que sua escolha individual das declarações providencia.

Por exemplo, o Sermão do Monte em Mateus contém consideravelmente mais declarações que o Sermão de Lucas na Planície, particularmente a respeito da atitude de Jesus para com a lei. Semelhantemente, nosso conhecimento de muitos incidentes e declarações da última parte do ministério do Senhor depende completamente de Lucas (e.g., Zaqueu, as parábolas das coisas perdidas). Alguns comentários serão feitos mais tarde sobre a contribuição particular de cada evangelista para a reconstrução do Jesus histórico, porém agora o propósito é chamar a atenção para o valor das fontes de informação que são peculiares a qualquer um deles. Ao menos que haja algum motivo adequado para se considerar tais fontes como inferiores, é razoável recebê-las como dados para uma reconstrução histórica.

5. *As narrativas do nascimento.* Um aspecto especial, tanto de Mateus como de Lucas, é sua inclusão das narrativas do nascimento, que são claramente tiradas de fontes inteiramente diferentes. É indicado corretamente que Mateus demonstra de forma mais clara a posição de José, ao passo que as narrativas de Lucas estão mais preocupadas com a de Maria. Alguns estudiosos disputam que ambos os relatos das narrativas foram influenciados por motivos do AT, porém há uma diferença entre as narrativas criadas a partir de padrões do AT e aquelas influenciadas pelo pensamento do AT. Mateus inclui muitos exemplos de cumprimentos da profecia do AT em sua narrativa do nascimento, mas qualquer sugestão de que ele tenha criado a narrativa para ajustá-la a predição é indigna da alta entonação espiritual desta narrativa como um todo.

Alguns têm visto nas narrativas de Lucas algo da natureza de um idílio poético que nunca teve a intenção de ser considerado como histórico, mas se o é assim, é estranho que Lucas se esforce tanto para enfatizar que seu evangelho foi baseado em cuidadosa investigação histórica (Lc 1.1-4). É justo supor que Lucas recebeu o material para suas narrativas sobre o nascimento de uma fonte confiável. De fato, não há motivo pelo qual ele não pudesse ter se comunicado com Maria, embora isto não possa ser provado. Alguns preferem sustentar que Lucas incorporou em seu evangelho uma fonte mais antiga que lidava com a história do nascimento.

Deve-se fazer certa menção sobre a teoria de que Mateus usou um livro de testemunhos do AT sobre Jesus, ao menos para indicar a grande importância da idéia do cumprimento nos relatos do evangelho. Mateus inclui doze citações introduzidas por uma fórmula especial, aparentemente tirada do hebraico em vez da LXX, e isto fez surgir a teoria de que ele usou um livro de testemunhos contendo citações do AT que tiveram influência nos eventos da vida de Jesus o Messias. Uma modificação desta teoria é que a igreja primitiva estava mais interessada em passagens que continham predições messiânicas do que em textos isolados do AT que tiveram influência na vida do Messias (cp. C. H. Dodd, *According to the Scriptures* [1952]). Se qualquer uma destas teorias, ou alternativamente, a sugestão posterior de que a coleção é trabalho do evangelista, for verdadeira, é irrelevante para o presente propósito. O que é importante é que nenhum dos evangelhos sinóticos, ou nesta questão também o quarto evangelho, trata os eventos e ensinos de Jesus isolados do AT. Sua encarnação, ministério, morte e ressurreição foram todos vistos pelos cristãos primitivos como cumprimentos das predições do AT. Nenhuma abordagem à vida de Jesus que não dê um peso considerável ao pano de fundo do AT é válida.

B. O quarto evangelho. 1. *Os problemas de historicidade.* O uso deste evangelho como fonte de dados para a vida de Jesus tem sido considerado de várias formas no decorrer do pe-

ríodo da crítica neotestamentária. Algumas vezes os sinóticos foram considerados como superiores, e outras João sustentou o primeiro lugar. Durante a primeira metade do séc. 20 o evangelho de João foi descartado como fonte histórica, mas houve posteriormente uma prontidão maior em restabelecê-lo. Isto foi devido em grande medida à descoberta dos DSS. Seria um erro sustentar que era próxima a ligação entre estes rolos e o evangelho de João, porém, sejam quais os paralelos que houver, estes apóiam o ponto de vista de que ambos possam pertencer a um ambiente de pensamento semelhante. Isto significa que o evangelho não pode ser considerado uma produção totalmente helênica, na qual o autor tinha a intenção de apresentar uma imagem helenista de Jesus, como estudiosos anteriores freqüentemente sustentaram, mas deve ser visto contra o pano de fundo de um ambiente judaico sincretista. Se os homens de Qumrã podiam falar em termos abstratos (e.g., o uso simbólico de luz e trevas), não há razão porque Jesus não possa ter feito o mesmo. É contra tal "nova visão" do quarto evangelho (para se usar a frase do Bispo J. A. T. Robinson [*Twelve New Testament Studies* [1962]), que o problema joanino deve ser considerado em sua influência sobre o Jesus histórico.

A primeira consideração é decidir qual a relação que o evangelho tem com os eventos que relata. O escritor pretendia escrever fatos, interpretação, ou ambos? Em que sentido os detalhes das narrativas podem ser considerados historicamente válidos? Nenhuma resposta a estas questões pode começar em uma posição melhor que com o propósito de João, de acordo com seu próprio enunciado (Jo 20.30,31). Enquanto ele deixa claro seu propósito evangelista — conduzir à fé em Jesus como Cristo e Filho de Deus — porém, a fé está baseada em "sinais" que foram realizados na presença dos discípulos. Os fatos básicos do evangelho eram, portanto, verificáveis mediante testemunhas responsáveis. Não se pode negar que o que João se propõe a escrever tem uma íntima relação com os eventos que aconteceram, apesar de seu próprio propósito estar ocupado com o Cristo da fé. Em vista do propósito expresso por João, o aspecto teológico de seu evangelho deve ser mantido na mente a cada momento. Ele não estava preocupado em escrever uma simples história, mas uma histórica com um objetivo específico em vista.

A validade da história naturalmente dependerá da confiabilidade do autor, e isto suscita todo o problema de autoria. Não é minha intenção discutir o problema aqui, mas antes considerar os efeitos das várias sugestões sobre o problema da historicidade. Se for sustentado o ponto de vista tradicional de que o apóstolo João é o autor, a validade dos dados deve ser altamente classificada, pois todo o evangelho seria, então, basicamente o relato de uma testemunha ocular. Muito mais importância se atribuiria aos discursos de despedida (Jo 13-17) se o autor estivesse pessoalmente presente. Apesar da evidência externa, corroborada por várias alusões internas de uma testemunha ocular, muitos encontraram dificuldade com este ponto de vista e postularam outro autor — seja um João o presbítero, ou ainda alguma pessoa inteiramente anônima. A maioria que questiona a autoria apostólica, entretanto, admite alguma ligação apostólica (exceto por muitos estudiosos continentais). Alguns consideram o apóstolo João como a testemunha por trás do evangelho, se ele não é o autor.

O problema da autoria é menos crucial que o da história. Algumas ilustrações mostrarão a força disto. No âmbito da cronologia, João coloca uma purificação do Templo próxima ao início do ministério de Jesus, ao passo que os sinóticos a colocam no fim. Se a narrativa de João for tomada como simbólica da purificação do Judaísmo por Jesus, o problema cronológico deixa de existir. Mas o registro não é interpretado como um relato simbólico. Outro problema é a forma dos ensinos. A ausência de parábolas e a presença de muito material discursivo, incluindo tipos de diálogos rabínicos, diferencia João dos evangelhos sinóticos. O problema não é insuperável, pois algumas formas de parábolas são incluídas em João em adição às alegorias da Videira e do Pastor, enquanto que algum material de discursos estendidos é encontrado nos outros evangelhos, particularmente em Mateus. Além disso, deve ser lembrado que o material de João se centraliza quase que todo em Jerusalém, ao passo que os sinóticos se concentram na Galiléia. Apesar das dificuldades históricas, não é impossível integrar João com os evangelhos sinóticos como fonte histórica.

2. *A relação com os evangelhos sinóticos.* Uma comparação entre João e os sinóticos mostra o quanto ele deixou de fora e, também, a quantidade de material novo que ele incluiu. Levanta-se naturalmente a questão se João é independente dos evangelhos sinóticos ou se os usou como fonte. Em vista da pequena quantidade de material comum a todos os evangelhos há muito a ser dito sobre a teoria de que João não usou os outros como fontes literárias. A maior quantidade de material em comum está na narrativa da paixão.

Parece inquestionável que João tenha adotado a tradição sinótica mesmo que não a tenha usado como fonte. Por exemplo, ele fala dos Doze sem nenhuma definição a mais. Sua omissão da instituição da Ceia do Senhor seria incompreensível se este não aceitasse que os detalhes desta já fossem amplamente conhecidos. É uma hipótese razoável que João pretendesse que seu evangelho fosse complementar aos sinóticos. Não havia dúvida em sua mente de que seu evangelho ser iautilizado ao lado dos outros. O testemunho patrístico mostra que em um período razoavelmente antigo isto ocorreu. João e os sinóticos eram os únicos evangelhos considerados aceitáveis. Não se deve ignorar que quaisquer incongruências que os estudiosos modernos encontrem entre João e os sinóticos, os antigos não estavam conscientes delas, com a única exceção de um grupo conhecido como os Alogi, que se opunham à doutrina de João.

O principal problema enfrentado pelo historiador sobre a vida de Jesus é encontrar um modo satisfatório de encaixar os relatos separados. A purificação do Templo é um exemplo. Alguma decisão deve ser tomada em relação a isto, seja a suposição de uma dupla purificação ou então uma escolha entre a cronologia joanina ou sinótica. A maioria escolhe a datação sinótica, porém a primeira sugestão não é impossível. A datação da Última Ceia é outro problema bem conhecido, visto que João parece fixá-la em 13 de Nisã, ao passo que os sinóticos preferem 14 de Nisã. Outro problema é encaixar no relato do ministério galileu dos sinóticos os eventos registrados por João como tendo acontecido em Jerusalém. Além disso, a extensão do ministério público de Jesus propõe um problema, pois João sugere que o período deve ser de pelo menos dois ou três anos, enquanto que os sinóticos dão a impressão de um ano. A questão não é insolúvel, visto que a referência a uma colheita no meio do ministério sinótico mostra que mais de um ano deve estar envolvido, apesar de os eventos parecerem superficialmente ter acontecido todos em duas Páscoas. Evidentemente os sinóticos não estavam tão interessados nos dias de festas como João, o qual por esta mesma razão deve ser considerado como um guia melhor em questões de cronologia.

Os esforços de harmonizar devem, na melhor das hipóteses, ser considerados como tentativas e, em alguns casos, como puramente arbitrários. Ao lidar com tais fontes deve-se concluir que os dados cronológicos nos evangelhos são tão esparsos que é impossível reconstruir a ordem dos eventos com alguma certeza. A menos que o propósito seja traçar um desenvolvimento psicológico da mente de Jesus, a ordem dos eventos é de pouca importância. Não pode haver dúvidas a respeito dos eventos principais. A ausência de dados cronológicos torna uma biografia impossível, porém o material é suficiente para demonstrar a realidade do Jesus da história. No esboço que se segue foi necessário escolher uma certa ordem. Em muitos pontos de detalhes a ordem escolhida é admitidamente arbitrária.

C. A quádrupla apresentação de Jesus. É importante que, apesar de uma tentativa anterior de se produzir uma harmonia dos evangelhos (i.e. por Taciano), sempre foi preferido manter os evangelhos separados. Cada um apresenta seu próprio retrato, e cada um é necessário para um quadro total. Será valioso, portanto, dar alguma indicação dos traços característicos de cada apresentação de Jesus dos evangelistas, pois isto é mais válido que qualquer tentativa de reconstruir um relato contínuo a partir do material em todos os quatro evangelhos.

1. *O retrato de Mateus.* Este tem muitas características distintas. Seu retrato é como uma figura real. A linha de descendência na genealogia é por intermédio de Davi, que é mencionado no topo da segunda seção principal da lista de Mateus. A expressão "Filho de Davi" ocorre em várias ocasiões no evangelho em uma extensão maior que nos outros sinóticos. A narrativa de Mateus sobre o nascimento se concentra na homenagem dada a um rei (Mt 2), quando comparado com o relato de Lucas da adoração dos humildes pastores. Na narrativa da entrada triunfal em Jerusalém, tanto Mateus quanto Lucas se referem à cena de maneira real, porém somente Mateus cita a passagem do AT, "Eis aí te vem o teu rei". Enquanto todos os sinóticos mencionam os ensinos de Jesus sobre o reino de Deus, é Mateus, em particular, que se concentra nele. Suas parábolas são parábolas do reino. A mensagem de Jesus está interessado na proclamação do reino.

Outra característica deste evangelho é a natureza autoritativa de Jesus como mestre. Nos grandes discursos que Mateus intercalou entre os blocos de narrativa, ele enfatiza especialmente o ministério de ensino de Jesus. Todavia, ele não retrata Jesus como um rabino judeu. De fato, Jesus reivindica autoridade para substituir a lei, cuja preservação os rabinos consideravam o maior dever deles. Em vista desta diferença fundamental, não é surpreendente que Jesus tão freqüentemente estivesse em

discórdia com os líderes religiosos de seus dias. Mateus comenta que "ele... ensinava como quem tem autoridade e não como os escribas" (Mt 7.29; cp. Mc 1.22; Lc 4.32, onde comentários semelhantes são feitos a respeito da visita de Jesus à sinagoga). O evangelho de Mateus é dominado por suas cinco grandes seções de discurso — Mateus 5-7; 10; 13; 18; 23-25 — que ilustram vários aspectos do ensino de Jesus a respeito do reino.

Mateus compartilha com os outros evangelhos o retrato de Jesus como Filho do homem, um título que Jesus usa tanto em termos de redenção quanto de escatologia. Ele também compartilha com eles a crença nas reivindicações messiânicas de Jesus. Somente ele registra as palavras de Jesus sobre a igreja vindoura e dá alguma indicação de sua natureza (cp. Mt 16.18ss.; 18.15ss.). Neste aspecto, este evangelho conduz ao período da igreja primitiva, pois é Mateus que escreve sobre a grande comissão de Jesus a seus discípulos, antes de sua ascensão, e encerra com a garantia da presença contínua de Jesus com eles. Ninguém pode colocar este evangelho de lado sem estar ciente do futuro do povo de Deus em função da ressurreição de Jesus Cristo.

2. *O retrato de Marcos.* A contribuição distinta de Marcos é mais de ênfase do que de um material exclusivo. A primeira característica é a atividade constante de Jesus. A ausência relativa de material de ensino contribui para esta impressão. Marcos geralmente diz que as ações de Jesus eram realizadas "imediatamente". Uma declaração pode adequadamente ser escolhida para resumir o retrato de Marcos sobre Jesus (Mc 10.45; cp. Mt 20.28), que o Filho do homem veio não para ser servido, mas para servir. O seu evangelho é essencialmente o de Cristo o servo, um evangelho cheio de atividades apressadas que fariam um grande apelo aos homens de ação. Jesus não era um religioso recluso, mas um homem profundamente consciente das necessidades daqueles ao seu redor.

Este evangelho também é notável pela grande proporção de espaço dedicado às narrativas da paixão e ressurreição. Há pouco ensino específico sobre o significado da morte de Cristo (exceto por Mc 10.45), porém a disposição de todo o evangelho dá a impressão de que, para Marcos, o foco real estava sobre os eventos finais, e que os dois terços de abertura do evangelho eram somente um preparo para isto. Marcos obviamente não tentou escrever uma biografia. De fato, somente ele, entre todos os evangelistas, descreve seu livro como "evangelho de Jesus Cristo" (Mc 1.1). Sem dúvida a maior parte deste evangelho, para ele, era a obra redentora realizada por Jesus na cruz.

Deve ser notado que Marcos inicia por identificar Jesus como Filho de Deus (de acordo com a leitura mais provável) e prossegue para incluir, mais que qualquer dos outros evangelhos, uma apresentação de Jesus como Filho do homem. Visto que Marcos parece mais atraído pelas ações que pelas palavras, é mais natural ver a evidência de ambos esses títulos no que Jesus fazia, em vez de no que ele dizia. A humanidade de Jesus pode ser vista em seus atos de compaixão, e seu poder divino no fato de que muitos destes atos são retratados como milagres.

Já se fez menção daqueles que afirmaram que Marcos impôs sua própria teoria de um segredo messiânico sobre seu material, porém, visto que a teoria não é requerida pela evidência, pode-se dizer que o retrato de Marcos de Jesus sugere a consciência de sua própria missão messiânica. A vida terrena de Jesus não era o tempo indicado para que isto fosse conhecido. O Messias deve primeiramente ser reconhecido no Cristo que ressuscitou.

3. *O retrato de Lucas.* Há um caloroso toque humano no relato de Lucas. As histórias do nascimento são mais íntimas. Os contatos de Jesus com o povo de seus dias são mais variados, com ênfase especial em sua preocupação para com as mulheres e as crianças. As parábolas de forma mais freqüente têm um toque humano sobre elas, como é ilustrado especialmente nas parábolas de Lucas 15.8ss. Lucas registra mais do tema da alegria nos ensinos de Jesus que os outros evangelistas. O ministério de Jesus não tinha a intenção de passar uma impressão sombria. Mesmo nas referências da paixão Lucas insiste menos nos aspectos trágicos, apesar de que nenhuma descrição da cena da crucificação possa evitar tal aspecto. No relato de Lucas sobre a transfiguração, a conversa diz mais respeito ao "êxodo" de Jesus que a sua morte (Lc 9.31). Quando ele descreve a cena da crucificação ele não inclui o grito de separação de Jesus, "Por que me desamparaste?", incluído tanto por Mateus como por Marcos. Em Lucas as últimas palavras de Jesus são uma oração de entrega ao Pai. No entanto, se a dureza da cruz é de algum modo amaciada, sua centralidade é tão clara em Lucas quanto nos outros. É em Lucas que o Cristo ressuscitado é registrado como expondo a necessidade de seus sofrimentos nas Escrituras (24.26,27). Ele encerra seu evangelho com uma nota de grande alegria, a

qual não era agora mais dependente da presença terrena de Jesus. Lucas não poderia ter indicado de modo mais claro a continuidade do Jesus histórico com o Cristo da fé.

4. *O retrato de João.* O retrato joanino de Jesus é diferente, apesar de haver muitas características em comum com os outros evangelhos, o que possibilita a identificação do retrato com a mesma pessoa. Ele é apresentado de um modo diferente, sob o conceito de um mediador divino, o Verbo divino que, no entanto, se fez carne. Não há nada comparável nos sinóticos. Se João tivesse prosseguido no mesmo estilo por todo seu evangelho, a diferença na abordagem seria insuperável. Logo que João fala sobre a encarnação, sua narrativa prossegue para ilustrar em termos humanos o que significava para o Verbo se tornar carne.

A característica mais marcante de seu retrato é a relação filial entre Jesus e o Pai. Este é essencialmente o evangelho de Jesus, o Filho. Seu propósito era que os homens pudessem crer que Jesus é o Filho de Deus, e o autor tomou cuidado para que muito do evangelho testificasse este fato. estão Espalhadas pelo evangelho declarações que demonstram a consciência de Jesus e de sua dependência do Pai. Ele é o Enviado. Foi a vontade do Pai que ele cumpriu. Ele chama os homens ao propósito do Pai para eles. O ápice deste aspecto de Jesus é visto na oração em João 17, que foi adequadamente chamada de oração sacerdotal, mas que é realmente uma súplica próprio de Filho a favor de seus discípulos.

Outra característica do retrato de João são os sinais miraculosos incluídos como um testemunho de Jesus. Pretende-se que estes sinais sejam autenticadores e diz-se que resultam em glória a Deus. Os próprios sinais estão de acordo com o retrato do Filho divino. São os feitos que se espera que o Filho faça. Eles eram tencionados a serem auxílios para a fé, pois o próprio Jesus apelava para suas obras caso os homens não cressem nele por causa dele mesmo.

Ligado a estas características está o fato marcante de que João registra mais evidências da humanidade perfeita de Jesus que qualquer um dos outros evangelistas. Jesus é descrito como sedento e cansado. No túmulo de Lázaro ele é movido por indignação. Ele realiza o serviço mais humilde no cenáculo. Não há dúvidas sobre o fato de que o Verbo se tornou carne. Este retrato joanino era completamente diferente da representação docética de Jesus, na qual sua humanidade era mais aparente que real.

Há uma certa atmosfera vagarosa neste evangelho, em forte contraste ao de Marcos. Jesus tem tempo para debater e conversar. A ação é lenta e às vezes inexistente. Há mais noção de inevitabilidade neste retrato do que nos outros. A idéia da "hora" do destino atravessa todo o evangelho. Primeiramente é dito que esta não é chegada, e isto prepara o leitor para esperar por seu início. E leva a narrativa a um ápice quando, finalmente, esta vem na narrativa da paixão. Não há nada acidental a respeito da cruz, ela é vista como parte do propósito de Deus.

Quando estes quatro retratos são comparados, eles apresentam quatro aspectos diferentes de Jesus, nenhum dos quais pode ser dispensado sem perda. Qualquer tentativa de reconhecer o Jesus histórico não pode ocorrer sem se reconhecer o caráter multifacetado da pessoa de Jesus como os quatro evangelistas o viam.

D. Outras evidências do NT sobre a vida de Jesus. Uma questão importante surge sobre a relação de Atos e das epístolas com o testemunho dos evangelhos sobre o Jesus histórico. As epístolas paulinas são de interesse particular. Deve-se perguntar que conhecimento estas epístolas revelam sobre a familiaridade de Paulo com os eventos e os ensinos de Jesus. As primeiras impressões podem sugerir que Paulo era ignorante ou não se interessava pelo Jesus histórico. Tais impressões não podem ser inteiramente comprovadas, pois existem alusões suficientes nas epístolas que dão testemunho de seu conhecimento de certos fatos históricos.

Quando Paulo discute com os judaizantes da Galácia ele declara que "Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei" (Gl 4.4), pelo que é claro que ele considerava Jesus como um homem verdadeiro que viveu em um ambiente da lei judaica. De acordo com a opinião humana ele era da semente de Davi (Rm 1.3). Quer esta última referência seja considerada como parte do *kerygma* primitivo (como C. H. Dodd acredita, *The Apostolic Preaching and its Developments* [2ª ed. 1944]), ou como pensamento próprio de Paulo, é de pouca importância. Isto demonstra, entretanto, a familiaridade de Paulo com a linhagem de Jesus pela descedência davídica.

Alguns vislumbres de seu conhecimento sobre o caráter de Jesus são vistos em suas referências à mansidão e à benignidade de Cristo (2Co 10.1), à misericórdia de Cristo (Fp 1.8) e a sua prontidão em suportar injúrias (Rm 15.3). Um certo conhecimento do contexto do Jesus histórico parece

ser indispensável se estas expressões tiverem um significado compreensível para Paulo e seus leitores. O apóstolo certamente está ciente das circunstâncias externas da vida de Jesus, pois ele faz referência à pobreza de Cristo em 2 Coríntios 8.9. Além disso, há referências a ele como um exemplo, e isto deve pressupor um certo conhecimento detalhado de suas ações.

É a respeito da paixão e ressurreição de Jesus que há uma clareza maior no testemunho de Paulo. Ele sabe a respeito da traição (1Co 11.23). Aqueles que o crucificaram são chamados de "poderosos deste século" (2.8), apesar de ele incluir os judeus como participantes da ofensa (1Ts 2.14,15). Seu conhecimento sobre a ressurreição é detalhado (1Co 15.3ss.). Esta passagem recompensa uma cuidadosa atenção, pois fornece informação adicional aos relatos dos evangelhos. A morte e o funeral de Jesus são mencionados antes das aparições da ressurreição para demonstrar a relação destas aparições com os eventos históricos. Visto que Paulo declara explicitamente ter "recebido" esta informação, é evidente que não pouca importância estava ligada ao fato do funeral no período primitivo. De interesse especial é a menção às aparições. Para começar, algumas das aparições do evangelho são omitidas, e.g., a aparição às mulheres e aos dois na estrada para Emaús. Se os quinhentos se refere às mesmas pessoas que Lucas menciona (Lc 24.50), na ocasião que Jesus ascendeu, não nos é claro, mas somente Paulo menciona o número. Além disso, somente ele faz referência a uma aparição a Tiago. Não é fácil encaixar os dados de Paulo com os mencionados nos evangelhos, mas por esta razão a evidência deve ser considerada independente. O *kerygma* primitivo enfatizava claramente a necessidade de uma verificação histórica do fator central da fé cristã. A ressurreição era certamente mais que uma experiência subjetiva.

Paulo é específico sobre os detalhes da instituição da Última Ceia, porém seu relato complementa o registro do evangelho ao preservar as palavras do Senhor, "Fazei isto, todas as vezes que o beberdes, em memória de mim" (1Co 11.25). Esta seção nos é de interesse particular, visto que Paulo sustenta que ele recebera a tradição do Senhor, significando que a tradição trazia consigo a sanção divina.

Há várias ocasiões em que Paulo parece estar se referindo ao ensino de Jesus de um modo que demonstra sua familiaridade com ele. É possível que sua referência ao amor como cumprimento da lei (Rm 13.10; Gl 5.14) seja um eco do ensino de Jesus. Mais específica é a ocasião em que Paulo, sobre a questão do casamento, distingue entre sua própria opinião e o ensino expresso de Jesus, apesar de ele acreditar claramente que sua opinião estava em harmonia com tal ensinamento (1Co 7.10-12,25). Nas epístolas pastorais podem-se notar duas referências. Timóteo é admoestado de que os verdadeiros mestres devem conformar seu ensino às "sãs palavras de nosso Senhor Jesus Cristo" (1Tm 6.3), o que pode ser uma referência às palavras ensinadas por ele. A outra referência está ligada a uma citação das Escrituras (1Tm 5.18) que é claramente uma afirmação de Jesus, e possivelmente uma citação (Lc 10.7), com o sentido de que o trabalhador merece seu salário.

Alguns encontram dificuldade no fato de que Paulo não demonstre mais familiaridade com os fatos históricos da vida de Jesus. Isto não é completamente inesperado. As epístolas são correspondências incidentais que lidam com problemas práticos e teológicos que surgiram na igreja. O fato é que há poucas ocasiões dentro das epístolas onde o registro dos eventos e das declarações de Jesus teriam sido apropriados. Mas pode-se dizer que as epístolas foram escritas com base neste entendimento básico do Jesus histórico, de modo que elas não seriam compreensíveis sem este. (cp. *Witness of the Epistles* [1892] de R. J. Knowling, e seu *Testimony of St. Paul to Christ* [1905]).

O testemunho do Livro de Atos mostra por toda parte uma ênfase na morte e ressurreição de Cristo como o principal conteúdo da pregação primitiva. Que informação este nos fornece sobre a vida de Jesus? A mais óbvia é o breve sumário no discurso de Pedro a Cornélio e sua casa (At 10.36ss.). Pedro fala de Jesus de Nazaré como um ungido de Deus com o Espírito Santo. Seus feitos são mencionados como fazendo o bem e curando (especialmente exorcismos). Também se menciona sua morte ao ter sido pendurado no madeiro. Isto comprova o lugar dos detalhes históricos sobre Jesus nas pregações antigas. Nos discursos primitivos há o reconhecimento de que a responsabilidade pela crucificação deve repousar sobre os judeus (cp. At 2.23,36; 7.52) e da escolha de um assassino no lugar de Jesus (3.14). Tanto Pedro (3.14) como Estevão (7.52) descrevem Jesus como o Justo, dando assim testemunho de seu conhecimento sobre seu caráter santo.

Nas outras epístolas os dados são esparsos. Na Epístola aos Hebreus há conhecimento sobre a tentação (Hb 2.18; 4.15). As poderosas intercessões de Jesus com forte clamor e lágrimas nos dias de sua carne são mencionadas em Hebreus 5.7, e isto parece ser uma referência específica

à agonia no Getsêmani. Há também uma breve alusão à hostilidade que Jesus suportou (12.3) a qual é considerada como exemplo para os leitores. É evidente, portanto, que o escritor está ciente de muito do contexto do Jesus histórico.

Na Epístola de Tiago a característica principal é o modo pelo qual Tiago tão freqüentemente reflete conhecimento sobre as declarações de Jesus, particularmente do Sermão do Monte (cp. Tg 1.2 e Mt 5.10-12; 1.22 e 7.24ss.; 5.2s. e 6.19, para citar apenas alguns exemplos). Isto é de particular importância, pois Tiago reflete mais das declarações de Jesus que qualquer outro autor do NT. Porém a Epístola de Tiago é a mais prática de todas e, para ele, o ensino ético de Jesus era de maior relevância.

As epístolas de Pedro fornecem algumas alusões ao Jesus histórico. O sofrimento de Cristo é mencionado como um exemplo (1Pe 2.21) e seus sofrimentos são descritos (cp. Is 53). A declaração de 1 Pedro 2.12 sobre os homens observarem as boas obras dos crentes parece ser um eco do ensino de Jesus em Mateus 5.16. Esta epístola também preserva a declaração enigmática sobre Cristo ter pregado aos espíritos em prisão (1Pe 3.19), o que em nenhum lugar é sugerido nos evangelhos. Há uma referência à transfiguração de Jesus e ao fato de que houve testemunhas oculares deste evento (2Pe 1.17s.). João fala do que olhos viram e do que as mãos apalparam (1Jo 1.1), porém não nos dá detalhes históricos. O livro de Apocalipse está tão centrado no Cristo celestial que nenhuma referência se faz aos eventos da vida de Jesus, mas se refere ao Cordeiro como morto. Uma declaração que se repete — quem tem ouvidos para ouvir, ouça — pode mui bem ser um eco das palavras de Jesus.

Para resumir, veremos que dados específicos a respeito do Jesus histórico no NT são escassos fora dos evangelhos, mas que em todo lugar são tomados por certo. Não é surpreendente que a igreja primitiva tenha dado tanta importância às suas fontes do evangelho.

E. Material extracanônico sobre a vida de Jesus. Há pouca informação sobre a história de Jesus fora do NT, e a maior parte do que há é improvável que seja autêntico; todavia cada via deve ser explorada. A evidência pode ser dividida nas seguintes categorias: 1. Não cristãs; 2. Fontes arqueológicas e patrísticas cristãs; 3. Evangelhos apócrifos; e 4. Obras gnósticas.

1. *Evidências não-cristãs.* Sob esta, serão consideradas duas subdivisões, pagã e judaica. A evidência pagã poderá ser tratada rapidamente, já que esta é praticamente inexistente. Tácito relata sobre os cristãos no tempo das perseguições de Nero (64 d.C.) e menciona que Cristo foi executado no reinado de Tibério pelo procurador Pôncio Pilatos. Plínio, em sua carta ao Imperador Trajano a respeito da superstição do Cristianismo, se refere a Cristo, mas somente como objeto de insulto para aqueles persuadidos a apostatar. Outro historiador, Suetônio, menciona a expulsão dos judeus de Roma, os quais causaram um grande tumulto sob a influência de "Chrestus" (que pode mui bem ser identificado com Cristo), mas ele não dá maior evidência sobre Chrestus.

Estas são as principais testemunhas pagãs sobre o Jesus histórico. Apesar da rápida expansão da igreja cristã, o mundo pagão não fez uma abordagem maior do que chamar todo o movimento de uma superstição que era acompanhada por práticas desprezíveis. Diante de tal contexto o progresso da igreja cristã é marcante.

Quando nos voltamos para as evidências judaicas a situação não é muito diferente. Três passagens em Antiquities (*Antigüidades*) de Josefo podem ser mencionadas. Uma oferece um relato da ação de Herodes ao matar João Batista, que é de valor em apoio à validade dos registros dos evangelhos, apesar de serem mencionados motivos diferentes. Outra passagem faz declarações específicas sobre Jesus, apesar de muitos questionarem a validade da passagem, pois nenhum escritor antes de Eusébio (4º d.C.) a menciona. Pode ser genuína, e será adequadamente citada de forma completa: "Agora, por volta deste tempo levantou-se Jesus, um homem sábio, se, de fato, ele poderia ser chamado de homem. Pois ele foi o autor de feitos maravilhosos, um mestre dos homens que recebem a verdade com prazer; e ele ganhou para si muitos dos judeus e, também, muitos dos gregos (nação). Ele era o Cristo. E quando sob a acusação dos principais homens entre nós Pilatos o sentenciou à cruz, aqueles que o haviam amado primeiramente não cessaram; pois ele lhes apareceu no terceiro dia vivo novamente, sendo que os profetas divinos haviam profetizado isto e dez mil outras coisas maravilhosas a respeito dele. E mesmo agora a tribo dos cristãos, chamados segundo ele, não está extinta". Esta declaração certamente parece muito simpática da parte de Josefo em relação ao Cristianismo, particularmente a referência à ressurreição. Se for considerada autêntica, mostra até que ponto o conhecimento do Jesus histórico havia penetrado no círculo que este historiador judeu freqüentava. Os detalhes que são dados

estão em completa harmonia com as narrativas dos evangelhos. A terceira passagem em Antiquities (*Antigüidades*) menciona Jesus, mas somente na medida em que se refere à sua ligação com Tiago, o irmão de Jesus, cujo assassinato pelo Sinédrio é descrito por Josefo.

O espaço não permitirá uma discussão das passagens na versão eslava da *Jewish War* (Guerra Judaica) de Josefo, pois há consideráveis dúvidas sobre sua genuinidade como testemunha do 1º séc. Se algum valor histórico pode lhes ser atribuído, elas testemunham que Jesus estava preocupado com agitações políticas armadas.

Além do testemunho de Josefo, o testemunho judaico deve incluir referências no Talmude. Estas referências não são numerosas e podem ser restritas a oito, as quais podem ser consideradas de algum valor. Uma faz referência ao Jeshu de Nazaré dependurado, e menciona sua prática de feitiçaria. Esta parece ser uma tentativa judaica de dar satisfação da responsabilidade dos judeus pela crucificação. A segunda faz referência ao nome de cinco discípulos de Jesus, porém nenhum dos nomes coincide com os mencionados nos evangelhos. A terceira descreve um prosélito que evocava o espírito de Jesus mediante feitiços, enquanto que a quarta se refere a um homem "nascido de mulher" que estava para surgir e "fazer-se Deus", contra o qual as pessoas são admoestadas. Há também uma referência a ele partindo e voltando novamente. Outra característica é o reconhecimento de que este homem desencaminhará todo o mundo, demonstrando o apelo universal do Cristianismo. Em duas afirmações há uma descrição de Jesus (sob um pseudônimo) refletindo a zombaria judaica do nascimento virginal. A sétima referência é uma declaração atribuída a Jesus a respeito do salário de uma prostituta, que é quase que certamente de validade questionável. A oitava contém uma história envolvendo um filósofo cristão, na qual se faz referência ao Evangelho, porém a primeira suposta citação, "Filho e filha herdarão juntos", não ocorre, nem a segunda citação, apesar de parecer uma versão modificada de Mateus 5.17. (Para um relato conciso destas afirmações, cp. *Beyond the Gospels* de R. Dunkerly [1957]). Deve permanecer duvidoso que valor deve ser dado a estes comentários judaicos sobre Jesus, porém as referências demonstram certo conhecimento de Jesus como uma figura histórica e dão alguma indicação sobre o escárnio com o qual os rabinos o tratavam.

2. *Evidências cristãs.* Durante o período mais antigo da história da igreja as evidências extracanônicas são esparsas. O presente interesse será com duas linhas de evidência, arqueológica e patrística.

No campo da arqueologia praticamente a única evidência vem das inscrições das catacumbas. Estas fornecem mais informação a respeito do que os cristãos primitivos pensavam sobre Jesus do que informação de caráter histórico. Há uma pintura antiga dele como uma pessoa jovem e sem barba, mas não se sabe se esta foi baseada em alguém além da imaginação do artista.

Pode haver alguma pequena contribuição do bem conhecido quadrado de palavras ROTAS-SATOR, que foi amplamente usado nos círculos cristãos primitivos. Há um debate considerável sobre seu significado, porém foi sugerido que a palavra central TENET forma, em ambas as direções, o símbolo de uma cruz, lembrando assim os cristãos da crença básica de sua fé. Outros têm visto o quadrado como uma referência indireta à Oração do Senhor em latim, visto que as letras no quadrado formam duas vezes PATER-NOSTER com dois As e dois Os excedentes, representando Cristo como o Alfa e o Ômega. Tal evidência é tão tênue que não pode contribuir em nada para o entendimento da história de Jesus. O mesmo se pode dizer do famoso símbolo do peixe, que testifica da fé dos cristãos primitivos em Cristo como Salvador.

Dentre os Pais Apostólicos há várias declarações atribuídas a Jesus, mas a maioria destas são variantes de afirmações canônicas, que podem muito bem ser consideradas como reminiscências perdidas do ensino. Clemente de Roma tem passagens deste tipo, porém parece melhor considerá-las como evidências do conhecimento de Clemente sobre as fontes canônicas do que como evidências independentes. Na *Didaque* há várias declarações que ecoam os ensinos de Jesus no Sermão do Monte, sem atribuir as palavras a Jesus. Alguns pensam que uma afirmação genuína é registrada pela *Epístola de Barnabé* nas seguintes palavras, "Então ele diz: Aqueles que desejam ver-me e alcançar o meu reino devem receber a mim mediante a tribulação e o sofrimento". Embora esta pode ser considerada uma afirmação genuína, possa muito bem ser igualmente não mais que um resumo geral da essência do ensino de Jesus sobre aqueles que buscam o reino. Muitas afirmações canônicas mencionam a tribulação que os seguidores de Jesus devem suportar.

Nas *Epístolas de Inácio* ocorre um relato da ressurreição que difere dos relatos canônicos. O *Pastor de Hermas* é interessante, pois inclui pa-

rábolas autoritativas que são bem diferentes dos relatos canônicos, porém estas não são atribuídas diretamente a Jesus. É extraordinário quão pouco material dos Pais Apostólicos preserva o que poderia concebivelmente ser considerado como afirmações genuínas não canônicas. Deve-se observar também que não há uma grande quantidade de afirmações canônicas citadas, porém se uma grande quantidade da *agrafa* (afirmações não escritas) circulavam na tradição oral, é fácil supor que muito mais poderia ter sido preservado pelos escritores primitivos, caso eles as tivessem considerado genuínas. Este tipo de argumento tem limitações óbvias, visto que o propósito dos escritores patrísticos não estava centrado em demonstrar sua familiaridade com as afirmações de Jesus.

Há pouca evidência para este propósito nos escritos dos apologistas, apesar de dois testemunhos poderem ser mencionados. A *Apologia* de Aristides contém passagens que demonstram afinidade com os evangelhos, apesar de introduzir variações. É evidente que o autor está ecoando a linguagem destes sem fazer referência direta às afirmações de Jesus. Certamente não há evidência de afirmações não canônicas de Jesus. A outra testemunha é Justino o Mártir, que menciona o nascimento de Jesus como ocorrendo em uma caverna, em vez de no estábulo dos sinóticos. Ambos os termos podem estar corretos neste caso, visto que não eram desconhecidos estábulos em cavernas no oriente. Há diversas declarações de Jesus que são reminiscências das afirmações dos evangelhos. Tendo em mente que Justino não fazia citações precisas, pode-se supor razoavelmente que ele mesmo seja responsável pelas variações e que não está citando alguma tradição independente. Por exemplo, quando Justino registra a declaração: "Não vim chamar justos para o arrependimento, mas pecadores, pois o Pai Celestial deseja mais o arrependimento do pecador do que seu castigo", isto parece uma expansão justiniana de Lucas 5.32. Uma das melhores *agrafa* confirmada em Justino é: "Em quaisquer coisas que eu vos apreendo, nestas eu vos julgarei", que é reminiscente de várias declarações de Jesus a respeito do julgamento nos evangelhos, mas que pode ser uma afirmação independente.

3. *Os evangelhos apócrifos.* Vários destes surgiram do 2º séc. em diante, e neles estão



Ein Kerem, uma vila no sul da Judéia, tradicionalmente reivindicada como sendo o lugar do nascimento de João batista. © *Three Lions*

incluídos muitos incidentes que se relacionam ao nascimento e infância de Jesus ou a sua paixão. Nenhum dos materiais tem qualquer reivindicação de ser genuíno. Os dados adicionais são geralmente fantásticos, e.g., a história de Jesus fazendo pássaros de barro que voaram. Além disso, estes evangelhos eram geralmente, se não sempre, de propósito herético. Sabe-se que o *Evangelho de Pedro*, por exemplo, foi publicado sob os interesses da heresia docética, pois Serapião testificou este fato. Não era difícil para aqueles que estavam apegados a um propósito dogmático de tipo herético dar asas à imaginação em uma tentativa de fortalecer sua posição não ortodoxa. A evidência desta fonte, portanto, carece de validade histórica, mas, em contraste, trás vividamente a notável natureza restrita do testemunho canônico de Cristo.

Foram preservadas algumas evidências fragmentárias de um evangelho (o *Evangelho Hebreu*) que não podem ser classificadas como heréticas, e que podem preservar algum material genuíno não encontrado nos evangelhos canônicos. Um exame das passagens mais prováveis (*veja* Dunkerly, op. cit., 102ss.) mostra algumas variações interessantes. Por exemplo, a mãe e os irmãos de Jesus o constrangem a ser batizado com eles por João Batista, porém Jesus hesita por causa de sua impecabilidade. Alguma consideração dogmática parece ter sido introduzida. A maior parte das outras declarações possui um caráter de aspecto secundário, o que sugere a necessidade de precaução em aceitá-las como genuínas.

4. *As obras gnósticas.* Pouco se precisa dizer a respeito das fontes gnósticas como uma possível fonte para declarações autênticas de Jesus. Os livros mais notáveis que preservam declarações de um tipo semelhante às dos evangelhos são *O Evangelho de Tomé* e o *Evangelho de Filipe*. Só os paralelos do primeiro justificam um cuidado sério. Há muitos que ecoam o pensamento dos evangelhos sinóticos, e nestes casos é quase certo que o autor usou os evangelhos canônicos, apesar de existirem várias outras teorias para explicar os paralelos (cp. a discussão de R. M. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas* [1960]). A possibilidade de um material autêntico independente ter sido preservado nos círculos gnósticos não pode ser inteiramente descartada. A probabilidade é fortemente oposta a isto, pois nesta obra algumas das declarações conhecidas de Jesus foram adaptadas para os propósitos gnósticos, e esta tendência pode muito bem ter levado à criação de outras declarações. Os gnósticos não são uma fonte segura para o ensino autêntico. Os Pais primitivos constantemente os acusavam de distorcer as Escrituras. Teria escapado alguma tradição oral genuína?

V. O Início da Vida e o Ministério de Jesus Cristo

A. Resumo dos métodos. É impossível produzir uma biografia de Jesus como se entende pelo uso moderno do termo. Visto que o Cristianismo é uma religião histórica, é essencial ao menos providenciar um esboço dos principais eventos que vieram a constituir sua vida terrena. Será valioso, como modo de introdução, dar um resumo dos estágios principais da história como pode ser reconstruída a partir dos evangelhos.

1. *Os trinta anos em Nazaré.* Apesar de este ter durado por tantos anos, o material preservado está restrito às histórias do nascimento e a um breve incidente quando Jesus tinha doze anos.

2. *O período de preparação.* Este cobre o ministério de João Batista ao proclamar a vinda de Cristo.

3. *O ministério na Judéia.* Este inclui o período mais antigo da obra do Senhor até o começo do ministério na Galiléia.

4. *O ministério na Galiléia.* Esta seção pode ser dividida convenientemente em três períodos. O primeiro se encerra com a escolha dos Doze, o segundo com a retirada de Jesus do norte da Galiléia e o terceiro com sua partida para Jerusalém em sua última viagem.

5. *O período de encerramento do ministério.* Este é um título conveniente para o material situado entre a jornada e o período quando Jesus entra em Jerusalém. Está centrado principalmente além do Jordão.

6. *As narrativas da paixão e ressurreição.* Sob este título estão incluídos todos os eventos desde a entrada em Jerusalém até a ressurreição, e as várias aparições de Jesus pós-ressurreição a seus discípulos, culminando com a ascensão.

No esboço seguinte dos eventos e ensinos, pretende-se preencher com detalhes importantes estes estágios principais para pôr em foco o propósito

maior de Jesus. É importante reconhecer que a teologia de Jesus é vista tanto em seus atos como em seus ensinos. Uma concentração maior sobre um ou outro seria um erro. Eles estão inextricavelmente ligados. Os muitos atos de compaixão, as demonstrações de poder, o interesse humano, são todos parte do quadro completo e do pano de fundo dos ensinos. Ao mesmo tempo os ensinos iluminam a verdadeira natureza e interpretação dos atos. No entanto, a ênfase no esboço será sobre os eventos, visto que uma seção separada tratará dos ensinos, tanto quanto ao método como quanto ao conteúdo.

B. Os trinta anos em Nazaré. A parte mais importante desta seção preliminar da vida de Jesus é o seu advento à vida humana. É por esta razão que Mateus e Lucas começam suas narrativas relatando o nascimento de Jesus, ao passo que João volta atrás e reflete sobre sua pré-existência eterna. Ninguém esperaria que a história de Jesus começasse onde João a começa, pois ele coloca a cena além do âmbito da história. Entretanto, por causa do que os evangelistas criam ser Jesus, o seu é o início mais lógico.

1. *O prólogo de João* (Jo 1.1-18). À primeira vista parece estranho que João inicie seu livro com declarações a respeito do *Verbo*, já que especialmente visto que ele não identifica o Verbo como Jesus Cristo até o final do prólogo. Evidentemente os primeiros leitores do evangelho sabiam o que João estava descrevendo, pois de outro modo sua introdução seria mais obscura que esclarecedora. Ninguém pode agora estar certo sobre a fonte de João. Filo de Alexandria tem muito a dizer sobre o Logos, que em seu sistema era um princípio intermediário entre Deus e o homem, porém ele negava a possibilidade de o Logos se tornar carne. Quando João afirma que o Logos se tornou carne ele está claramente apresentando um tipo diferente de Logos do de Filo. Apesar de toda sua grande erudição Filo não pôde apresentar um Logos capaz de habitar entre os homens, que pudesse caminhar entre homens em ação e dar poder aos homens transformando os em filhos de Deus. Este era um elemento novo no mundo grego contemporâneo. O pensamento judaico também havia se preparado para a vinda de Jesus, não somente pela esperança messiânica, mas em seu conceito de um Memra intermediário, o agente de Deus no mundo da criação.

Muito mais importante que a origem da idéia do Verbo são as declarações que João faz em seu prólogo a seu respeito. Ele não somente enfatiza sua pré-existência, mas também sua natureza divina. Seu poder é evidência de sua energia criadora e de sua atividade re-criadora. O Verbo é identificado como Luz que brilha em uma atmosfera de trevas, o que descreve o ambiente moral no qual Jesus veio. O Verbo se tornar carne é fundamental para a introdução de João a seu evangelho. Todo o relato é basicamente uma história humana e histórica, pois se tornar carne aconteceu entre os homens e a glória do Verbo encarnado foi vista. Há uma inquestionável relação entre o prólogo e os eventos que se seguem. O mesmo Jesus Cristo, cujas ações e palavras são registradas, é o meio pelo qual a verdade e a graça vêm aos homens, e pelo qual Deus faz conhecida sua revelação. A menos que os registros de todos os evangelhos sejam vistos à luz desta missão, não pode haver uma avaliação adequada da vida de Jesus.

Uma característica importante sobre a introdução de João é a menção do nome de João, a testemunha da Luz, antes que a Luz tivesse se identificado. Isto mostra, em acordo com os evangelhos sinóticos, a importância do ministério de João Batista.

2. *As narrativas do nascimento* (Mt 1 e 2; Lc 1.1—2.38). A declaração de João de que o Verbo se tornou carne logo faz surgir a questão sobre quais as circunstâncias em que isto ocorreu. Mateus e Lucas fornecem a resposta. As narrativas, apesar de breves, são entretanto suficientes para estabelecer a realidade histórica da encarnação. Há uma prudência nelas que impressiona imediatamente. Mateus aborda o assunto de um ponto de vista diferente do de Lucas e, todavia, suas narrativas são complementares. Ambas enfatizam o caráter sobrenatural do advento de Jesus. Em Mateus isto é apresentado mediante narrativa de vários sonhos que revelam vários estágios de desenvolvimento, do anúncio da reação de José quando toma conhecimento da gravidez de Maria até o retorno do Egito. No relato de Lucas uma impressão semelhante é criada pelo anúncio do anjo a Maria. Logo, é evidente que este não é um nascimento comum. Não é surpreendente, portanto, que Mateus registre a citação de que uma virgem conceberia (Mt 1.23). É verdade que a declaração de Isaías não se refere necessariamente a uma virgem, mas a uma mulher jovem, porém é igualmente evidente que Mateus pretendia que os leitores entendessem que o advento de Jesus foi realizado de modo milagroso, pois a concepção ocorreu em uma virgem. O relato de Lucas apóia

isto na promessa a Maria de que o Espírito Santo viria sobre ela (Lc 1.35).

Nunca é sugerido nestas narrativas, nem em qualquer outro lugar dos evangelhos, que as pessoas em geral consideravam Jesus como qualquer outro senão o filho de José (cp. Jo 6.4; Mt 13.55; Lc 2.27,41,43). A opinião popular não é um guia certo para a verdade, e tanto Mateus quanto Lucas começam a enfatizar a exclusividade do nascimento de Jesus como um prelúdio necessário a seus relatos de sua vida e ministério. Quaisquer que sejam as tentativas modernas de abordar a vida de Jesus de um ponto de vista puramente humano, é incontestável que os evangelistas não fizeram tal tentativa.

No Evangelho de Mateus a anunciação é feita a José, e o aspecto mais característico da revelação que lhe foi feita é a afirmação clara do propósito do advento. Jesus estava vindo para salvar seu povo de seus pecados (Mt 1.21). No começo do evangelho é introduzida uma nota teológica. Os feitos subseqüentes de Jesus são todos ajustados a este propósito, que lhes fornece sua força motora.

No Evangelho de Lucas a anunciação é feita a Maria, e é acompanhada de um relato da promessa do nascimento de João Batista e seu cumprimento. O aspecto mais significativo deste relato é a inclusão dos famosos hinos como *Magnificat* e *Benedictus*, ambos os quais são formados no mesmo padrão dos Salmos do AT. Eles criam uma atmosfera de alegria pela vinda de Jesus, que é refletida freqüentemente na narrativa subseqüente, pois o relato de Lucas tem mais referências à alegria que os outros.

A história do anúncio dos anjos aos pastores chama atenção para a mesma característica. O dia do advento de Jesus foi um dia de boas novas de grande alegria. Ao mesmo tempo, foi feito o anúncio de paz na terra a todos os homens de boa vontade, o que dá um aspecto distintamente universal ao propósito de Jesus. A missão de Jesus nunca poderia ser entendida em um pano de fundo de aspirações nacionalistas egoístas. Necessitava-se de um quadro maior. A homenagem dos humildes pastores significa algo da receptividade do povo comum, um aspecto abundantemente ilustrado no ministério subseqüente de Jesus.

O relato de Mateus sobre a homenagem dos homens sábios apresenta um aspecto bem diferente. Estes eram gentios que investigavam a vinda de Cristo. Eles criam ter sido divinamente guiados e, de fato, por terem sido avisados sobrenaturalmente dos artifícios de Herodes conseguiram frustrar suas intenções de ações hostis contra o menino Jesus. Esta homenagem de gentios é especialmente notável no início de um evangelho que é escrito principalmente com interesses judaicos em mente. O Messias não era tão judeu a ponto que os gentios não tivessem desejo de adorá-lo, e em harmonia com isto está a conclusão do mesmo evangelho, onde a comissão de Jesus a seus discípulos é de proporção mundial.

Não é possível estar certo de quando os sábios chegaram no lugar onde estava Jesus. Alguns crêem que foi um tempo considerável após seu nascimento, um ponto de vista baseado principalmente na evidência de que Herodes procurou matar todas as crianças abaixo de dois anos de idade. Herodes não sabia há quanto tempo a criança havia nascido. Ele soube apenas quando a estrela apareceu. A fuga para o Egito, registrada somente em Mateus 2.13 e 14, é vista como um cumprimento direto da profecia. Esta, portanto, desempenha um papel importante no propósito de Mateus, i.e., mostrar que o curso da vida de Jesus não era um acontecimento acidental, mas um cumprimento intencional do que Deus havia predito.

Neste meio tempo, Jesus esteve presente no Templo para a circuncisão quando tinha oito dias de idade, de acordo com o costume judaico (Lc 2.22ss.). Nesta ocasião Simeão e Ana testemunharam sobre Jesus. O cântico de Simeão (*Nunc Dimittis*) novamente comunica o ponto de vista universal, pois Jesus seria uma Luz para revelação aos gentios (2.32) assim como para a glória de Israel. Ao mesmo tempo, Simeão profetizou a hostilidade para com Jesus, pois alguns falariam o mal contra ele (2.34). Tanto Simeão quanto Ana tipificam a realização do cumprimento em Jesus das esperanças messiânicas aguardadas há muito tempo. Pretendia-se que a história do ministério de Jesus fosse lida neste contexto.

Tanto Mateus quanto Lucas incluem genealogias. Mateus utiliza uma para introduzir seu evangelho, traçando uma lista de Abraão a Jesus. Lucas, que não se refere à genealogia até registrar o ministério de João Batista (Lc 3), começa com Jesus e traça a ancestralidade de Jesus até Adão. Apesar de alguns dos nomes nestas duas genealogias serem iguais, a maioria não o é. Uma explicação parcial pode ser encontrada na disposição esquemática adotada por Mateus, tendo três grupos de quatorze nomes (Mt 1.17). Isto é possível somente mediante várias omissões. Foi sugerido que enquanto Mateus segue a linhagem de José, Lucas segue a de Maria, porém, esta suposição parece ir contra o que o próprio Lucas afirma, visto que ele nem mesmo menciona Maria. É impossível dizer

a fonte destas genealogias ou até que ponto cada autor depende em suas próprias investigações. A principal contribuição de ambas as listas para a vida de Jesus é suficientemente clara — ambas traçam os ancestrais a Davi e Abraão. Ele veio de uma linhagem real, o que deu origem ao título Filho de Davi, que foi usado por várias pessoas no decorrer da narrativa.

De todos os evangelistas somente Lucas faz a tentativa de dispor o registro de Jesus no estágio da história secular. Certamente ele se concentra mais em determinar o tempo da aparição de João Batista do que o da aparição de Jesus, apesar de mostrar os dois eventos como inseparáveis. A datação é sêxtupla (Lc 3.1,2) e indica as principais figuras políticas do mundo judaico. Esta anotação de Lucas é de grande importância para estabelecer o ambiente histórico do Cristianismo.

Um outro contato com a história secular que é mencionado por Lucas, é o censo de Quirino, governador da Síria (2.2), que se afirma ter sido a ocasião para Maria e José viajarem a Belém pouco antes do nascimento de Jesus. É sabido que um censo foi realizado na administração deste oficial em 6 d.C., mas este seria muito tarde para o nascimento de Jesus Há certa razão para se pensar que um censo anterior ocorreu na Síria mais próximo da cronologia de Lucas, porém a dificuldade de Quirino ainda permanece, ao menos que, como supôs Sir William Ramsay, este oficial tenha mantido um comando extraordinário durante o mesmo tempo que o governo de Varus.

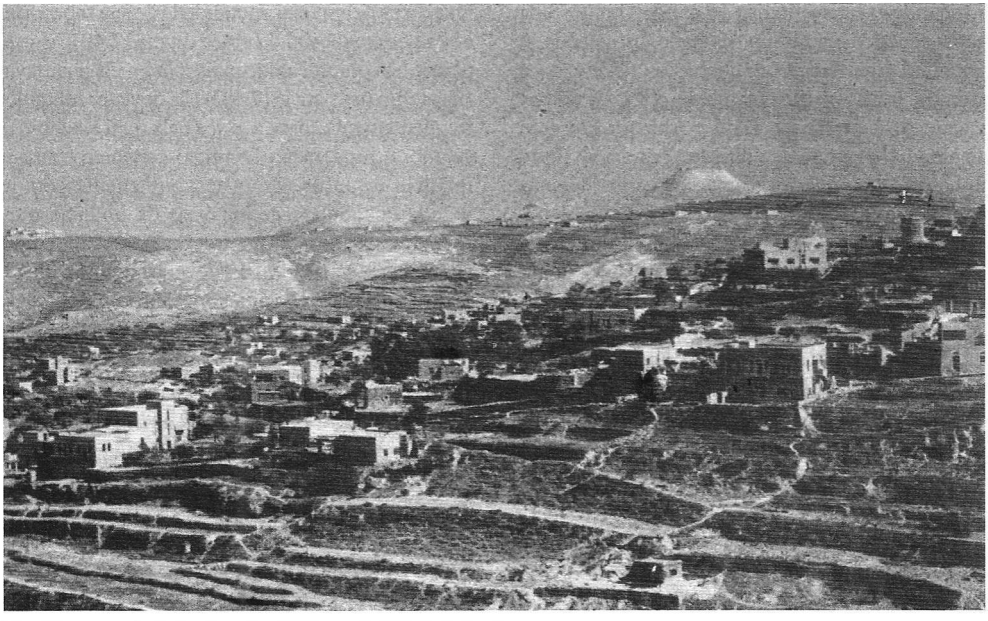
3. *A vida doméstica em Nazaré* (Lc 2.39-52). Ao contrário da idéia moderna dos estudos biográficos, que busca vestígios dos anos mais antigos de influências que contribuíram para o desenvolvimento posterior de um personagem, nenhum dos evangelistas demonstra o menor interesse nos fatores ambientais mais antigos. Somente Lucas menciona um incidente durante os trinta anos que Jesus passou em Nazaré. A visita ao Templo, quando Jesus tinha doze anos, foi sem dúvida incluída para chamar atenção ao fato de que na casa de Jesus as práticas comuns judaicas eram observadas. Doze era a idade com a qual os meninos judeus compareciam à festa da Páscoa. Para Lucas era mais importância que isto, por causa da oportunidade de ilustrar o primeiro contato de Jesus com os mestres do Templo.

O incidente não somente revela o espanto deles com a sabedoria de Jesus, mas também sua própria consciência de uma missão divina, a qual sua família não compreendia. Eles evidentemente eram incapazes de apreciar a totalidade de sua sabedoria e sua posse especial da graça divina (2.40). Maria parece ter compreendido mais, porém ela guardava suas reflexões para si (2.51). Ela deve ter refletido freqüentemente sobre a graça pela qual ele lhe era sujeito. A moderação do relato canônico sobre a infância de Jesus contrasta vividamente com a grande quantidade de histórias da infância que foram posteriormente correntes nos evangelhos apócrifos. Os processos de pensamento pelos quais Jesus chegou a sua consciência messiânica podem reivindicar o interesse de alguns teólogos modernos, porém nunca foram considerados importantes pelos evangelistas.

No corpo dos evangelhos há algumas alusões à atitude dos habitantes de Nazaré para com Jesus. Ele era conhecido como o carpinteiro, ou o filho do carpinteiro (Mc 6.3; Mt 13.55). Além disso, havia outros filhos na família — Tiago, José, Simão, Judas e algumas irmãs (Mt 13.55,56). Nenhum dos habitantes de Nazaré aparentemente esperava que Jesus demonstrasse muita sabedoria ou fizesse obras poderosas, pois eles ficaram espantados quando seu ministério estava em desenvolvimento. O mistério dos anos encobertos se aprofunda pela dureza óbvia do povo que o conhecia melhor.

C. O período de preparação. Antes do verdadeiro começo do ministério de Jesus, houve vários eventos significantes — a pregação de João Batista, o batismo e a tentação de Jesus. Todos estes três eventos são de importância fundamental para os registros sobre o ministério público de Jesus nos evangelhos sinóticos, apesar de Marcos fazer apenas uma referência breve à tentação.

1. *João Batista* (Mt 3.1-12; Mc 1.1-8; Lc 3.1-17). O ministério de João Batista deve ser considerado à luz do Judaísmo contemporâneo. Havia certamente a expectativa do alvorecer de uma nova era, e esperanças messiânicas. Havia a crença na aproximação do reino de Deus, apesar de as idéias populares serem principalmente materialistas, porém João não seguiu o padrão normal. Em seus métodos e ensinos ele era como um dos profetas antigos. Em muitos aspectos era o último de uma era. Ele o era somente porque foi habilitado a indicar o Inaugurador de uma outra era e a aurora de um novo reino. Todos os três escritores sinóticos mencionam o testemunho de Isaías sobre a vinda de João Batista. A ligação com o passado é, portanto, estabelecida e uma autoridade divina é dada à obra do arauto de Jesus. Todos os escritores registram o ministério preparatório de João Batis-



Vista panorâmica de Belém, onde Jesus nasceu. © *Lev*

ta, mas é Lucas, particularmente, que prossegue na citação de Isaías para incluir a promessa de que toda carne veria a salvação de Deus. Os registros apresentam claramente o chamado de João Batista ao arrependimento e sua predição daquele que viria, o qual seria maior do que ele e batizaria com o Espírito Santo. Tanto Mateus como Lucas, chamam mais atenção para o julgamento que se seguiria à chegada daquele que viria.

Quando João pregou um batismo de arrependimento, houve críticas imediatas dos fariseus e saduceus, que são descritos como uma geração de víboras, uma expressão particularmente forte sobre a opinião hostil, que pretendia levá-los a um estado de verdadeiro arrependimento. Há uma franqueza e severidade na mensagem de João que demonstram o caráter sério de sua obra preparatória. Com um arauto como ele, cujas vestes de pele de camelo chamavam a atenção para a austeridade de seu caráter, a vinda de Jesus foi colocada em uma situação moral desafiadora. Os homens estavam sendo preparados pelo chamado sério ao arrependimento. Além disso, o desafio à reforma moral foi especificado por Batista, como Lucas apresenta claramente mediante amostras do conselho dado aos coletores de impostos e soldados.

O rito do batismo não era algo novo com João. Os judeus praticavam o batismo de prosélitos, e alguns grupos, por exemplo, os essênios, parecem ter praticado uma purificação ritual, a qual estava intimamente ligada ao batismo iniciatório. O grupo de Qumrã dava certa importância ao rito, e é interessante conjeturar se João teve contato pessoal com a comunidade. Se previamente ele fez isto, ele certamente se afastou do padrão deles, pois eram essencialmente introspectivos e seus ritos eram exclusivamente para os iniciados; João era essencialmente sociável, dirigindo seu chamado ao arrependimento para as multidões. De acordo com o relato de Mateus ele anunciou a iminência do reino do céu nos mesmos termos nos quais Jesus começou a pregar. Isto tinha a intenção clara de demonstrar a continuidade entre a pregação de ambos, apesar da diferença básica entre eles ser que o próprio Jesus é o Inaugurador do reino, enquanto que João era apenas o arauto.

2. *O batismo de Jesus* (Mt 3.13-17; Mc 1.9-11; Lc 3.21,22). O batismo de Jesus é o ápice da obra de João. Quando o rei chegou, o trabalho do arauto estava terminado. João esperava anunciar Jesus, porém nunca esperava que Jesus se apresentasse para o batismo. Aquele que ele esperava estava certamente além da necessidade de arrependimento. Sua grandiosidade era tamanha que João se sentiu indigno de lhe desatar as sandálias. Por que ele pediu um batismo de arrependimento? Somente Mateus registra a hesitação de João e, por este motivo, alguns estudiosos consideraram isto como um acréscimo posterior, motivado por



questões de reverência, porém em vista da convicção impressionante que João tinha a respeito de Jesus ser infinitamente maior que ele, seria muito mais surpreendente se nenhuma hesitação fosse registrada. Ao mesmo tempo o motivo para a ação de Jesus deve ser considerado. De acordo com Mateus era para cumprir toda a justiça (Mt 3.15), com isso Jesus deixou claro para João que era certo e próprio ele ser batizado.

Surge o problema a respeito da submissão de Jesus a um rito que era especificamente descrito como um batismo de arrependimento para a remissão de pecados. Nenhum dos evangelistas sinóticos dá explicação, porém todos registram a confirmação da voz divina que dá testemunho sobre o Filho amado em quem o Pai se compraz. A identificação de Jesus com aqueles que necessita de arrependimento era claramente parte do plano divino. Para as multidões o rito batismal simbolizava seu desejo de abandonar seus pecados, mas para Jesus significava um chamado para se identificar com um povo pecador. Nem João nem qualquer das testemunhas poderiam reconhecer as implicações teológicas deste ato simbólico. Era parte do processo que Paulo posteriormente reconheceu, no qual Cristo foi feito pecado pela humanidade (2Co 5.21).

Sem dúvida todos os evangelistas vêem o batismo como o começo do ministério público de Jesus. Este é marcado especialmente pela descida do Espírito sobre ele (na forma de uma pomba) e pela confirmação celestial. Isto diferenciou Jesus de todos os outros que participaram do batismo de João. É improvável que estes sinais sobrenaturais tenham sido vistos por qualquer outro além João e Jesus, porém para os evangelistas sua importância está em sua revelação da natureza da missão de Jesus. O Evangelho de João é o mais específico de todos ao registrar o marcante pronunciamento de João Batista de que Jesus era o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo (Jo 1.29). O escritor do evangelho não dá indicação da extensão da própria compreensão de João Batista sobre sua declaração, embora ele claramente veja sua importância ao distinguir a obra de João Batista da de Jesus. O fato de que João Batista teve dúvidas posteriores a respeito das reivindicações de Jesus não invalida sua profecia confiante no começo do ministério.

3. *A tentação de Jesus* (Mt 4.1-11; Mc 1.12,13; Lc 4.1-13). Este talvez seja o evento mais revelador no período de preparação. O fato de que seguiu imediatamente o batismo é considerado importante por todos os evangelistas sinóticos. Como Jesus havia se identificado com os pecadores no batismo de João, assim ele se expõe às tentações do diabo. Seria melhor falar de testes do que de tentações, visto que esta última palavra mui freqüentemente tem sido associada a uma

abordagem complacente que certamente não estava presente no caso de Jesus. Os detalhes das características dos testes que lhe vieram são dados somente em Mateus e Lucas, apesar de Marcos mencionar alguns aspectos importantes, como a presença de feras selvagens e a manifestação de anjos.

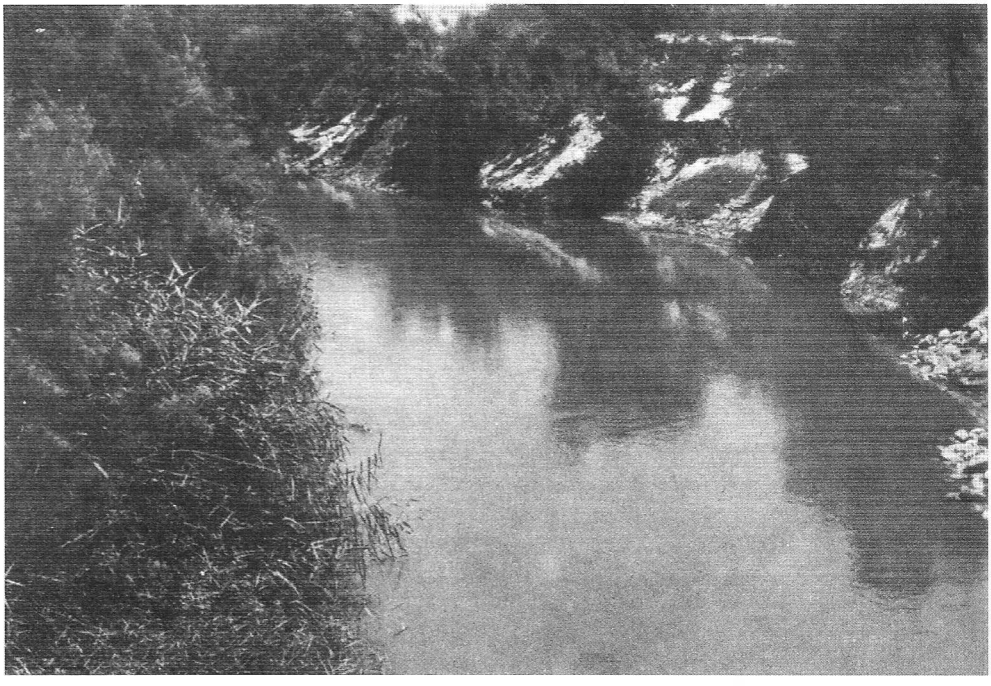
Em todos os relatos a idéia de um conflito sobrenatural é inevitável e, evidentemente, forma uma introdução fundamental para as narrativas posteriores da paixão, onde o ápice do conflito é representado. As três tentações mencionadas por Mateus e Lucas devem ser consideradas não como exaustivas, mas exemplares. Elas são típicas das vias pelas quais os testes continuamente vêm. Além disso, elas não devem ser restritas ao período dos quarenta dias, como Lucas deixa claro quando menciona que a retirada do diabo foi até uma situação oportuna. O curso do ministério freqüentemente apresenta ocasiões nas quais os testes poderiam ser repetidos.

Para se entender as tentações, deve-se considerar a consciência messiânica de Jesus. Ele estava completamente ciente de sua missão e de seu poder para realizá-la. Os testes diziam respeito aos métodos que ele utilizaria para realizá-la. O uso de poder miraculoso para sua própria preservação (transformar pedra em pão) foi rejeitado como totalmente indigno de sua missão. Isto significaria falhar em manter as verdadeiras prioridades. Além disso, o desejo de usar os mesmos poderes miraculosas para impressionar o mundo com suas reivindicações messiânicas era igualmente estranho ao seu verdadeiro propósito. Isto apelaria ao espetacular, mas estaria diametralmente oposto aos métodos divinos.

O outro teste registrado dizia respeito ao caráter do reino que Jesus viera inaugurar. Seria este comparável aos reinos deste mundo? Deveria este compartilhar sua glória com os do mundo? Tal possibilidade era impossível, e resultaria em



Nazaré, na baixa Galiléia, era a cidade natal de José e Maria. Aqui Jesus passou a maior parte de sua infância e se tornou adulto. © *Three Lions*



Uma vista, rio acima, do Rio Jordão, próximo de onde Jesus foi batizado por João. © *Lev*

conceder lealdade ao diabo, em cujas mãos, como Jesus reconheceu, estavam as ambições imperiais da era presente. Seu reino era de uma ordem totalmente diferente.

Em todas as três tentações registradas o Senhor vence as tentações do diabo por meio das Escrituras, como o meio mais apropriado para estabelecer os princípios da ação divina.

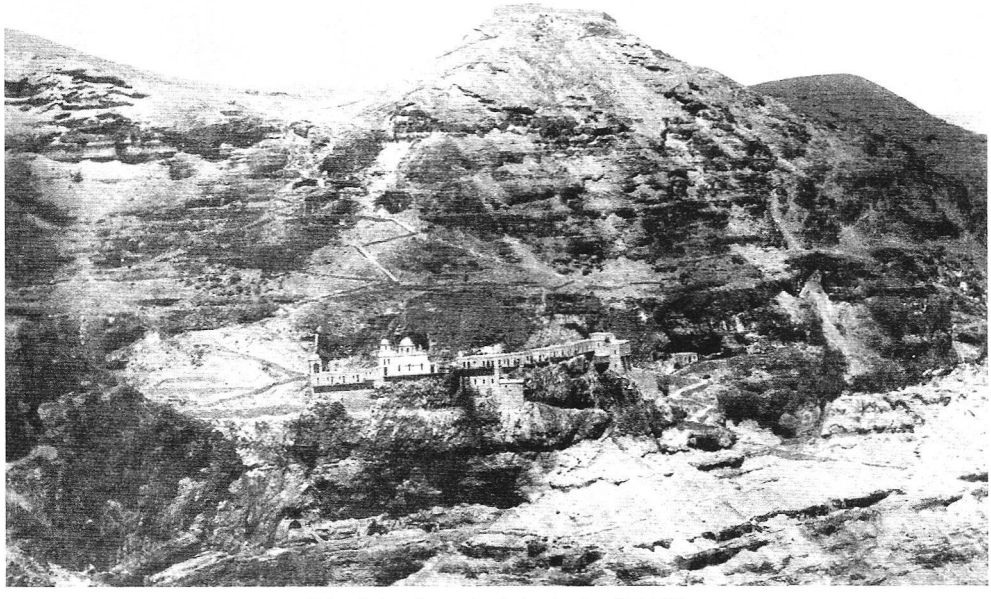
A diferença na ordem das tentações em Mateus e Lucas é mais importante para o propósito respectivo de cada um do que para a consciência de Jesus em si. Mateus dispõe a tentação em direção a uma posição imperial terrena no fim, provavelmente porque seu plano era mostrar a verdadeira posição real de Jesus, ao passo que Lucas dispõe no final o impulso de se auto-exibir por causa de seu desejo de mostrar Jesus como essencialmente um homem entre os homens. Se ambos conheciam da ordem precisa ou se atribuíram alguma importância especial a ela, é impossível de se dizer.

Recorre-se ao registro destas tentações geralmente como evidência de que Jesus foi, em todos os aspectos, tentado de forma semelhante aos homens (cp. Hb 4.15), porém isto é verdade somente em um aspecto limitado. Visto que somente Jesus possuía consciência e poder messiânicos, as tentações que lhe vieram foram únicas. Mas não se pode negar que elas estão ligadas àquelas que afligem todos os homens. Deve ser reconhecido que Jesus foi exposto a muito mais tentações que as registradas, os quais devem ser consideradas como típicas.

O ministério público de Jesus começou em um contexto de tremenda luta e de uma rejeição resoluta de todos os métodos de realizar sua missão, os quais se opunham ao verdadeiro propósito para o qual ele veio.

D. O ministério de Jesus na Judéia.

É somente no evangelho de João que alguma informação é dada sobre o ministério inicial na Judéia, um fato que faz surgir alguns problemas, mas que não precisa levar ao ceticismo histórico referente a este período. Pode-se, de fato, afirmar que os relatos dos outros evangelhos seriam incompreensíveis à parte do relato de João sobre a apresentação inicial dos discípulos a Jesus. Isto ocorreu imediatamente após o impacto da pregação de João Batista sobre eles (Jo 1.19ss.). Eles podem não ter compreendido completamente a importância do pronunciamento sobre o Cordeiro de Deus, se é que tiveram algum tipo de discernimento, o que é certamente questionável. Eles foram atraídos como por um ímã à pessoa sobre quem as palavras foram ditas.



O tradicional monte da tentação. © *M.P.S.*

É significativo que João não registre uma massa de seguidores, mas antes a resposta de indivíduos. Neste estágio o discipulado era desobrigado e necessitava de confirmação por um chamado posterior específico, como registram os evangelhos sinóticos. Não há dúvidas sobre a profunda impressão deixada por Jesus. Ele foi aclamado como Messias por seus dois primeiros seguidores. Ele foi reconhecido como Filho de Deus e Rei de Israel por Natanael. Ele estava ganhando homens por meios totalmente diferentes daqueles sugeridos por Satanás na ocasião da tentação.

Durante este período de contato pessoal com os futuros apóstolos, Jesus fez uma visita à Galiléia, e enquanto estave lá participou de um casamento em Caná, que é notado pelo evangelista como sendo o lugar do primeiro dos sinais de Jesus (Jo 2.1-11). O propósito dos sinais era revelar a glória do Cristo, e não foi sem significado que a primeira amostra fosse em um ambiente puramente doméstico. Isto lança luz sobre a humanidade de Jesus.

Dois outros incidentes em Jerusalém precederam o início do ministério público na Galiléia. O primeiro foi um ato público, o segundo uma conversa particular. A purificação do Templo mediante expulsão dos cambistas (Jo 2.13ss.) foi um começo ousado de um trabalho público e, por esta razão, muitos preferem considerar este incidente como disposto erroneamente por João, especialmente em vista do incidente semelhante registrado pelos sinóticos no final do ministério. Uma dupla purificação não pode ser descartada como impossível, apesar de muitos a considerarem improvável. Alguns a consideram como sendo simbólica do propósito purificador de Jesus na cidadela do Judaísmo contemporâneo. João claramente considerava os detalhes históricos como importantes, pois ele menciona a festa da Páscoa. O incidente em si revela a grande autoridade que a presença de Jesus deve ter transmitido. Também esclarece um aspecto da missão de Jesus, pois ele faz menção a sua ressurreição que estava por vir (como aponta Jo 2.18ss.).

A conversa com Nicodemos (Jo 3) é de ordem diferente, apesar de parecida na medida em que Nicodemos estava associado ao Judaísmo oficial. Sua busca é típica daqueles que estavam descontentes com sua religião, e que, todavia, estavam mistificados pela ênfase espiritual de Jesus. O diálogo que João relata é importante ao demonstrar o lugar da regeneração no pensamento de Jesus e a incapacidade de Nicodemos de entender seu verdadeiro significado. Isto era simbólico da reação dos homens em geral à mensagem espiritual de Jesus.

O relato de João apresenta claramente a relação entre a obra de Jesus e João Batista. Ambos

praticaram batismos no Jordão. Esta semelhança causou dificuldades entre os discípulos de João (Jo 3.25), que foram incapazes de compreender o caráter preparatório da obra de João, e necessitaram de uma repetição da negação de João de que ele era o Messias. Ele era somente uma testemunha, e seu testemunho concordava com o autotestemunho do próprio Jesus.

Quando Jesus deixou a Judéia indo para a Galiléia a fim de começar seu ministério lá, ele atravessou Samaria, e suas experiências, registradas apenas por João, compõem uma introdução importante ao relato sinótico do ministério (Jo 4.1-45). Samaria tinha pouco em comum com Jerusalém, exceto em possuir seu próprio culto central e manter algum tipo de esperança messiânica. Os judeus e os samaritanos não tinham nenhum relacionamento pessoal um com o outro, como João deixa claro. De tudo, o mais marcante, portanto, foi a conversa do Senhor com uma mulher samaritana. Isto certamente comprova que ele não tinha nenhuma intenção de ser restringido por um nacionalismo judaico egoísta. Demonstra, além do mais, que sua aproximação às mulheres diferenciava da de seus contemporâneos judeus. Sua conversa com esta mulher revelou seu extraordinário discernimento da natureza humana, e desde então se tornou um padrão para o evangelismo pessoal.

O aspecto mais impressionante sobre todo o incidente é a auto-revelação de Jesus. Ele se reconheceu como o Messias (Jo 4.26), apesar do fato de ele ter mais tarde demonstrado uma recusa consistente de permitir que seus discípulos tornassem isto conhecido. Parece que ele tomou uma linha diferente com os samaritanos, pois sua esperança messiânica diferenciava da dos judeus. Esta não estava tão intimamente ligada às aspirações nacionalistas e era, portanto, menos aberta a mal-entendidos sérios. Além disso, a seqüência da conversa mostra o caráter espiritual da missão do Senhor manifesta na alegria que ele teve quando o povo creu nele. O próprio diálogo apóia este ponto de vista, visto que Jesus logo muda a conversa de interesses materiais para espirituais, especialmente a natureza espiritual de Deus.

E. O ministério na Galiléia. Após os eventos em Samaria Jesus retorna ao lugar onde a água foi transformada em vinho e realiza lá outro milagre. Apesar de um incidente semelhante ser registrado nos evangelhos sinóticos mais tarde no ministério, é melhor considerar o milagre relatado por João (4.46-53) como distinto, pois várias diferenças de detalhes sugerem isto. Além disso, João indica especificamente que este foi o segundo dos milagres de Jesus na Galiléia, como se ele estivesse atribuindo certa importância a este fato.

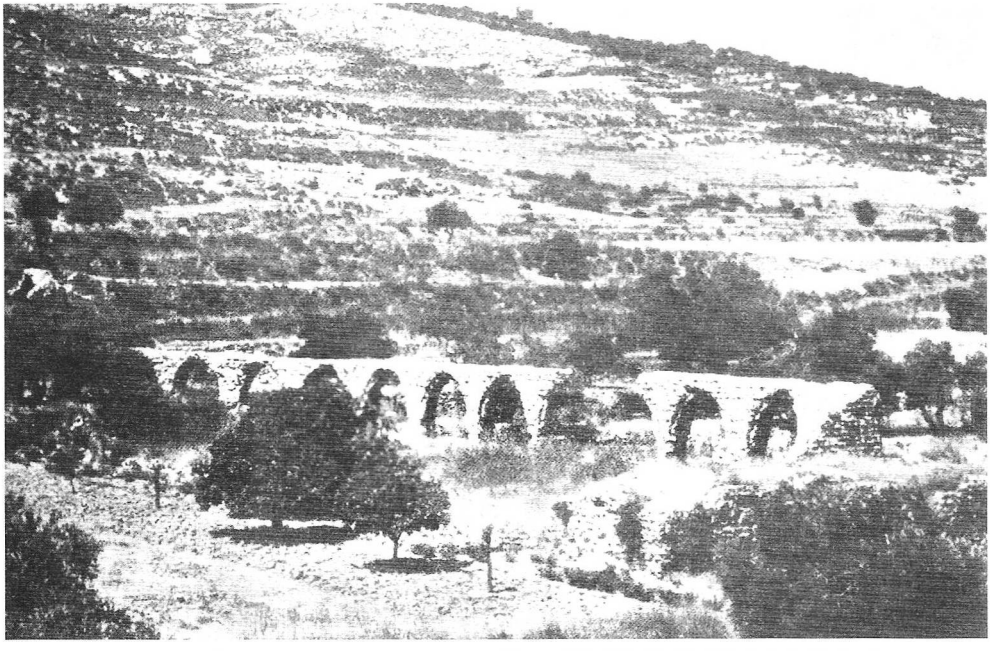
A cura do filho do oficial em Cafarnaum serve como um prelúdio adequado a todo o ministério na Galiléia, pois Jesus ainda não havia se tornado muito conhecido na Galiléia por suas obras miraculosas, e este fato engrandece mais a fé do pai, que é especificamente mencionada como um fator na cura.

Já foi observado que o ministério na Galiléia pode ser dividido em três períodos, e estes serão descritos separadamente. Deve ser observado, entretanto, que apesar do título geral estar relacionado à Galiléia, pode ter havido alguma atividade em Jerusalém, se o relato de João for levado em conta. A maior parte do tempo, entretanto, Jesus realizou seu ministério na Galiléia.

1. *O período até a escolha dos doze.*

a. *O chamado inicial dos discípulos.* A escolha dos Doze começou com um chamado específico de quatro homens da sua pescaria, Pedro e André, Tiago e João (Mt 4.18-22; Mc 1.16-20; Lc 5.1-11). A partir do relato de João pode ser visto que estes homens tiveram um contato anterior com Jesus, mas agora eles são chamados a se dedicar de todo coração a sua obra. No decorrer do tempo outros foram adicionados, porém não foi até que o número de doze fosse alcançado que Jesus os indicou como um corpo de apóstolos oficialmente constituído, o que não ocorreu até o final deste período. Ligado ao chamado dos primeiros discípulos está o incidente da pesca milagrosa de peixes (Lc 5.1-11), que pretende enfatizar o empreendimento superior de pescar homens. O espiritual é mais excelente que o material.

É impossível estar certo sobre a ordem exata dos eventos neste período e é, conseqüentemente, melhor agrupar os incidentes principais em categorias semelhantes. Com isto em mente, o chamado de Levi será mencionado, apesar de não ter ocorrido senão mais tarde no período (Mt 9.9-13; Mc 2.13-17; Lc 5.27-32). Levi, que se tornou conhecido como Mateus, é representante de uma classe de pessoas grandemente desprezadas no mundo judaico contemporâneo. Ele era um coletor de impostos, e visto que os impostos eram um ponto sensível para os judeus, aqueles que o coletavam se tornavam alvos do desprezo social. Nenhuma informação é dada sobre a razão na qual Jesus baseou sua escolha de homens, porém muitos deles parecem ter tido personalidades pouco prometedoras. É um



As ruínas de um aqueduto romano num vale em Samaria, próximo a Siquém. © *Lev*

dos estudos mais inspiradores considerar como ele moldou tais homens a seus propósitos.

b. *O Sermão do Monte* (Mt 5-7). Outro aspecto importante do início do ministério de Jesus foi sua pregação, e é principalmente Mateus que dá amostras, particularmente em seu longo discurso conhecido como Sermão do Monte. Em vista do fato de que Lucas registra muito deste material de discurso em passagens isoladas, muitos estudiosos questionam se o material de Mateus foi entregue em uma única ocasião. É possível que Mateus seja responsável pela coleção do material em um discurso, porém de modo algum isto é certo. Ele inquestionavelmente leva seus leitores a presumirem que uma ocasião particular estava em mente. Além disso, é justo sustentar que o Senhor repetia freqüentemente o mesmo ensino, como era costume entre os rabinos judeus e, neste caso, não há base para se questionar a unidade do Sermão do Monte. Entretanto, o conteúdo é mais importante que esta questão histórica. Visto que uma seção especial é dedicada a um resumo geral do ensino de Jesus, será necessário apenas indicar as características especiais deste importante discurso.

A principal ênfase é ética. Jesus tinha em mente o estabelecimento de seu reino e a conseqüente necessidade de novos padrões de comportamento. Seu próprio ensino é apresentado como um desenvolvimento do ensino de Moisés. Uma grande variedade de temas é coberta, principalmente de caráter social, como o assassinato, divórcio, retaliação e as atitudes para com os inimigos. No entanto, há muitas declarações que lidam com os motivos religiosos pessoais, como a oração e o jejum, o auto-engano e diversas reações ao ouvir a Palavra. As Bem-Aventuranças, no início do discurso, semelhantemente encorajam os valores morais e espirituais. Mateus registra o que os ouvintes pensaram a respeito do sermão. Eles estavam abismados, e isto pode ser considerado algo típico durante o princípio do ministério. Era a natureza autoritativa do ensino que impressionava tão profundamente os ouvintes.

c. *Curas e outras milagres*. Houve neste período muitos atos de cura, dos quais vários exemplos estão registrados. Mateus, particularmente, agrupa os milagres de cura (Mt 8.1—9.8; cp. Mc 1.40—2.12; Lc 5.12-26). Ele coloca os seguintes incidentes em uma seqüência. A cura do leproso (Mt 8.1-4), do servo do centurião (8.5-13), da sogra de Pedro (8.14,15), dos doentes à tarde (8.16,17), dos endemoninhados gadarenos (8.28-34), do homem paralítico (9.1-8), da filha de Jairo e a mulher com hemorragia (9.18-26), dos dois homens cegos (9.27-31), e do endemoninhado mudo (9.32-34). A maioria dessas curas aparece também

em Marcos e Lucas, porém em uma ordem diferente. A disposição de Mateus enfatiza vividamente a natureza do ministério de curas. Apesar de não mencionada em cada caso, há referência freqüente à fé das pessoas curadas. No caso do paralítico o poder de Jesus de perdoar pecados é vinculado ao seu poder para curar (Mt 9.2). Este é um lembrete de que o ministério espiritual de Cristo era mais importante para Jesus que a obra de curar. Nenhum dos evangelhos o apresenta como um operador de milagres. Os milagres de cura são relatados para apresentar o elemento da compaixão. A atenção se focaliza nos aspectos humanos e não na natureza extraordinária da cura. Não há sugestão de mágica, nem há encantamentos ou fórmulas. Jesus sempre é o mestre da situação (*veja* seção posterior sobre os milagres de Jesus).

De importância especial é o poder de Jesus sobre os espíritos maus, pois este é um aspecto marcante de todos os estágios do ministério. A obra de Jesus foi colocada em uma atmosfera de conflito espiritual. Os exemplos citados, que demonstram seu poder sobre o demoníacos devem ser considerados como ilustrações de vitórias espirituais.

Durante este período mais antigo do ministério registra-se um milagre que afetou o mundo da natureza, i.e., o acalmar de uma tempestade (Mt 8.23-27; cp. Mc 4.35-41; Lc 8.22-25). Este é colocado em Mateus antes que nos outros sinóticos. O centro da atenção está mais uma vez não tanto no poder maravilhoso de Jesus quanto na falta de fé por parte dos discípulos. No entanto, o elemento miraculoso não está ausente, visto que o milagre fez com que os discípulos conversassem sobre que tipo de homem era ele, de modo que o vento e o mar o obedeciam (Mt 8.27; Mc 4.41; Lc 8.25). Por toda a história do evangelho há um elemento de mistério sobre a pessoa de Jesus.

d. *Popularidade e crítica.* Os evangelistas estão profundamente interessados no impacto que Jesus produzia nos vários tipos de pessoas. Isto é marcante em seus comentários sobre a popularidade inicial de Jesus. O resumo de Mateus em 4.23-25 deixa isto claro — sua fama se espalhou por toda a Síria (cp. Mc 1.28). Este entusiasmo sobre sua obra de curas era inquestionavelmente superficial. O significado real de sua mensagem e o caráter espiritual de autonegação de sua missão ainda não havia começado a se manifestar sobre as multidões, nem eram capazes de o compreender. De modo contrário a esta popularidade superficial, a crítica dos fariseus é apresentada de modo igualmente claro. De fato, Marcos preserva uma seqüência de acontecimentos que são planejados para demonstrar a crescente hostilidade dos escribas e fariseus (Mc 2.1—3.6). O ápice desta seqüência mostra a intensidade da hostilidade, visto que os fariseus juntaram forças com os herodianos, uma combinação que raramente acontecia.

Em um período posterior do ministério, Jesus faz algumas críticas diretas aos fariseus, principalmente por causa de sua hipocrisia (cp. Mt 23). Neste primeiro período, entretanto, ele se apresenta a eles com uma abordagem equilibrada para lhes fornecer a oportunidade de resposta. A pedra de tropeço para eles não era a ortodoxia de Cristo. Aos seus olhos ele era um transgressor da lei em sua atitude para com o sábado, ao passo que sua companhia social com cobradores de impostos e pecadores só poderia incitar o desprezo farisaico. Sem dúvida os fariseus logo reagiram à opinião popular de que Jesus ensinava e agia com autoridade, ao contrário dos escribas (Mt 7.29). Eles não poderiam deixar de enxergar uma ameaça muito perigosa a seu próprio controle sobre o povo comum.

e. *A escolha dos doze.* A indicação de doze discípulos especialmente escolhidos e a descrição de sua primeira missão é de tamanha importância que todos os evangelhos sinóticos a mencionam. Tanto em Mateus como em Marcos (Mt 10.1; Mc 3.13-19) a comissão está ligada à autoridade sobre os espíritos imundos. Além disto, Mateus menciona o poder de curar e Marcos o mandamento de pregar. Lucas separa a história da escolha dos Doze do propósito especial do ofício de apóstolo (cp. Lc 6.12-16; 9.1,2). Os homens que Jesus escolheu eram um grupo representativo. Eles não foram todos tirados das classes mais pobres, pois o pai de Tiago e João possuía seu próprio barco e empregados contratados (cp. Mc 1.20). Mateus, sendo um coletor de impostos, poderia ser rico, apesar de odiado por seus compatriotas. Simão pode ter sido um antigo revolucionário.

Jesus atribuiu tamanha importância à missão dos Doze que lhes deu instruções específicas, que serviram não somente para o benefício imediato de sua primeira incursão de pregações, mas também como padrão para as missões subseqüentes da igreja cristã. As obrigações dos Doze são registradas de modo mais completo em Mateus que nos outros evangelhos (Mt 10.5ss.; cp. Lc 9.1-6; e Mc 6.7-13). Uma ênfase especial é colocada sobre as provisões materiais, pois Jesus admoesta que nada desnecessário deveria ser levado. Os discípulos são instruídos em como proceder se alguma cidade ou vila os receber, e o que fazer



O Mar da Galiléia, em Cafarnaum, na margem noroeste. Esta cidade ribeirinha foi o centro do ministério de Jesus na Galiléia. © *Three Lions*

em caso contrário. O conselho é essencialmente prático. A mensagem que eles proclamariam está restrita a uma declaração sobre a iminência do reino. Eles não deveriam imaginar que todos se entusiasmariam com esta mensagem, pois muita hostilidade e perseguição os aguardavam.

O conselho certamente serve mais para preparar os discípulos de Jesus para uma oposição futura do que imediata e é bem ilustrado na história da igreja primitiva. Para os fortalecer, eles são lembrados da certeza do cuidado do Pai celestial para com eles. A predição mais alarmante dada aos Doze foi a certeza de que a mensagem de Jesus resultaria em uma séria divisão entre pessoas de um mesmo lar. Ele, que havia experimentado a hostilidade dos fariseus mesmo durante este período inicial, não tinha dúvidas a respeito das dificuldades que seus discípulos enfrentariam. A vitória não viria exceto mediante o suportar muito por amor a Cristo.

Já foram feitos alguns comentários a respeito do relacionamento entre Jesus e João Batista, porém Mateus e Lucas incluem declarações adicionais de Jesus sobre o assunto que merecem atenção. Foi visto que Jesus começou pregando o que João havia pregado, porém logo ele começou a pregar sua mensagem exclusiva. João já havia reconhecido e anunciado publicamente que Jesus era maior que ele, porém não é surpreendente que ele tenha ficado perplexo com os desenvolvimentos posteriores. Quando surgiram as dúvidas ele enviou mensageiros, de sua prisão onde havia sido encarcerado por Herodes, para verificar se Jesus estava preparado para confirmar sua posição de Messias (Mt 11.2ss.). Jesus não somente enviou de volta uma palavra de encorajamento a João, mas também o elogiou por sua grandeza diante da audiência das multidões. A diferença entre João e Jesus é ilustrada pelo próprio Jesus com jogos infantis de funerais e casamentos. Ele ressalta que sua própria geração não estava satisfeita com ambos.

2. *O período até a retirada de Jesus do norte da Galiléia.* a. *Controvérsias e curas sabáticas.* É conveniente neste ponto incluir o incidente registrado somente por João, quando um homem inválido foi curado no tanque de Betesda. É impossível identificar a festa durante a qual a cura ocorreu (Jo 5.1), é igualmente impossível se saber precisamente onde posicionar este incidente dentro do esboço dos sinóticos. Seu significado principal está no fato de que a atitude de fé do homem em si não é especificamente mencionada, apesar de ser claramente sugerida por sua resposta imediata à ordem de Jesus de tomar seu leito e andar. Visto que o milagre foi realizado no sábado, a ação novamente levantou o antagonismo dos judeus, apesar de neste caso ter sido adicionada a acusação de que Jesus se fez igual a Deus.

Outra controvérsia sobre o sábado ocorreu quando os discípulos colheram espigas da seara neste dia (Mt 12.1-8; Mc 2.23-28; Lc 6.1-5), uma ação que o casuísmo farisaico considerava como um trabalho e, portanto, proibida. Isto levou a uma afirmação específica de Jesus ser "o senhor do sábado" (Mt 12.8), o que o colocou em uma posição superior à dos escribas na interpretação da Lei. Novamente se menciona a conspiração dos fariseus para destruir Jesus (12.14), após uma outra cura no dia de sábado.

No decorrer dos seus relatos sobre os milagres de curas Mateus faz referência ao cumprimento da profecia, citando uma passagem dos cânticos de Servo em Isaías (Mt 12.15-21). Este é um aspecto importante de seu registro do ministério de Jesus, porém é também visto em menor extensão em todos os evangelhos. Lucas registra dois notáveis milagres que ocorreram durante este período, a cura do servo do centurião em Cafarnaum (Lc 7.1-10) e a ressurreição do filho da viúva em Naim (7.11-17). O primeiro é excepcional pela fé de um não israelita que estava preparado para crer na palavra autoritativa de Jesus, e o segundo pelo efeito que teve sobre as multidões, que glorificaram a Deus (7.16).

Um acontecimento que demonstra o profundo conhecimento humano de Jesus é a unção de seus pés por uma mulher, bem conhecida por seu caráter pecaminoso, na casa de um fariseu (7.35-50). Lucas conta de modo vívido a história da devoção da mulher e das críticas malignas dos fariseus. Mediante uma parábola Jesus mostra a Simão o Fariseu que a mulher, apesar de seu caráter conhecido, todavia o havia ultrapassado em devoção. Tal incidente é uma parábola procedente do efeito de Jesus nos dois grupos representados, os religiosos e não religiosos. Aqueles que deveriam dar um exemplo de devoção foram tristemente mal sucedidos, ao passo que os desprivilegiados corresponderam.

b. *Divisão e ataque*. As controvérsias nunca ficaram distantes do ministério de Jesus, no entanto a mais indicada destas ocorreu após o exorcismo de um demônio (Mt 12.22ss.; Mc 3.20ss.; Lc 11.14-23). Os fariseus o atribuíram a Belzebu, príncipe dos demônios, entretanto Jesus demonstra o quão ridículo é imaginar Satanás expulsando Satanás. O poder de expulsar demônios é pelo Espírito de Deus. Nunca, de modo tão vibrante o caráter espiritual do conflito ficou tão evidente. A tragédia era que os fariseus, com todos os seus escrúpulos religiosos, estavam perto de cometer o pecado imperdoável. Alguns dos escribas e fariseus então buscaram uma linha diferente contra Jesus — o pedido por um sinal, o que ele enfaticamente rejeitou. Ele era tão essencialmente diferente do conceito messiânico dos judeus que não é surpreendente que eles pedissem por um sinal para resolver sua perplexidade. No entanto, eles eram muito cegos para perceber os sinais anteriores, por exemplo, Jonas e Salomão.

Agora era necessário que Jesus deixasse claro seu verdadeiro relacionamento com sua família, e ele demonstra o desenvolvimento de um relacionamento que transcende em muito os laços familiares (Mt 12.46-50).

c. *Exemplos do ensino de Jesus*. O ensino de Jesus permaneceu basicamente o mesmo do período anterior. Lucas registra muitas declarações paralelas às do Sermão do Monte, apesar de em um contexto diferente. Não há dúvida de que Jesus freqüentemente repetia as mesmas afirmações, e, portanto, não há necessidade de identificar o sermão de Lucas com o de Mateus. O povo comum que ouvia alegremente a Jesus necessitava de repetição constante do ensino. Lucas registra um material comum a Mateus, porém seu sermão é breve, e até mesmo o material em comum demonstra uma quantidade razoável de variação no vocabulário. O reconhecimento do fato de que muito do material de ensino foi dado em um certo número de ocasiões apóia o argumento de que em alguns aspectos os métodos de ensino dos rabinos influenciaram os métodos de Jesus (cp. B. Gehardsson, *Memory and Manuscript* [1961]). A exclusividade do material e método de ensino de Jesus deve ser, entretanto, reconhecida completamente. Ele compreendia melhor que os rabinos a psicologia do ensino.

Lucas oferece um interessante discernimento quanto a um aspecto da vida de Jesus neste período. Ele era acompanhado não somente pelos Doze, mas também por um grupo de mulheres, algumas das quais eram abastadas o suficiente para prover meios de sustento para o grupo (Lc 8.1-3).

Muitas parábolas sobre o reino foram ensinadas por Jesus no decorrer de suas viagens de pregação. É Mateus que demonstra um interesse especial nestas e as coleciona em um grupo (Mt 13). Visto que uma discussão sobre o ensino de Jesus por parábolas será incluída em outro lugar, será suficiente indicar a importância deste método de ensino neste período particular do ministério. As multidões ainda estavam se juntando para ouvir Jesus, porém a receptividade básica era variada. A Parábola do Semeador (ou mais precisamente

a parábola dos Solos) pretendia demonstrar o reconhecimento de Jesus deste fato em seu próprio ministério, e também esclarece o que os discípulos deveriam esperar. A escolha do método de parábolas pretendia em si demonstrar que Jesus tinha um propósito seletivo em seu ensino. Histórias vívidas seriam mais prontamente gravadas na mente, porém seu significado se tornaria evidente somente àqueles com a intenção séria de descobrir seu significado. Não há dúvida de que os discípulos, que receberam a interpretação tanto da Parábola do Semeador quanto da do Joio, estavam perplexos pelo pensamento de que o ensino de Jesus não atrairia nem persuadiria a todos os que o ouviam. Havia muitas influências adversas a combatê-lo. Na conclusão da seção especial de parábolas Mateus inclui uma afirmação de Jesus que ilustra bem sua própria abordagem para com seus ouvintes. Um escriba "versado no reino dos céus é semelhante a um pai de família que tira do seu depósito cousas novas e cousas velhas" (Mt 13.52). Apesar de não haver muito do que é novo no ensino de Jesus, há muito que é exclusivo e isto assume precedência sobre o velho.

d. *Incredulidade em Nazaré*. Outro acontecimento em sua própria cidade, Nazaré, ocorreu nesta ocasião. Apesar da congregação da sinagoga estar maravilhada com a sabedoria com a qual ele ensinava, especialmente em vista de sua humilde ligação familiar, ainda assim eles se sentiram ofendidos por sua causa e não creram nele (Mt 13.53-58; Mc 6.1-6; cp. Lc 4.16-30). Mateus registra que por isto ele não realizou muitos milagres, enquanto que Marcos menciona que ele curou apenas "uns poucos enfermos" (Mc 6.5). O próprio comentário de Jesus sobre este triste estado das coisas resumiu-se à citação de um provérbio que dizia que um profeta nunca tem honra em seu próprio país. Ele claramente não se surpreendeu com as limitações impostas a sua atividade pela incredulidade do homem.

e. *A morte de João Batista*. Até agora há pouca indicação sobre a atitude das autoridades civis em relação a Jesus, no entanto, todos os evangelhos sinóticos mencionam que a fama de Jesus chegou aos ouvidos de Herodes. Herodes ficou perturbado por causa dos rumores que se espalhavam de que João Batista, que ele havia decapitado, havia ressuscitado dentre os mortos. Por esta razão ele desejou ver Jesus. Tanto Mateus quanto Marcos relatam as circunstâncias da decapitação (Mt 14.3ss.; Mc 6.17ss.). Ela ocorreu em resposta a um pedido malicioso da cunhada de Herodes, chamada Herodias, em um festival de embriaguez no qual a própria filha de Herodias realizou uma dança sensual. Ambos os evangelistas fazem referência à tristeza de Herodes pelo pedido da cabeça de João Batista em uma bandeja, porém ele havia feito sua promessa precipitada sob juramento e não o quebraria por medo de perder o prestígio diante dos cortesãos. Todo o sórdido incidente realça o fim vergonhoso do nobre precursor de Jesus.

f. *A alimentação da multidão*. Quando os apóstolos retornaram de sua missão de pregação, Jesus os convidou para se separarem das multidões por um tempo. Não há dúvida de que eles tinham muito a relatar, e um lugar solitário seria mais útil para isto que no meio de uma multidão alvoroçada. Nesta ocasião a solidão de Jesus e seus discípulos foi frustrada, eles foram vistos cruzando o Mar da Galiléia em um barco. Como resultado uma multidão se juntou para receber Jesus quando seu barco chegasse à margem, e isto forneceu uma oportunidade para mais ensino e para uma alimentação miraculosa da multidão. Este último evento foi tão marcante que todos os quatro evangelistas o registram (Mt 14.13-21; Mc 6.30-44; Lc 9.10-17; Jo 6.1-15). Dois dos evangelistas (Mateus e Marcos) mencionam a compaixão de Jesus, que deve ser considerada o motivo principal deste milagre. Outra característica do incidente é o modo pelo qual os discípulos foram desafiados a providenciar comida para todos comerem, o que foram evidentemente incapazes de fazer. Todos os evangelistas chamam a atenção para a pouca quantidade do suprimento de comida disponível (cinco pãezinhos e dois peixes) e todos mencionam os doze cestos cheios que sobraram. O relato de Marcos é o mais vívido, pois ele não somente menciona o verdor da grama, mas também o tamanho e organização dos grupos nos quais a multidão foi dividida (Mc 6.39,40). Entretanto, é João que apresenta a importância do evento. As pessoas que viram o milagre queriam fazer de Jesus rei (Jo 6.15), porém seus motivos eram completamente materialistas e políticos. Isto era tão estranho ao propósito de Jesus que ele foi obrigado a se afastar das multidões.

Um aspecto muito importante do incidente, que somente João revela, é o discurso de Jesus sobre o tema do verdadeiro pão do céu (Jo 6.16ss.). A primeira parte do discurso provavelmente foi dada imediatamente após o incidente de Jesus ter andado sobre as águas (*veja* a próxima seção), ao ar livre, porém a segunda parte evidentemente

foi pronunciada na sinagoga (Jo 6.59). A linha divisória pode ser o ponto no qual João introduz os judeus murmuradores em sua narrativa (6.41).

O tipo de discurso que João descreve deve ter sido típico de muitos diálogos. Este mostra Jesus sempre tomando a iniciativa ao chamar a atenção para assuntos espirituais. Os judeus queriam satisfazer sua curiosidade, querendo saber quando Jesus havia chegado ao lado mais distante do mar; depois queriam saber o que deveriam fazer para realizar a obra de Deus; e pediram um sinal como base da fé, citando a dádiva de Deus do maná no deserto. A cada uma das questões Jesus dá uma resposta espiritual: à primeira, uma exortação para que buscassem o alimento que permanece; à segunda, uma exortação para que cressem no mensageiro de Deus, Jesus; à terceira, uma lembrança de que o pão de Deus é enviado do céu, não por Moisés, mas pelo próprio Deus. Este pão é, então, identificado como o próprio Jesus. Este último tema é desenvolvido na segunda parte do discurso, que demonstra a importância espiritual da obra que Jesus veio fazer — dar sua carne pela vida do mundo (Jo 6.51). Muitos dos discípulos que seguiam a Jesus acharam este tipo de ensino tão confuso e intragável que se retiraram da companhia de Jesus. Isto o incitou a desafiar os Doze. Ele extraiu uma expressão entusiástica de fé de Pedro e fez uma predição sobre a traição de Judas (Jo 6.66-71).

g. *O andar sobre as águas*. Deve-se fazer referência ao incidente de Jesus andar sobre o Mar da Galiléia, que é registrado por todos os evangelistas, exceto Lucas, imediatamente após a alimentação das multidões. (Mt 14.22ss.; Mc 6.45ss.; Jo 6.16ss.). As condições no mar eram adversas, porém Jesus tomou o controle da situação. A ligação destes dois milagres não é acidental, pois ambos demonstram poder sobre a criação natural. No meio da tempestade Jesus trouxe uma mensagem de paz. A tentativa de Pedro de imitar Jesus ao andar por sobre o mar é registrada somente por Mateus. No que diz respeito a Pedro, estava totalmente de acordo com o personagem. Sua ação impulsiva e fé inadequada são vistas contra um pano de fundo da compassiva repreensão do Senhor a ele. Isto era parte do treinamento do homem que estava para ser tão grandemente usado na história primitiva da igreja.

h. *A tradição dos antigos*. O encontro entre Jesus e alguns escribas e fariseus de Jerusalém (Mt 15.1) demonstra a veemente disputa que surgiu entre eles sobre as questões de tradição. A tradição dos anciãos era de suprema importância para os judeus. Visto que esta tinha posição igual ou mesmo superior à lei escrita, estava investida com grande autoridade. Por um longo período de tempo suas exigências aumentaram em quantidade e em peso, de modo a se tornar opressiva aos adeptos sérios do Judaísmo. O sistema estava aberto ao abuso, e Mateus registra posteriormente algumas críticas duras a ela da parte de Jesus. Deve-se reconhecer que a intenção destas tradições era proteger a lei para o benefício da população. Neste caso os fariseus estavam incomodados com a negligência dos discípulos em relação ao ritual de lavar as mãos antes das refeições, porém Jesus indica a própria falha deles em cumprir com uma exigência muito mais fundamental — o mandamento mosaico de honrar os pais, que fora anulado pela casuísmo farisaico (Mt 15.5). Ele afirma às pessoas na presença dos fariseus que a contaminação é uma questão de pensamento e não de ritual.

3. *O período até a partida de Jesus para Jerusalém em sua última jornada.*

a. *Num distrito gentílico*. Após esta crítica das tradições correntes, Jesus segue para o distrito predominantemente gentio ao redor de Tiro e Sidom, cuja visita é notável por causa de seu modo de lidar com uma mulher siro-fenícia, que veio a ele a favor de sua filha endemoninhada (Mt 15.21ss.; Mc 7.24ss.). Os discípulos criam que um não judeu não tinha qualquer direito de fazer pedidos a Jesus, e a declaração do próprio Jesus de que ele fora enviado somente à "casa de Israel" (Mt 15.24) parece sustentar este ponto de vista. A declaração é importante, pois demonstra os limites do principal campo de sua missão, e a razão pela qual ele não foi mais adiante. Sua resposta à fé singular desta mulher gentia, que estava preparada para implorar pela porção dos cães por não se qualificar entre os filhos, demonstra que os limites da missão poderiam ser interpretados liberalmente onde houvesse a necessidade.

Mateus traz de forma resumida o relato de outras curas após o retorno de Jesus de Tiro e Sidom (Mt 15.29ss.), e registra que a multidão glorificou a Deus. Marcos fala sobre Jesus ter curado um homem surdo e mudo, e diz que o povo estava sobremaneira admirado (Mc 7.31ss.). Seu relato inclui uma ordem específica de silêncio aos que testemunharam o milagre, apesar desta ter sido ignorada (7.36). Surge a questão do porquê Jesus pronunciou esta ordem. Alguns têm visto aqui a evidência da teoria do segredo messiânico, que já foi comentada, porém não há necessidade de se

adotar essa teoria para encontrar uma explicação à presente ordem. Nunca foi a intenção de Jesus se estabelecer como um operador de milagres e, portanto, era essencial que se soubesse que ele não aceitava tal papel.

b. *A segunda alimentação da multidão*. É neste ponto que Mateus e Marcos relatam a alimentação dos quatro mil (Mt 15.32ss.; Mc 8.1ss.). Há muitas semelhanças com o incidente anterior, o que levou alguns eruditos a tratá-los como relatos duplicados do mesmo evento. Todavia, há diferenças importantes que foram obviamente consideradas pelos evangelistas como suficientes para demonstrar que existiam dois relatos, e não um. Há um número diferente de pessoas e uma quantidade diferente de comida disponível. Há, também, um número menor de cestas para a sobra.

Se for argumentado que os detalhes foram aumentados no processo de transmissão, será necessário considerar este relato como mais primitivo que o relato da alimentação dos cinco mil. É difícil ver o porquê de mil pessoas serem acrescentadas e porque foram inseridos dois pães a menos e menos peixe, e mais cinco cestos de sobras terem sido adicionados. Além disso, ambos os evangelistas usaram de uma palavra diferente para cesto neste relato em comparação à história anterior. Todavia, se os dois eventos realmente aconteceram, deve-se encontrar algum motivo para a inclusão de ambos em Mateus e Marcos. Ambos devem ter considerado a repetição de incidentes semelhantes de alguma importância. Ambos registram a referência específica de Jesus aos dois eventos (Mt 16.9,10; Mc 8.19,20). Mesmo com a repetição os discípulos não haviam aprendido sua lição, enquanto os fariseus ainda buscavam um sinal dos céus. Os dois incidentes registrados, portanto, enfatizam não somente o poder constantemente extraordinário de Jesus, mas também a obstinação dos espectadores que não conseguiram interpretar sua mensagem. Quanto ao pedido dos fariseus por um sinal celestial, não é de se maravilhar que isto tenha causado um profundo suspiro de Jesus (Mc 8.12) e uma total rejeição de qualquer outro sinal senão o de Jonas (Mt 16.4). Sem dúvida foi este incidente que fez Jesus advertir seus discípulos sobre o fermento dos fariseus e dos saduceus, o que significava o ensino deles (Mt 16.5-12; Mc 8.14-21).

c. *Cesaréia de Filipe*. Pode-se passar pela cura de um homem cego em Betsaida, que é notável principalmente por ter sido realizada em dois estágios (Mc 8.22-26), e chegar às discussões altamente importantes em Cesaréia de Filipe (Mt 16.13ss.; Mc 8.27ss.; Lc 9.18ss.). Jesus apresentou a pergunta: "Quem diz o povo ser o Filho do homem?" Quatro respostas comuns foram dadas: João Batista, Elias, Jeremias, ou um dos profetas, entretanto, a própria concepção de Pedro foi muito mais além. Mateus dá seu testemunho na forma mais completa: "Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo" (Mt 16.16). Visto que foi deste ponto em diante que Jesus começou a se concentrar no treinamento dos Doze, esta confissão deve ter possuído um significado especial para ele. Todos os sinóticos afirmam que Jesus ordenou a seus discípulos a não dizerem isto a ninguém, o que revela sua consciência das dificuldades que os homens teriam em reconhecer seu verdadeiro caráter.

Nenhuma razão é dada quanto ao porque Pedro e, presumidamente, outros foram levados a identificar Jesus tão confiantemente com o Messias esperado. Eles haviam visto muitas evidências de seu poder, no entanto, muitos outros haviam feito o mesmo e, ainda assim, não creram. O próprio Jesus lembrou a Pedro que ele não havia chegado a esta conclusão por ação humana, mas pela revelação de Deus o Pai.

É impossível determinar qual conteúdo foi transmitido pelo título "Filho do Deus vivo", entretanto, Pedro claramente reconheceu algumas reivindicações à deidade. O que tal confissão significava para Jesus pode ser inferido da bênção que ele imediatamente pronuncia sobre Pedro, e de sua predição a respeito dele. Quando Jesus disse a Pedro, "sobre esta pedra edificarei a minha igreja" (Mt 16.18), esta foi uma das duas únicas ocasiões registradas em que ele utiliza a palavra "igreja" (*ekklesia*; cp. Mt 18.17).

É impossível discutir aqui os problemas que surgiram a respeito desta declaração, porém o ponto crucial desta questão é a interpretação da palavra "pedra". É o próprio Pedro que é intencionado, ou sua confissão? A favor da primeira está o trocadilho com o nome de Pedro, e a favor da última está o ensino de outras partes da Escritura que falam de Cristo como o fundamento da igreja. Se a primeira estiver correta, só pode chamar a atenção para a importante posição que Pedro ocuparia na igreja vindoura, e pode ser lembrado que foi por meio de sua pregação que tanto os primeiros judeus quanto os primeiros gentios se tornaram cristãos (At 2 e 10). Contudo, uma igreja contra a qual as portas do inferno não resistiriam, como profetizou Jesus, necessitaria de um fundamento mais seguro que o instável Pedro.

Além disso, foi-lhe dada a promessa de possuir as chaves do reino, o que trazia consigo o poder de ligar e desligar. Isto deve ser compreendido em conjunto com a determinação semelhante de Mateus 18.18, que é endereçada a todos os discípulos. É apropriado que quando Jesus se volta para o treinamento dos doze, ele primeiramente se concentraem Pedro, pois foi este homem que logo depois tentou repreendê-lo por predizer sua morte.

Que Cesaréia de Filipe marca um ponto decisivo no ministério de Jesus é evidente pelo fato de que ele logo começou a compartilhar com seus discípulos parte dos eventos pavorosos que ele sabia que estavam à frente. É significativo que esta primeira predição sobre a paixão estava inseparavelmente ligada à ressurreição, como estiveram as predições subseqüentes.

Não era fácil para os discípulos compreender a necessidade de Jesus sofrer, e ainda era mais complicado entenderem o lugar do sofrimento em suas próprias vidas. A autonegação não é uma lição fácil de se aprender, e era necessário Jesus começar o processo de condicionamento nesta parte do ministério, a fim de gerar oportunidades para muito mais ensino da mesma ordem.

d. *A transfiguração.* A seqüência imediata de eventos neste período não é colocada em dúvida, pois todos os três sinóticos concordam sobre a ordem dos eventos. A transfiguração de Jesus segue à confissão em Cesaréia, e esta é seguida pela cura do rapaz epilético, pela segunda predição da paixão, e pela disputa acerca da grandeza (cp. Mt 17.1ss.; Mc 9.2ss.; Lc 9.28ss.). Em qualquer relato sobre a vida de Jesus a transfiguração deve assumir uma posição importante por causa de sua revelação da glória de Jesus de uma forma única. O fato de que mesmo esta revelação foi vista por apenas três dos discípulos também é importante, pois demonstra a existência de um grupo interno dentro dos Doze. À primeira vista não é evidente o porquê Jesus não convidou os outros para acompanhá-lo, mas o fracasso dos três em apreciar o significado do evento é uma indicação importante de qual seria provavelmente a reação do restante. De qualquer modo, Jesus não seria transfigurado diante dos homens como um espetáculo público. Somente testemunhas o suficiente deveriam estar presentes para darem garantia da realidade da experiência.

A visão em si constitui-se de três estágios. Primeiro, Jesus foi transformado de modo que não somente sua face, mas também suas vestes, radiaram uma luz extraordinária, e lá apareceram com ele Elias e Moisés. Segundo, Pedro faz sua sugestão perfeitamente compreensível, porém completamente inadequada, de que algum tipo de tendas de habitação fossem construídas para o Cristo transfigurado e seus dois companheiros celestiais. Terceiro, uma voz da nuvem os incitou a ouvir Jesus, pois ele é o Filho amado em quem Deus se compraza. A reação de espanto por parte dos discípulos marca o ápice da ocasião, após a qual Jesus retorna a sua aparência normal.

Ao avaliar-se o lugar deste evento em relação à missão de Jesus, vários fatores devem ser considerados. Isto mostrou a verdadeira natureza de Jesus e, de modo contrastante, ajuda a humanidade a entender de maneira mais completa o significado de sua humilhação por intermédio da encarnação e da paixão subseqüente. Este não era um homem comum. Ele era verdadeiramente o Filho do Deus vivo, conforme Pedro havia confessado anteriormente. A confissão, se fora compreendida vagamente quando feita, assumiu uma compreensão gloriosa para Pedro quando ele fitou o Cristo transfigurado. Nem em Pedro nem nos outros dois aquele breve vislumbre das glórias de Jesus aquietou as temíveis dúvidas e, no caso de Pedro, não impediu as negações enfáticas que marcariam suas reações à paixão de Jesus. A compreensão permanente deles sobre as glórias de Jesus não viria deste modo, mas pelas difíceis experiências de sua paixão que conduzia a sua ressurreição.

Outro fator deste evento a ser mantido em mente é o papel exercido por Moisés e Elias. Acredita-se geralmente que eles representam a lei e os profetas, diante dos quais Jesus é visto como superior. Lucas relata que eles conversaram sobre a futura morte de Jesus em Jerusalém, e isto deve ser considerado como acrescentando uma sanção sobrenatural à predição de sua morte, que Jesus fizera a seus discípulos pouco antes da transfiguração. Isto não pretendia ser totalmente compreendido até após a ressurreição, pois Jesus proíbe os três discípulos de relatarem o fato a qualquer outro até então (Mt 17.9).

A aparição de Elias na visão fez surgir um problema em suas mentes. Eles recordaram do ensino dos escribas sobre Elias como o precursor do Messias. Talvez eles quisessem saber o porquê de não o terem visto antes, uma vez que agora estava claro para eles que Jesus era o Messias. Isto abriu o caminho para Jesus esclarecer-lhes que João Batista cumprira o papel de Elias.

e. *Mais milagres.* Ao pé da montanha outro problema confrontou os outros discípulos (Mt 17.14ss.; Mc 9.14ss.; Lc 9.37ss.). Na ausência do



Ruínas da antiga cidade de Tiro, do período romano, são visíveis à distância. © *Har*

Senhor eles eram claramente impotentes em lidar com uma anormalidade como um endemoninhado epilético. Jesus foi profundamente afetado por sua falta de fé. O acontecimento mostrou um pouco do calibre dos homens que Jesus estava treinando para o futuro ministério da igreja. Eles ainda tinham que aprender como lidar com o impossível (Mt 17.21; cp. Mc 9.23). Esta foi uma lição que teve que ser repetida em outras ocasiões (cp. Mt 21.21; Mc 11.22; Lc 17.6). O presente acontecimento dá um exemplo de uma confrontação direta entre o poder de Jesus e o poder do diabo, uma ilustração da luta constante de Cristo, que encontrara anteriormente sua expressão clássica na tentação no deserto.

A segunda predição de Jesus sobre sua paixão e ressurreição é uma seqüência natural da transfiguração (Mt 17.22,23; Mc 9.30-32; Lc 9.43-45). Todos os evangelhos sinóticos mencionam as reações dos discípulos. Mateus diz que eles ficaram grandemente entristecidos (Mt 17.23), ao passo que Marcos e Lucas mencionam sua falta de compreensão e sua hesitação em pedir a Jesus uma explicação (Mc 9.32; Lc 9.45). Ele não encontrou apoio para suas provações vindouras, mesmo de seus discípulos mais próximos. Esta foi a disposição mental que fez com que todos finalmente o abandonassem durante sua paixão.

Há mais dois eventos que esclarecem a abordagem de Jesus durante este período. Mateus registra a ocasião em que perguntaram a Pedro se seu Senhor havia pago o imposto do Templo, e ele respondeu afirmativamente. O incidente levou Jesus a indicar-lhe que somente os súditos de reis, não os filhos, são obrigados a pagar impostos (Mt 17.24-27). Mesmo na questão do imposto do Templo Jesus desejou que nenhum insulto fosse feito e instruiu Pedro a pagar o imposto por ele e por Jesus mediante uma moeda a ser encontrado na boca de um peixe.

Muitos encontraram dificuldades sobre esta história por causa do caráter estranho do milagre e do fato de ter sido realizado para as próprias necessidades de Jesus. Alguns buscam a solução atribuindo a história a uma tradição menos confiável e alegam ser um exemplo de adorno do miraculoso que ocorreu na tradição. Não exige evidência para esta teoria. O milagre é mais essencialmente de conhecimento sobrenatural do que uma suspensão das leis da natureza. Certamente é estranho e inesperado, porém estes não são fatores suficientes para contestar sua autenticidade.

f. *Mais declarações de Jesus*. Das declarações deste período a mais notável é a resposta de Jesus aos discípulos quando disputavam sobre quem era o maior no reino dos céus. Ele usou uma criança como uma lição objetiva e ensinou deste modo que a humildade é da maior importância em seu reino (Mt 18.11ss.). Esta é uma virtude que os gregos desprezavam e pela qual os judeus certamente não eram famosos. No processo de treinar dos Doze, Jesus lhes deu um código de valores totalmente novo. Eles precisavam aprender que a grandeza jaz no caminho do serviço. O incidente forneceu uma ocasião para Jesus advertir seus discípulos sobre o escandalizar a outros, e dar um conselho um tanto drástico de como lidar com a fonte do escândalo (Mt 18.6-9; Mc 9.42-48).

Mateus inclui uma parábola admirável para ilustrar a necessidade de perdão (Mt 18.23-35). Diz respeito a dois servos de um rei. Um lhe devia uma quantia muito grande, que era incapaz de pagar. Ele recebeu plena remissão da dívida por causa da misericórdia do rei. O mesmo servo era credor de outro servo, que lhe devia uma quantia irrisória comparada a sua própria dívida, porém ele o tratou sem misericórdia. A ira do rei se voltou contra o servo que havia perdoado. A partir desta história Jesus apresenta a necessidade de todos exercitarem o perdão. Ela foi dita em resposta à pergunta de Pedro a respeito de quantas vezes um irmão deveria ser perdoado. No reino do céu não há limite nem quanto ao número de vezes nem quanto ao tamanho da ofensa envolvida. Tal perdão exige uma enorme grandeza de coração.

F. O período de encerramento do ministério. O período mais difícil de se organizar a narrativa, em qualquer seqüência exata, cronológica ou geográfica, é este. Mateus e Marcos são muito breves, ao passo que Lucas coleciona em uma narrativa de viagem uma grande quantidade de material que parece estar vagamente ligado.

1. *Seguindo para Jerusalém.* Para Lucas há um curso de movimento inevitável de Jesus em direção a Jerusalém, subseqüente às duas predições específicas sobre a paixão. Todavia, não se pode negar que a impressão de movimento é pequena. Em uma seção (Lc 9.51—18.31), as referências a Jerusalém são desconcertantes. Lucas 9.51 indica que Jesus manifestou em seu semblante a resolução de ir a Jerusalém. Lucas 10.38 o mostra na vila de Maria e Marta (Betânia). Lucas 17.11 o mostra passando entre Samaria e Galiléia em seu caminho para Jerusalém. Lucas 18.31 registra sua intenção declarada de subir a Jerusalém. Lucas 18.35ss. o mostra na região de

Jericó, e Lucas 19.28 narra seu movimento final em direção a Jerusalém e leva ao relato de sua entrada na cidade. É difícil encaixar todas estas referências a Jerusalém na mesma visita. De fato, é mais simples encontrar ocasiões adequadas para o material joanino (Jo 7-10) se, ao menos, duas visitas distintas a Jerusalém forem propostas. Mesmo assim, nenhuma organização cronológica satisfatória pode ser feita. Pode-se perguntar se alguma vantagem pode provir de tal organização. É melhor conservar, o tanto quanto possível, as impressões dadas por Lucas, e lidar separadamente com o material adicional pertencente ao ministério de Jerusalém relatado por João. Por conveniência, portanto, a narrativa da viagem de Lucas será dividida no final de Lucas 13 (o lamento sobre Jerusalém) de modo a registrar os eventos e discursos de João 7-10. Deve-se notar que embora a maior parte do material nesta seção de Lucas lhe seja peculiar, há muito que encontra paralelos em outros contextos em Mateus, e há algumas poucas seções que são compartilhadas por todos os três sinóticos. Na breve avaliação que segue a ênfase cairá sobre a contribuição especial de Lucas.

a. *Da Galiléia para Betânia.* Em nenhum dos outros evangelhos a consciência dramática de Jesus, sobre a proximidade do ápice, é apresentada tão vividamente quanto no breve comentário de Lucas em relação ao começo da viagem final (Lc 9.51). A firmeza com a qual Jesus se dirigia para Jerusalém é especificamente marcante. O primeiro acontecimento na viagem ocorreu quando ele estava prestes a passar por uma vila samaritana (Lc 9.51-56). A direção de seu rosto suscitou oposição dos habitantes. O desejo de Tiago e João de descarregar vingança mediante um fogo celestial é notável por sua ingênua incongruência. Não estava em seu poder fazer o que sugeriram, e era completamente estranho ao espírito de Jesus. Seu caminho para Jerusalém não deveria ser polvilhado com vilas queimadas como emblemas de ira, porém com muitos exemplos de indulgência paciente para com aqueles que tinham pouco entendimento sobre o fardo de sua missão. Sua reprovação da sugestão dificilmente seria de outra forma.

Entretanto, uma certa parte da atividade da missão deve ser organizada. Primeiramente, os discípulos necessitavam de instrução sobre o tipo de pessoas que eram adequadas para serem seguidoras de Cristo, e Lucas registra Jesus lidando com três exemplos típicos (9.57-62). As principais características são uma disposição de suportar as dificuldades e uma persistência que nunca olharia para trás. Mesmo os apóstolos, que o abandonaram durante a paixão e certamente não seriam adequados para o reino, se separados da graça restauradora de Deus. Estas exigências rigorosas formam o prelúdio para o envio dos Setenta (Lc 10.1-16). Há fortes semelhanças entre a ordem da missão aos Setenta e a dada aos Doze. Lucas deixa claro que o propósito principal da missão dos Setenta era preparar o caminho nos lugares onde Jesus pretendia visitar. Eles deveriam proclamar a proximidade do reino (Lc 10.9). Eles eram, de fato, embaixadores do próprio Jesus (cp. Lc 10.16). Jesus acrescenta em sua comissão uma denúncia especial de Corazim, Betsaida e Cafarnaum, cidades nas quais a importância espiritual de suas obras maravilhosas foi totalmente perdida. Não há dúvida de que esta reflexão de toda sua experiência pretendia preparar os discípulos para respostas semelhantemente negativas ao seu ministério.

A missão dos Setenta era, presumidamente, de curta duração, pois Lucas fala de seu retorno com alegria logo depois. Foi seu poder sobre demônios que especialmente os alegrou, mas Jesus tinha de avisá-los a colocarem a prioridade certa: o amor de Deus por eles era de importância maior que sua autoridade sobre os demônios (Lc 10.17-20). A imaturidade e a sinceridade destes homens devem ter tocado Jesus de modo particular nesse momento, pois ele ofereceu uma oração de ação de graças de que a revelação não vem por meio do próprio entendimento humano, mas mediante o ato soberano de Deus (10.21,22). Comparado aos outros, os discípulos estavam particularmente em uma posição privilegiada (10.23,24).

Ao contrário das parábolas em Mateus, as parábolas de Lucas em geral não estão reunidas em grupos, mas elas têm como contexto algum incidente que lhes dá seu propósito imediato. A parábola do bom samaritano é uma ilustração admirável disto (10.25-37). O diálogo de um judeu intérprete da lei com Jesus a respeito da vida eterna instiga a parábola que pretendia mostrar a aplicação prática do que o intérprete já sabia teoricamente. Uma coisa era pronunciar o amor ao próximo como parte da ordem divina para se receber a herança da vida eterna, mas outra bem diferente era reconhecer que o termo "o próximo" era tão amplo que até mesmo incluía aos samaritanos. Em vista da constante hostilidade que existia entre judeus e samaritanos pode-se imaginar o espanto do intérprete diante da interpretação de Jesus do que é ser um bom vizinho. Além disso, a parábola em si comunica mais do que um exemplo. Ela ilustra

vividamente o princípio básico da compaixão, que era um dos aspectos mais característicos na vida de Jesus.

Neste meio tempo Jesus já havia chegado em Betânia, próxima a Jerusalém (10.38-42). Não há como saber se esta foi a primeira vez que Jesus visitou a casa de Maria e Marta. O interesse de Lucas na história é demonstrar as reações bem diferentes das duas irmãs, uma demonstrando sua devoção a Jesus pelos afazeres domésticos práticos, a outra escutando ao seu ensino. Sua aprovação desta última enfatiza o aspecto de sua missão que predominava em sua mente neste período.

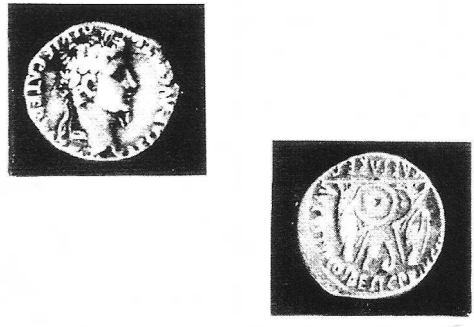
b. *Alguns ensinos sobre a oração.* Os discípulos devem ter visto freqüentemente Jesus orando e, em certa ocasião, eles lhe pediram para ensiná-los a orar. Ele lhes deu uma oração padrão semelhante à do Sermão do Monte, porém mais curta (11.2-4). Para lhes dar uma orientação adicional, contou uma parábola sobre um homem persistente que implorava ao seu amigo por comida à meia-noite e que, por causa de sua persistência, recebeu o que precisava (11.5ss.). Esta história leva à abrangente garantia de Jesus acerca da oração. Pode-se confiar no Pai celestial como sendo infinitamente mais atencioso que os pais humanos, que mesmo com todas as suas limitações não zombam dos pedidos sinceros de seus próprios filhos. Novamente, o próprio Jesus é o melhor exemplo de seu ensino, pois este viveu em dependência constante de seu Pai.

c. *Mais ensinos por meio de parábolas.* Na seção restante de Lucas, onde muito do material lhe é peculiar, a seqüência parece ser dominada por passagens alternadas que lidam com os discípulos e os fariseus. É evidente o propósito de Lucas de ilustrar deste modo a abordagem diferente de Jesus aos dois grupos. Será conveniente dividir o material de Lucas em 13.35.

Em resposta a uma questão a respeito da herança levantada por alguém na multidão que rodeava Jesus naquele momento, ele contou a parábola do rico insensato (12.13-21). A herança que ele havia armazenado tão diligentemente nunca foi aproveitada por causa da morte daquele homem. Isto levou Jesus a acrescentar uma aplicação geral da parábola, para admoestar todos que têm um conceito errado das riquezas. Em seguida Lucas inclui uma coleção de dizeres que lembram o ensino no Sermão do Monte. Na seqüência relata o incidente no qual Pilatos matou alguns galileus e misturou seu sangue aos sacrifícios, e após isto, da calamidade das pessoas mortas pela queda da torre de Siloé sobre elas (13.1-5). Tais desastres obviamente suscitam problemas, porém é significativo que Jesus não ofereça uma discussão teológica ou filosófica dos problemas envolvidos. Ele aproveita os acontecimentos como um desafio para seus ouvintes se arrependerem. Este desafio é fortalecido por meio de uma parábola sobre uma figueira que não produzia frutos e a favor da qual o viticultor solicita que lhe seja dada mais uma oportunidade com irrigação e fertilização adequadas (13.6-9). A parábola não é explicada por Jesus, porém sua aplicação é clara o suficiente. Uma mudança real de vida deveria ser evidente mediante fruto produzido, entretanto, sem tal fruto a árvore em si é inútil.

d. *Encontros com os fariseus.* Na seção seguinte estão envolvidos principalmente os fariseus, apesar de não exclusivamente. Foi o chefe de uma sinagoga que se opôs à cura de Jesus, no dia de sábado, de uma mulher que há muito tempo estava enferma (Lc 13.10-17). A resposta de Jesus foi expressa fortemente. Ele condenou a hipocrisia de seus oponentes, que não hesitavam em cuidar de seus animais domésticos no sábado. É com certo contentamento que Lucas registra que seus adversários ficaram envergonhados, ao passo que o povo em geral se alegrou.

Enquanto Jesus estava novamente em seu caminho para Jerusalém, foi abordado por alguns fariseus, os quais lhe avisaram para fugir de Herodes (Lc 13.31ss.). Estes fariseus calcularam mal, não levaram em conta o propósito fixo de Jesus, o qual não seria frustrado por um homem como Herodes, a quem Jesus descreve como "aquela raposa". Seu destino estava, de fato, nas mãos de Deus, não nas de Herodes. É diretamente subseqüente a isto que Lucas inclui o lamento sobre Jerusalém,



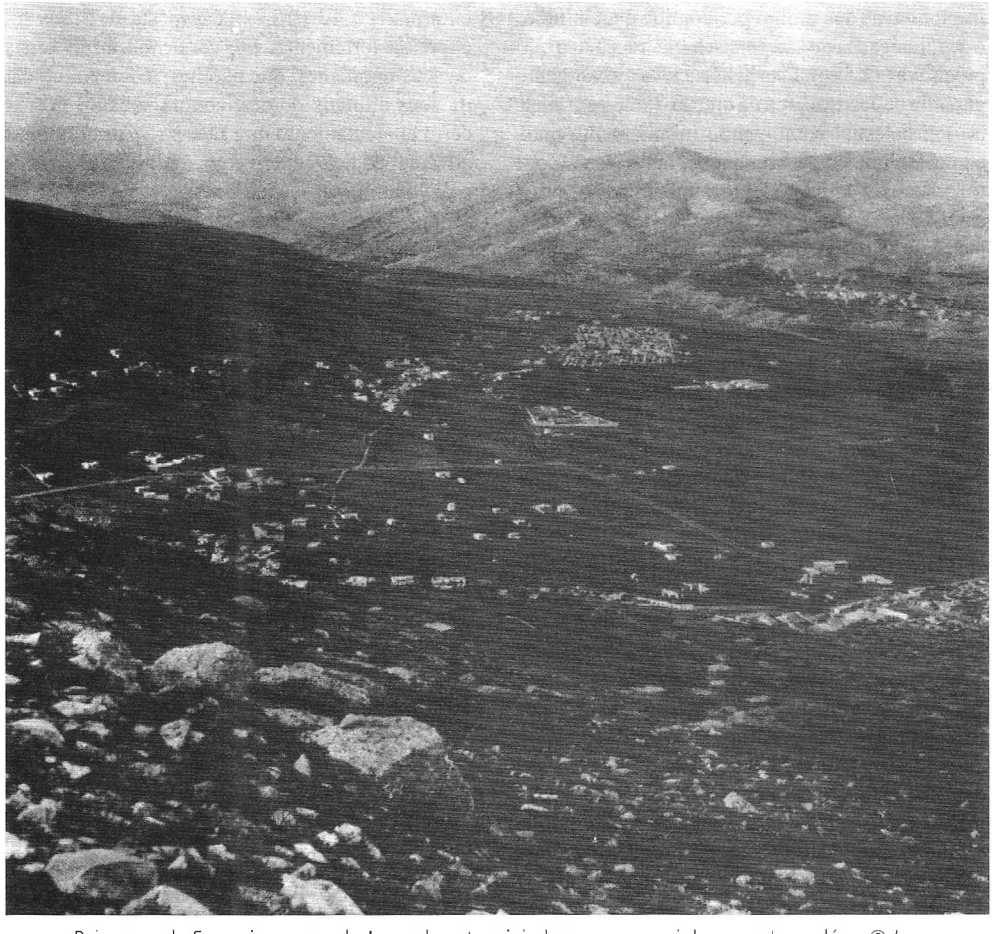
Denário de César Augusto, o famoso dinheiro do tributo com a imagem de César. Moedas do *Concordia Seminary Museum, Springfield, Illinois.*

que Mateus coloca mais tarde (cp. Mt 23.37-39). Jesus revela tanto ternura como repreensão neste lamento, visto que ele usa a vívida imagem de uma galinha reunindo seus pintinhos sob suas asas. Visto que ele diz "Quantas vezes quis eu reunir teus filhos", parece indicar mais visitas a Jerusalém que os sinóticos registram.

e. *Jesus em duas festas judaicas*. A história de Lucas será deixada neste ponto para se considerar o relato de João sobre os eventos que ocorreram na Festa dos Tabernáculos e da Dedicação, ambas realizadas em Jerusalém.

João narra que Jesus estava na Galiléia pouco antes da Festa dos Tabernáculos (Jo 7.2). Sua família o motivou a ir à festa por seu prestígio, porém eles não acreditavam nele e claramente não entenderam a verdadeira natureza de sua missão. Jesus deixa claro que o seu tempo ainda não era chegado, e qualquer demonstração aberta ao mundo seria contrária ao tempo de Deus. Em todo tempo Jesus estava profundamente consciente de agir de acordo com o cronograma divino. Apesar dele evitar especificamente qualquer demonstração pública, no entanto, ele foi à festa secretamente, após seus irmãos terem ido à frente.

Muitos o procuraram na festa. As pessoas expressavam particularmente diversas opiniões sobre ele. Quando ele finalmente se apresentou, o foi sem ostentação, no papel de um mestre. De fato, sua habilidade neste papel fez os judeus se maravilharem. Isto levou Jesus a fazer alguns comentários sobre o assunto de autoridade (7.14ss.). Sua própria autoridade era daquele que o enviou, em contraste a Moisés cujo ensino eles não guardavam. Os judeus levantaram a questão sobre as origens e descartaram qualquer possibilidade de Jesus ser o Messias, com base em que sua linha-



Paisagem de Samaria, por onde Jesus deve ter viajado em seu caminho para Jerusalém. © *Lev*

gem e origem eram conhecidas. Jesus repetiu que ele viera daquele que o enviou.

Tais ensinos entre o povo incentivaram os fariseus a tomarem a iniciativa de prender a Jesus. Alguns guardas foram encarregados de fazer isto (7.32). Eles ouviram por acaso Jesus ter uma discussão com os judeus sobre seu destino futuro, que confundiu completamente seus ouvintes (7.33ss.). Eles pensaram que ele estava se referindo à dispersão. Não obstante, os guardas não fizeram nada quando no último dia da festa Jesus fez um anúncio público a respeito do dom do Espírito que ele daria a seus discípulos (7.37ss.). Ele tirou vantagem da cerimônia com água, realizada na festa, para ilustrar uma verdade espiritual.

João registra ensinos mais específicos sobre o Espírito Santo do que qualquer dos outros evangelistas. A declaração no presente contexto é importante, pois deixa claro que o dom do Espírito depende e conseqüentemente segue à glorificação de Jesus (7.39).

Tais ensinos como este apenas causaram mais confusão nos ouvintes e provocaram uma discussão quanto a se Jesus poderia possivelmente ser ou não o Cristo. Suas ligações com a Galiléia criavam dificuldades (7.41). O mesmo problema surgiu novamente quando os fariseus discutiram a questão em níveis mais altos, após o retorno dos guardas sem terem prendido a Jesus. Eles ficaram profundamente impressionados com seu ensino (7.46). No concílio é interessante a atitude de Nicodemos à luz de sua conversa anterior com Jesus. Ele faz uma humilde repreensão àqueles que desejam condená-lo sem ouvi-lo. Neste incidente a atitude dos fariseus concorda plenamente com a registrada nos evangelhos sinóticos.

Seguiram-se mais discussões com os judeus, principalmente a respeito do testemunho de Jesus sobre si mesmo (8.12ss.). Quando ele reivindicou ser a Luz do mundo, os fariseus afirmaram que um autotestemunho deste tipo não poderia ser verdadeiro. Toda a disputa foca sua atenção nas dificuldades que Jesus enfrentou ao expressar conceitos que eram estranhos ao modo de pensar dos líderes religiosos de seus dias. Foi-lhes incompreensível quando Jesus invocou o testemunho do Pai a seu favor. Para eles o Pai só era conhecido mediante a lei, e não por Jesus. Ele teve que lembrá-los de que a natureza de sua autoridade seria compreendida somente quando o Filho do homem fosse levantado (8.28).

A discussão se volta em seguida para Abraão e a relação dos fariseus com ele (Jo 8.39ss.). Quando Jesus falou sobre liberdade, até mesmo os judeus que haviam crido nele protestaram. A promessa de liberdade implica na ausência desta, e nenhum filho de Abraão poderia se considerar um escravo. Não é que a discussão tenha se tornado um tanto amarga, com os judeus, de fato, sustentando que Jesus estava endemoninhado (8.48). Este incidente mostra Jesus sendo confrontado pelo orgulho nacional do povo judeu em sua relação com Abraão, entretanto, ele indica que as relações raciais devem ser confirmadas mediante atos dignos de Abraão. A inconsistência da posição de seus acusadores levou Jesus à surpreendente acusação de que eles tinham o diabo como pai (8.44).

A força do conflito no qual Jesus estava envolvido é vista de forma vívida. Os acusadores ainda não podem abandonou o tema de Abraão, pois eles desafiam Jesus a dizer se ele é maior do que Abraão ou não (8.53), e novamente ele recorre ao testemunho do Pai. Ele até mesmo sustenta que Abraão se regozijou ao ver o seu dia (8.56), e que ele existia antes de Abraão. A reação imediata dos judeus não é deixada à imaginação. João registra brevemente que eles pegaram pedras para apedrejá-lo, porém, Jesus se escondeu deles.

O relato de João sobre a cura de um homem nascido cego por Jesus, e de seu subseqüente encontro com os fariseus é narrado dramaticamente (cap. 9). Há várias características deste incidente que evocam comentários especiais. Os discípulos estavam preocupados acerca da explicação da calamidade do homem, porém Jesus não oferece nenhuma ajuda ao responder o problema teológico. Ele se preocupa com o que trará mais glória a Deus. Além disso, ele deixa claro que sua ação proposta está intrinsecamente ligada a sua missão como Luz do mundo. A aplicação da missão é dupla, pois não somente foi restaurada a visão física do homem por Jesus, mas por este evento sua percepção espiritual foi também aguçada.

João traça o crescimento da fé deste homem à medida que ele discute com os fariseus. Todo motivo concebível foi sugerido para desacreditar a realidade do milagre, porém o homem em si confirmava sua própria experiência pessoal, a qual não poderia ser negada. Como resultado de seu testemunho corajoso ele foi expulso da sinagoga.

Quando o conhecimento disto chegou a Jesus, ele o procurou para o desafiar a respeito de sua fé. A confissão extraída do homem constitui o ápice da história. Com a visão física restaurada e a percepção espiritual despertada, ele contrasta fortemente com os fariseus, que demonstravam constantemente sua cegueira, apesar de não estarem conscientes disto.

Em seguida João registra mais ensinos de Jesus a respeito de si mesmo, desta vez sob a figura de um pastor (cap. 10). A ilustração do pasto deveria ser familiar a seus ouvintes. O cuidado do pastor para proteger a ovelha, a forte distinção entre o verdadeiro pastor e o homem contratado para fazer o serviço que não tinha interesse no bem-estar da ovelha, a íntima relação entre o pastor e cada ovelha individual e o retrato do pastor guiando seu rebanho para pastar, seriam todas características bem conhecidas da cena pastoril contemporânea. No entanto, eles não compreenderam as implicações do que Jesus estava ilustrando (10.6). Por esta causa Jesus acrescenta alguns comentários, o mais importante deles é que o bom pastor dá a sua vida pela ovelha (10.11,15). O caráter voluntário deste ato é particularmente enfatizado (10.18).

Outro fator importante é que Jesus faz distinção entre apriscos e rebanhos. Nem todos pertencem ao mesmo aprisco, mas todos pertencem ao mesmo rebanho (10.16). Este parece ser um lembrete indicado que os judeus não eram o único grupo de pessoas com uma reivindicação pelo bom cuidado do pastor.

Mais uma vez o ensino de Jesus provocou a acusação de possessão demoníaca da parte de alguns judeus, porém outros não acreditavam nisso em vista do caráter das afirmações e da cura miraculosa do homem cego.

Ensinos semelhantes foram dados por Jesus na Festa da Dedicação que ocorria no inverno. Alguns judeus queriam que Jesus declarasse claramente se era ou não o Messias, e Jesus os reprova por não acreditarem. Ele diz que a razão de sua incredulidade era porque eles não eram de suas "ovelhas" (10.26). A segurança da ovelha de Cristo é nada menos que a segurança da mão do bom pastor. Nesta ocasião a oposição a ele foi mais violenta. Eles tomaram pedras para apedrejá-lo. Apesar da fealdade da situação, Jesus se mostra no controle ao tentar arrazoar com os judeus. Seu apelo a eles foi baseado nas Escrituras, a qual, ele afirma, não pode falhar (10.35). De modo significativo, Jesus os incita a crer em suas obras se não pudessem crer em suas palavras. Novamente eles tentaram prendê-lo, mas sem sucesso (10.39).

Neste ponto Jesus vai novamente para a Transjordânia (10.40). Este será um lugar conveniente para retornar à narrativa da viagem de Lucas, que está também ocupada com os conflitos de Jesus com os fariseus.

f. *Jesus janta com os fariseus* (Lc 14). Deve ter ocorrido freqüentemente a oferta de hospitalidade a Jesus em alguma casa, apesar de indubitavelmente isto não ser freqüente na casa de um fariseu. Pode-se agradecer a Lucas por registrar esta seqüência de eventos e discussões que ocorreram durante tal refeição (14.1ss.). Intérpretes da lei e fariseus estavam vigiando para ver o que Jesus iria fazer, visto que era sábado. Eles esperavam que ele violasse a lei judaica. Ele sabia o que estava em suas mentes, pois antes de curar um homem hidrópico ele dirigiu a seus espectadores uma questão sobre a legalidade de se curar no dia de sábado. Nenhuma resposta foi dada, o que foi um testemunho silencioso ao seu embaraço.

Lucas registra em seguida uma parábola que foi especialmente formulada para os convidados do jantar (Lc 14.7ss.). Jesus havia notado sua avidez para escolher os principais lugares e lembrou-lhes que os humildes seriam exaltados. Isto levou a uma exortação incitando a hospitalidade para com as pessoas pobres e desafortunadas, o que reflete a atitude social de Jesus. Sua intensa compaixão estava em marcante contraste com as minúcias farisaicas sobre o procedimento no sábado, em detrimento do bem-estar individual.

Um dos fariseus se aventurou a chamar atenção para a bem-aventurança de comer pão no reino (14.15ss.), mas novamente Jesus percebeu um mal-entendido. Ele contou uma outra parábola, uma parábola sobre algumas pessoas que inventaram desculpas quando convidadas para um banquete. As desculpas pareciam bastante legítimas, porém demonstravam uma atitude descortês para com os anfitriões. O objetivo da história é visto na seqüência. No lugar deveriam ser convidados os réprobos sociais, um fato que dá mais ênfase à consciência social de Jesus. Nisto ele diferia fortemente da maioria dos fariseus.

g. *Discurso para as multidões*. Jesus mais uma vez foi seguido por grandes multidões e voltou a discursar sobre o assunto do preço do discipulado (14.25-35). Este não era um assunto novo, pois fora mencionado antes, logo após a confissão em Cesaréia de Filipe (cp. 9.23). Aqui, entretanto, ele é aperfeiçoado. O discipulado envolve um teste de prioridades. Jesus fala da necessidade de odiar as próprias relações familiares, porém a idéia de ódio neste contexto deve ser considerada como relativa. É uma questão de compromisso de todo o coração com a causa de Cristo. Jesus ilustra seu significado dizendo que ninguém estabelece um fundamento sem avaliar o preço de toda a casa, ou vai à guerra contra um inimigo bem organizado e poderoso sem pesar as possibilidades de

levar a campanha ao sucesso. Isso é a simples prudência humana.

O mesmo princípio de prudência deve ser aplicado ao discipulado cristão. Este exige uma renúncia de todo o coração, e aqueles não dispostos a tão grande preço devem ser bem avisados a não começarem. Os discípulos que começam e, então, perdem sua eficiência são como o sal que perdeu seu sabor e, portanto, não presta para nada. Nesta comparação Jesus usou um provérbio judaico.

h. *Mais parábolas para os fariseus.* O Farisaísmo não tinha mensagem aos pecadores e tinha pouca simpatia para com aqueles que se preocupavam com eles. A seus olhos os pecadores e coletores de impostos eram párias da sociedade. Não é de se maravilhar, portanto, que eles olhassem com desprezo qualquer um que, de fato, se sentasse para uma refeição com estes pecadores. Era do conhecimento comum que Jesus compartilhava de sua hospitalidade, e quando os fariseus e escribas viram que Jesus tinha tantos seguidores entre estes párias, eles murmuraram contra ele em seus interrogatórios.

Isto levou de Jesus uma seqüência de três parábolas para ilustrar a atitude de Deus para com aqueles que estavam sendo oficialmente tratados como perdidos, para os quais o Farisaísmo não dava esperanças (cap. 15). Estas parábolas são essencialmente parábolas de restauração. Um pastor restaura sua ovelha perdida ao rebanho, uma mulher restaura uma moeda perdida ao seu tesouro e um pai restaura um filho rebelde ao círculo familiar. Em todas as parábolas o elemento da alegria é enfatizado. Nas duas primeiras há alegria no céu pelos pecadores restaurados; na terceira, a alegria é uma expressão dos sentimentos do pai quando seu filho retorna.

A aplicação da parábola aos fariseus é bastante clara. Eles nem mesmo desejavam a restauração de pecadores, muito menos mostravam qualquer inclinação para regozijar-se com a possibilidade. Não há dúvida de que suas murmurações, que formaram o contexto das parábolas, encontram um eco distinto na atitude do filho mais velho, na terceira parábola, que se opôs à alegria por um irmão que vivera de forma tão completamente irresponsável. Este irmão mais velho era um fariseu típico, mais preocupado com suas próprias realizações leais do que com o estado miserável de seu irmão, e mais ansioso para condenar do que para perdoar.

A vivacidade das parábolas em retratar os sentimentos humanos lança mais luz sobre a percepção humana e simpatia de Jesus. Ele sempre estava mais preocupado em levantar vidas humanas do que com aqueles que se consideravam muito superiores para estenderem um dedo em ajuda aos necessitados.

i. *Ensinos para os discípulos.* A próxima e breve seção (16.1-13) é dirigida aos discípulos (entendido no sentido mais amplo de um grupo de pessoas interessadas), e toma a forma de uma parábola com comentários. Era a história de um servo injusto que gastou as posses de seu senhor e foi informado que, como conseqüência, perderia seu emprego. Ele faz provisão para a emergência dando descontos consideráveis àqueles que deviam dinheiro a seu senhor, com o objetivo de ganhar suas amizades, o que lhe seria vantajoso no futuro. A ação em si parece desonesta, porém o senhor reconheceu a prudência do homem. Presumivelmente, o servo, de fato, mesmo despedido, tinha poderes para diminuir porções de débitos, e o senhor não o condenou nesta questão. A parábola, portanto, ilustra a prudência para fins egoístas, sem interesse por princípios morais.

Jesus recomenda aos discípulos que façam amizades mediante as riquezas injustas. Isto quer dizer que Jesus está perdoando uma abordagem sem princípios? À primeira vista pode parecer que sim, mas deve ser mantido na mente que os detalhes da parábola não deveriam ser exprimidos. O propósito principal é incitar maior sabedoria por parte dos discípulos do que era evidente entre homens inescrupulosos. Por princípios puramente materialistas, as riquezas injustas são o único modo de segurança do homem.

Jesus prossegue para contrastar com as riquezas injustas as verdadeiras riquezas. A fidelidade no uso de uma é o teste para o uso da outra. As riquezas injustas devem ser, portanto, consideradas como nada mais que um meio para se chegar a um fim. Ninguém pode servir a Mamom e a Deus. Esta parte do ensino de Jesus ilumina sua própria atitude para com as coisas materiais. Ele não ignorava sua utilidade, mas exigia sua subordinação a Deus.

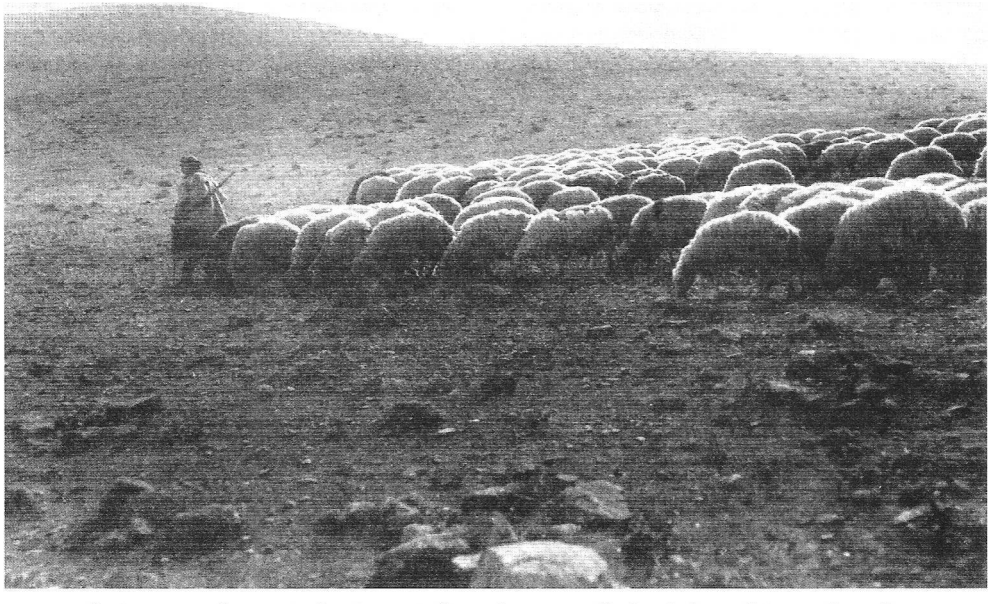
j. *Outro conflito com os fariseus.* A parábola anterior chegou aos ouvidos de alguns fariseus e provocou seu escárnio para com a atitude de Jesus em relação ao dinheiro (16.14ss.). Jesus não somente insistiu que os julgamentos de Deus são baseados no conhecimento do coração, e não da aparência externa, mas também contou uma parábola para mostrar o quanto não se pode confiar

na prioridade das riquezas materiais (16.19ss.). É feito um contraste entre um homem pobre, que era afligido por uma doença, e um homem rico, em cuja porta o homem pobre se sentava e implorava. O homem rico foi para o Hades e o homem pobre para o seio de Abraão, com um abismo permanente entre eles. Segue uma conversa entre o homem rico no Hades e Abraão, a quem ele implora em vão por algum alívio. Abraão diz que mesmo se fosse possível Lázaro retornar à terra para avisar os parentes do homem rico, estes não lhe dariam crédito mais que a Moisés, cujo ensino eles já possuíam, porém não atendiam.

Os fariseus, com seu amor ao dinheiro, veriam o ponto do desafio. O apuro do homem rico não era pelo fato dele ser rico, mas por causa de sua omissão em usar suas riquezas para aliviar as necessidades de outros, enquanto que se entregava à luxúria.

k. *Os apóstolos recebem orientações a respeito de como servir*. Neste momento Jesus recorre ao procedimento comum do emprego de servos (17.5-11). Se o trabalho de um servo é fazer tanto os serviços agrícolas como os domésticos, ele não deve esperar agradecimento se seu senhor o chamar do campo e pedir para servir à mesa. Ele está apenas cumprindo com seu dever. Da mesma forma, ninguém pode dizer que fez mais que o seu dever para com Deus, pois mesmo após ter feito tudo que lhe é ordenado, somente terá feito o que é seu dever. Se seu ensino chegou aos ouvidos dos fariseus, eles devem ter se espantado com tal declaração. A idéia de recompensa aparecia com grandeza em seu sistema e acreditavam que o mérito poderia ser armazenado no céu. O ensino de Jesus foi diametralmente oposto ao deles.

l. *A cura dos leprosos*. Lucas novamente chama a atenção para o fato de que Jesus estava se aproximando de Jerusalém e, então, apresenta um evento que ocorreu nos arredores de Samaria (17.11ss.). Dez leprosos, que imploravam por misericórdia, encontraram com Jesus, que lhes ordenou a se apresentarem aos sacerdotes; e à medida que seguiam foram curados. Eles devem ter agido com fé de que a cura seria dada. Esta não foi a principal característica do incidente, pois quando descobriram que haviam sido curados, somente um retornou para agradecer a Jesus, e este era samaritano. Jesus aponta particularmente para o fato de que somente um "estrangeiro" retornou (17.18).



Pastores e ovelhas proeminentemente figurados nas parábolas de Jesus. Estas ovelhas são pastoreadas nos arredores de Belém. © *M.P.S.*

Todo o incidente mostra não somente a compaixão de Jesus, mas também o alcance universal de sua missão. A história provavelmente pretendia ilustrar a ingratidão, característica da nação judaica, em resposta aos atos misericordiosos de Deus.

m. *Declarações sobre o reino e o futuro.* Uma pergunta feita pelos fariseus acerca do reino tirou de Jesus uma declaração de que o reino estava no meio ou dentro deles (17.20ss.). Isto contrataria qualquer conceito materialista do reino, como era correntemente mantido entre os judeus (*veja* o capítulo sobre "O Ensino de Jesus").

Lucas, então, registra um ensino de Jesus, dirigido aos discípulos (17.22ss.), a respeito dos dias do Filho do Homem. Haveria falsas declarações de que estes dias estariam próximos, e disto deveriam acautelar-se. Dar-lhes indicação sobre o tempo determinado daqueles dias seria tão impossível quanto seguir um raio cruzando o céu. Antes que eles venham, entretanto, o Filho do homem deve primeiro ser rejeitado. A consciência da proximidade desse evento deve ter sido forte na mente de Jesus. Além disso, alguns eventos do AT, dos tempos de Noé e Ló, servem como um padrão dos tempos que antecedem a vinda do Messias. Em ambos os casos as massas de pessoas estavam totalmente despreparadas para o julgamento divino que veio sobre eles. Em vista disto, Jesus avisa sobre a nítida divisão que a vinda do Filho do homem criará entre os homens.

n. *Duas parábolas sobre a oração.* Lucas inclui duas parábolas, presumivelmente endereçadas aos discípulos, que possuem certas características em comum e que lidam com aspectos diferentes da oração (18.1-18). A primeira, a parábola do juiz iníquo, recomenda a constância na oração; e a segunda, a parábola do fariseu e do publicano, recomenda a humildade. A primeira fornece um exemplo de injustiça, a segunda, de autojustificação. Na primeira parábola o juiz é retratado sob a pior perspectiva, como um homem que não tinha qualquer pensamento sobre Deus e nenhum respeito pelos homens. Logo se cria a impressão de que é impossível a justiça vir de tal homem, e esta impressão se aprofunda mediante a descrição da requerente como sendo uma pobre viúva que não tinha ninguém para defendê-la contra um adversário. O juiz cedeu, não por se importar com a justiça, mas por causa dos pedidos contínuos da viúva. Ter recusado lhe causaria maior embaraço que conceder. O foco da parábola está no poder da petição constante, não no caráter do juiz.

Quando Jesus aplica a parábola ele argumenta do menor para o maior. O que um homem perversamente injusto fará não é nada comparado ao que se pode esperar de um Deus justo. Jesus segue para uma exortação a seus ouvintes sobre se tal constância de fé, exemplificada pela viúva persistente, poderá ser encontrada quando ele retornar.

A outra parábola apresenta com forte contraste a atitude de um fariseu autojustificado e a atitude de um homem que os fariseus desprezavam — um publicano. Ambos são apresentados orando no Templo, porém o fariseu está mais ciente de si e de sua própria superioridade e relação aos outros do que está de Deus. Conseqüentemente, sua oração é considerada ineficaz. O publicano, subujado por um profundo senso de sua própria necessidade, não pode fazer mais do que clamar a Deus por misericórdia. O egoísmo do fariseu pode ter sido intensificado para enfatizar o contraste entre estes dois homens, entretanto, há evidência o suficiente para provar que a autojustificação era uma característica aceita pelo partido farisaico. Nenhum fariseu admitiria prontamente que suas realizações eram inúteis em sua aproximação de Deus, pois toda sua vida religiosa se concentrava ao redor do que ele mesmo poderia fazer na busca da piedade. O quão desagradável tal atitude deve ter sido para Jesus é sugerido por sua ardorosa recomendação da qualidade oposta, a humildade.

Neste ponto Lucas retorna ao material que é compartilhado pelos outros evangelhos sinóticos, e estas duas parábolas podem ser consideradas como encerrando sua narrativa especial da viagem. Antes de iniciar a viagem final a Jerusalém, será necessário incluir o relato sobre a ressurreição de Lázaro em Betânia e levar em conta as conseqüências (Jo 11).

o. *A ressurreição de Lázaro.* Este é inquestionavelmente o mais surpreendente de todos os milagres realizados por Jesus. É o ápice do Livro dos Sinais de João e expõe a humanidade assim como a deidade de Jesus (11.1ss.). Os simples detalhes podem ser relatados em poucas palavras. Lázaro morre em Betânia. Jesus está na Transjordânia, porém apesar de saber da enfermidade de Lázaro, adia sua visita a Betânia até que seja tarde demais para encontrá-lo vivo. Suas irmãs, Maria e Marta, que foram apresentadas antes pelo relato de Lucas, estão convencidas de que se Jesus tivesse chegado cedo o suficiente ele poderia ter evitado a morte de seu irmão. Porém elas não demonstram fé o suficiente para crer que ele poderia ressuscitar Lázaro dos mortos. Jesus ficou profundamente

comovido com a cena e chorou, entretanto, ele uniu a sua emoção humana o poder tremendo da autoridade divina quando ordenou a Lázaro para sair da tumba.

O que distingue esta história de uma narrativa de poder miraculoso são as profundas reações pessoais que são fielmente registradas. Há: o medo dos discípulos de irem para a Judéia, seguido por sua resolução precipitada de morrer com Jesus; as reações diferentes de Marta e Maria, a primeira mais sincera que a última; o comentário dos judeus quando viram Jesus chorando; e a reação dos fariseus e dos principais sacerdotes ao renovarem seus planos de matar Jesus.

Quando João registra este estupendo milagre, ele o faz com um objetivo espiritual. É parte de seu testemunho levar as pessoas a crerem que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus. Se este fato é verdadeiro, então Jesus imediatamente é visto como tendo um poder exclusivo. Por mais que se possa explicar alguns dos outros milagres, isto é impossível neste caso. É um prenúncio do evento muito maior da ressurreição de Cristo.

No decorrer do incidente Jesus tirou vantagem da oportunidade para comunicar ensinos, de modo que a importância do milagre pudesse ser compreendida. Ele disse aos discípulos que a doença de Lázaro era para a glória de Deus (11.4). Quando ele lhes fez saber que Lázaro estava morto, ele explicou que a demora de sua ida a Betânia era para ajudá-los a crer (11.15). Quando Marta discutiu sobre a ressurreição com Jesus, ele declarou "Eu sou a ressurreição e a vida" (11.25), ligando toda a questão de vida e morte a sua pessoa. Isto levou a uma definida afirmação de fé por parte dela, expressa nos mesmos termos em que João declara o propósito de todo o seu evangelho (11.27). Pouco antes do milagre, Marta foi certificada de que veria a glória de Deus se cresse.

João dá atenção especial à reação dos fariseus. Eles estavam preocupados acerca do provável impacto dos sinais sobre as pessoas comuns, particularmente se levasse a alguma reação das forças de ocupação romanas. Foi Caifás, o saduceu, que pronunciou a opinião oficial da hierarquia (11.49). João declara que ele era o sumo sacerdote durante aquele ano fatídico, ao comentar a declaração de Caifás de que era mais adequado que uma pessoa morresse pela nação do que toda ela perecer. A declaração era mais profética do que Caifás percebia, como indica João. Além disso, sua aplicação era mais universal do que ele pensava, pois Jesus estava para morrer a fim de reunir muitas pessoas na família de Deus.

Por causa da decisão do Sinédrio de buscar sua morte, Jesus se retirou por um tempo para Efraim (11.54) e permaneceu por lá até a aproximação da estação de Páscoa, onde as narrativas dos sinóticos e de João se unem.

2. *A viagem para Jerusalém.* Jesus está agora na região da Peréia, de onde ele seguiu para Jerusalém passando por Jericó e Betânia. Vários acontecimentos e discursos ocorreram antes que chegasse a Jericó.

a. *Conclusão do ministério na Peréia.* Os fariseus continuavam a perseguir Jesus, tentando apanhá-lo com questões difíceis. Isto deve ter ocorrido freqüentemente durante este período, pois tanto Mateus (19.1-12) quanto Marcos (10.1-12) registram uma pergunta particular feita a Jesus a respeito do divórcio. O assunto já havia sido mencionado no Sermão do Monte. Aqui foi feita uma pergunta baseada no ensino da lei. Jesus mostra que Moisés permitiu o divórcio somente por causa da dureza do coração das pessoas, apesar de o mandato da criação pressupor uma união permanente entre marido e mulher. Ao recorrer aos princípios básicos da lei Jesus silenciou seus críticos. Toda a questão do divórcio era um assunto comumente debatido dentro do próprio partido farisaico (*Veja* o capítulo sobre "Pano de Fundo da Vida de Jesus"). A escola de Hilel assumia uma atitude muito mais liberal para com isso do que a outra de Samai. É claro que a abordagem de Jesus está mais próxima da última que da primeira. Alguns dos discípulos protestaram quanto à severidade do ensino de Jesus, porém ele lembrou-lhes que nem todos poderiam receber tal ensino.

Segue-se um interlúdio encantador que mostra Jesus em outro papel (Mt 19.13ss.; Mc 10.13ss.; Lc 18.15ss.). Criancinhas foram levadas até ele para que as abençoasse, porém os discípulos repreenderam aqueles que as trouxeram. Jesus, no entanto, repreendeu os discípulos dizendo-os que as crianças não deveriam ser impedidas de vir a ele, e as usou como um exemplo de verdadeiro discipulado. O reino de Deus, disse ele, deve ser recebido como uma criancinha, um princípio que não foi prontamente apreciado no mundo do 1º séc. A humildade não era uma virtude admirada nem por judeus nem por gregos, sendo que estes últimos, de fato, a desprezavam.

Um jovem governante rico vem agora a Jesus perguntar-lhe sobre a vida eterna (Mt 19.16ss.; Mc 10.17ss.; Lc 18.18ss.). O inquiridor é um homem piedoso, pois declara guardar os manda-

mentos desde sua mocidade. Não há necessidade de questionar sua sinceridade, pois Jesus não o desafia neste aspecto. Jesus reconheceu que as riquezas eram sua pedra de tropeço, o que levou à sugestão de que ele deveria vender suas posses e dá-las aos pobres. O jovem se recusou e foi embora entristecido.

Visto que as riquezas poderiam ser tamanho obstáculo, Jesus faz alguns comentários gerais sobre o perigo das riquezas e conta uma parábola que tinha relação com este assunto. Ele reconhece que os homens ricos encontrarão mais dificuldade para entrar no reino do que os pobres, porém deixou claro que não lhes era impossível fazê-lo com a ajuda de Deus. Uma das exigências do reino era colocar os interesses de Cristo acima de qualquer coisa, mesmo acima das relações familiares mais íntimas.

A parábola dos trabalhadores na vinha, que é relatada somente em Mateus (20.1ss.), pretende ilustrar a justiça de Deus. Aqueles que trabalharam apenas uma pequena parte do dia receberam o mesmo pagamento daqueles que trabalharam o dia inteiro. Quando estes últimos reclamaram, foram lembrados de que os termos de seus contratos foram cumpridos. Não era que eles tivessem recebido menos, mas que os outros haviam recebido proporcionalmente mais. A parábola não é um padrão para relações trabalhistas, mas uma ilustração do direito do dono da vinha de fazer o que quiser. Assim, Jesus ensinou sobre a soberania de Deus.

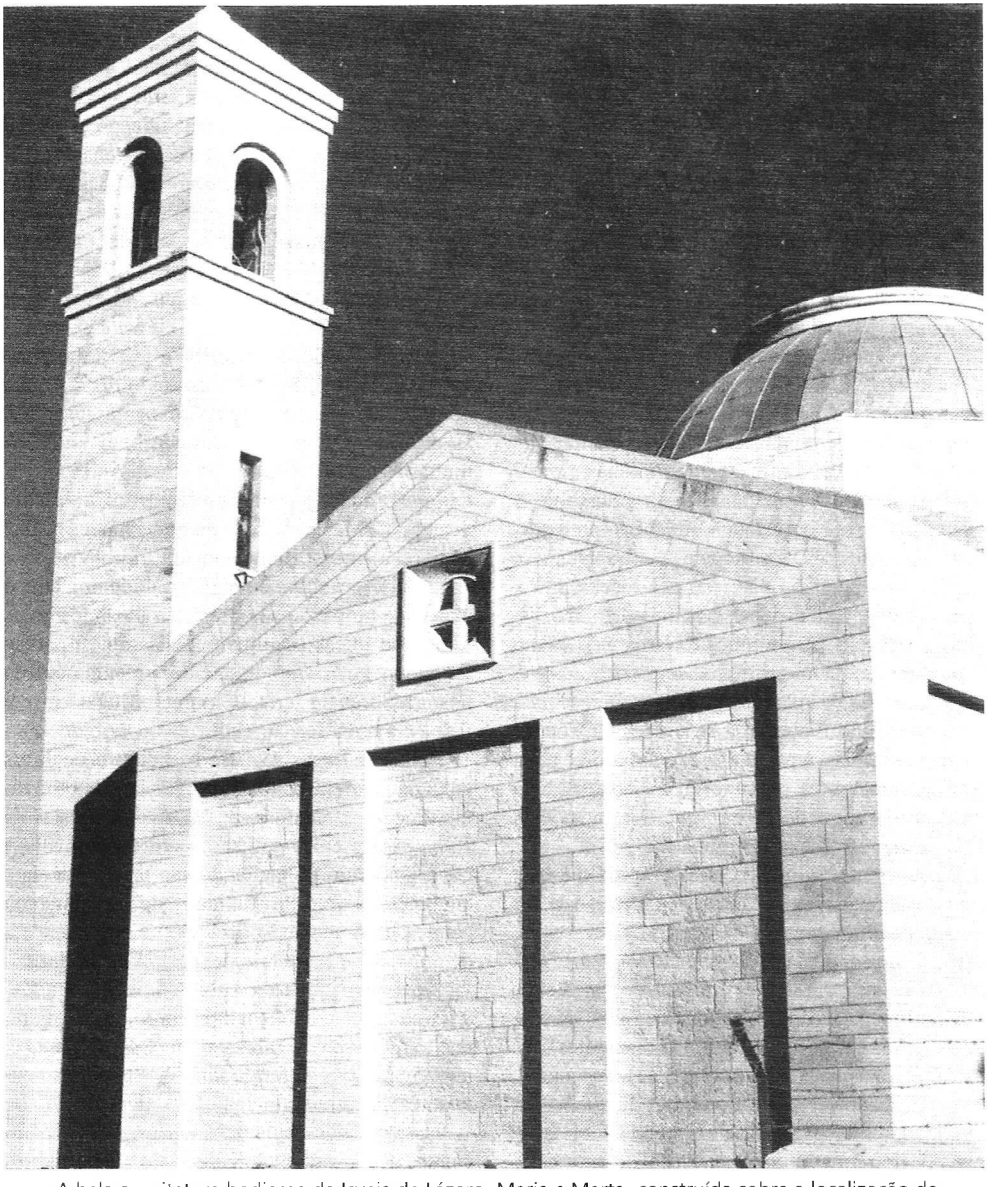
Neste ponto, à medida que se aproximavam de Jerusalém, Jesus se dirige aos Doze. Ele os lembra pela terceira vez de que iria a Jerusalém para ser morto, para ser crucificado (Mt 20.17ss.; Mc 10.32ss.; Lc 18.31ss.). A breve menção de sua morte realça a severa solidão de Jesus em sua missão, pois Lucas comenta que os discípulos não entenderam o que ele disse (Lc 18.34). Sua mente deve ter ficado perturbada ao saber de que havia rivalidade entre os discípulos sobre quem seria o maior no reino vindouro, e especialmente pelo pedido de Tiago e João de um tratamento preferencial. Quando Jesus desafiou os dois a respeito de sua capacidade para beber de seu cálice, somente ele sabia das experiências amargas que estavam envolvidas. Os outros dez foram igualmente maus, pois não puderam conter sua ira pela audácia dos dois. Apesar do que Jesus já havia dito a respeito da humildade, eles não haviam aprendido a lição de que o maior no reino é aquele que serve mais. Mateus atribui a ambição de Tiago e João à mãe destes, que faz o pedido, porém, Marcos mostra que a responsabilidade repousava igualmente sobre eles (cp. Mt 20.20; Mc 10.35ss.).

O aspecto mais importante deste incidente é a declaração do propósito de Jesus em termos de serviço — dar sua vida em resgate de muitos (Mt 20.28; Mc 10.45). Durante este período ele deve ter pensado com freqüência no significado essencial de sua missão. Entre aqueles cujos pensamentos estavam tão dominados pela ambição de governar sobre outros, seu próprio princípio de serviço sacrificial se erguia em forte contraste.

b. *Em Jericó*. Não sem algum propósito que todos os sinóticos relatam a cura de um cego neste período do ministério (Mt 20.29ss.; Mc 10.46ss.; Lc 18.35ss.). O resultado disto trouxe não somente luz a olhos cegos, mas regozijo às multidões. Era um contraste bem vindo às ninharias dos discípulos. Há algumas diferenças nas narrativas que não podem ser totalmente discutidas. Mateus se refere a dois homens cegos, Marcos e Lucas a um; enquanto que Mateus e Lucas diferem sobre o local do incidente. Parece claro que houve dois homens curados, dos quais Marcos e Lucas escolhem apenas um, e parece igualmente evidente de que o incidente ocorreu nos arredores de Jericó, em algum lugar entre a velha e a nova Jericó.

Somente Lucas registra o encontro de Jesus com Zaqueu em Jericó (Lc 19.1-10). Isto novamente coloca em forte destaque o propósito de Jesus — buscar e salvar o perdido (19.10). A consciência do Salvador de sua tarefa imediata encontra, assim, oportunidade de desafiar uma classe de homens desprezados, i.e., os coletores de impostos. Os efeitos sociais do Evangelho são vistos vividamente na restituição imediata que Zaqueu fez àqueles a quem havia prejudicado. Parte das tremendas realizações da missão de Jesus é, portanto, visível de forma simbólica imediatamente antes da entrada final em Jerusalém.

Uma parábola registrada no Evangelho de Lucas se encaixa especialmente como um prelúdio à entrada em Jerusalém (19.11ss.). Foi contada para corrigir a impressão errada de que o estabelecimento do reino era iminente. Um nobre prestes a partir e tomar posse de um reino confia dinheiro a seus servos e lhes ordena que negociem com ele. Enquanto está longe, os cidadãos o rejeitam como rei, e quando ele retorna exige que cada servo preste conta de sua negociação. A responsabilidade é distribuída de acordo com os resultados obtidos. A parábola termina com um ensino de que os inimigos do rei serão destruídos. Jesus deve ter pensado, à medida que se aproximava de Jerusalém, que seu povo o rejeitaria como rei, e ele sabia que isto seria



A bela arquitetura hodierna da Igreja de Lázaro, Maria e Marta, construída sobre a localização de sua casa em Betânia. © *Lev*

um choque para os discípulos. O reconhecimento do serviço fiel durante este período de rejeição era essencial para eles entenderem este tempo, apesar de não terem apreciado completamente sua importância na ocasião. A destruição dos inimigos (se Jerusalém estava em mente) ocorreu cerca de quarenta anos depois sob o cerco romano.

c. *Jesus em Betânia.* Isto ocorreu seis dias antes da Páscoa. A mente de Jesus está mais do que nunca em sua paixão que se aproxima, e ele busca um retiro em Betânia com Maria, Marta e Lázaro. Enquanto estava sentado para a ceia, Jesus é ungido por Maria com um precioso bálsamo (Jo 12.1ss.). A ação foi vista de forma diferente por pessoas diferentes. A atitude de Jesus é fortemente contrastada com a de Judas, para quem era um desperdício total. Para Jesus era um ato que demonstrou certo entendimento de sua missão espiritual e suas implicações. Maria

havia aproveitado o que Jesus sabia ser sua última oportunidade de mostrar sua identificação com ele. Na mente de Jesus ela o havia preparado para seu enterro, e nenhum preço era grande o suficiente para isto. O senso de inevitabilidade dos eventos vindouros não pode ser removido do relato. Tanto Mateus quanto Marcos preservam a promessa de Jesus de que o ato da mulher seria lembrado onde quer que o Evangelho fosse pregado.

Como se para preparar ainda mais para a condenação que aguardava Jesus em Jerusalém, João menciona que os judeus, em adição à decisão anterior de matar Jesus, deliberaram matar Lázaro também (Jo 12.10). Nada pode trazer mais vividamente a terrível cegueira espiritual dos líderes nacionais judeus.

3. *O ministério em Jerusalém.* Todos os eventos precedentes prepararam os eventos finais em Jerusalém. A hora do Messias chegou. Ele veio somente para ser rejeitado pelos líderes de seu povo. Portanto, o ponto de entrada é o princípio do fim. Porém seu significado real veio aos discípulos somente mais tarde, quando foram capazes de ver os eventos finais como um todo.

a. *A entrada em Jerusalém e a purificação do Templo.* O fato de que todos os quatro evangelhos relatam a entrada triunfal de Jesus em Jerusalém mostra a importância que lhe deve ser atribuída (Mt 21.1-9; Mc 11.1-10; Lc 19.28-38; Jo 12.12ss.). Em vista dos pressentimentos que Jesus revelava de tempos em tempos, o modo de sua entrada é inesperado. Pela aclamação da multidão não parecia evidente que Jesus estava entrando na cidade para ser crucificado dentro de alguns dias. Todos os evangelhos preparam o leitor para considerar mais plenamente sobre a atitude de Jesus do que sobre a atitude da multidão. Mateus e João mencionam o cumprimento de uma profecia para explicar o estranho paradoxo (Mt 21.5; Jo 12.15). Deste modo, ambos chamam a atenção para um elemento importante na consciência de Jesus nesta hora — o testemunho das Escrituras. A natureza real da entrada é enfatizada em todos os relatos e evidentemente pretende fornecer um cenário contra o qual os tristes eventos da paixão pudessem ser descritos. Como na parábola precedente (Lc 19.11-27), Jesus veio para assumir seu reino, porém não do modo dos reis terrestres. A impressão de triunfo criada pela entrada é introduzida somente para ser rapidamente dissipada.

À medida que Jesus se aproximava, ele chorou sobre a cidade e predisse sua destruição (19.41).

De acordo com Mateus, a primeira atitude de Jesus em Jerusalém foi purificar o Templo (21.10ss.), porém a narrativa mais detalhada de Marcos requer antes a maldição à figueira (Mc 11.12ss.). Os dois eventos não estão sem relação em seu significado, ambos têm um significado simbólico para a nação judaica.

A figueira foi comovente por causa de suas folhas, que naquele ano surgiram antes que o normal para a época do ano. Ela chamou a atenção de Jesus, que supôs que os primeiros figos, que normalmente aparecem antes das folhas, estiveram na árvore. Ao não encontrar nenhum, Jesus amaldiçoou a árvore. De acordo com Marcos, não foi até o dia seguinte que os discípulos perceberam que a árvore havia subitamente murchado. Eles chamaram a atenção de Jesus para este fato, revelando assim que para eles aquilo não passava de uma maravilha, apesar de que ele, sem dúvida, queria que fosse simbólico de Israel. A nação tinha toda a aparência externa de religiosidade florescente, porém não produzira os frutos da justiça. A destruição da árvore foi uma ilustração do julgamento de Deus sobre Israel. Jesus sabia, mas os discípulos não, que aquele julgamento não estava tão distante, no que dizia respeito a Jerusalém.

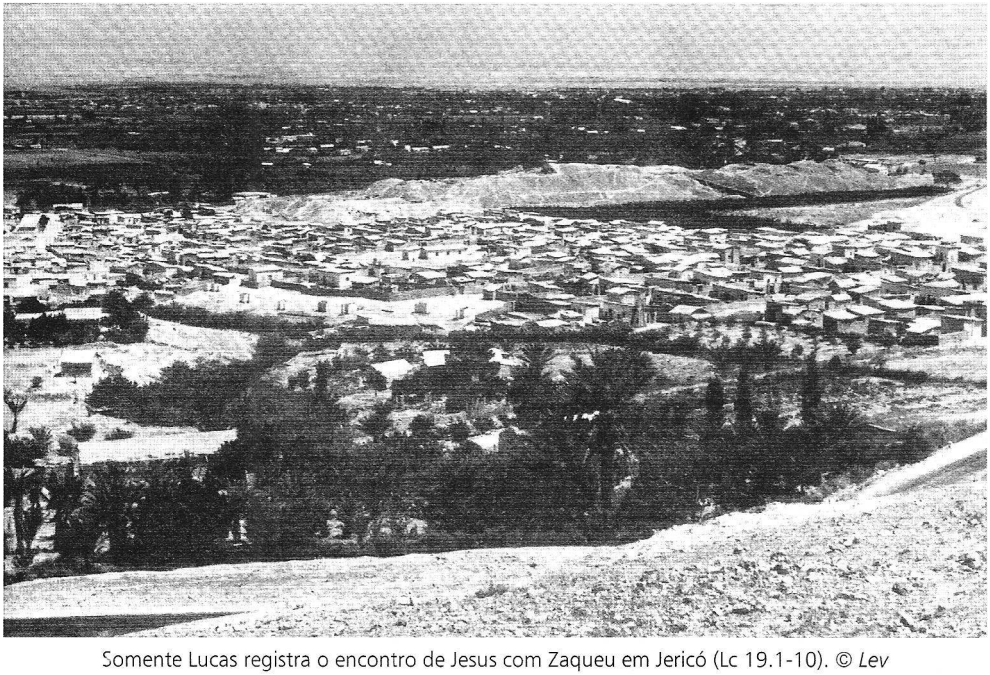
A ação drástica de Jesus de expulsar os cambistas do Templo também é simbólica. Era costume destas pessoas trocarem outros tipos de dinheiro para a moeda do Templo, a única com a qual o imposto do Templo poderia ser pago. Isto possibilitava aos inescrupulosos cobrarem mais do que era devido, e o mesmo aplicado aos vendedores de pombos. Não é de se maravilhar que a ira de Jesus se acendeu contra eles. Seu ato de justa indignação era representativo da repulsa da bondade perfeita em vista de toda injustiça, especialmente em nome de Deus e em seu lugar central de adoração. Todos os evangelhos sinóticos registram a citação das Escrituras feita por Jesus como justificativa de sua ação. O que era para ser uma casa de oração havia se tornado num covil de salteadores. Era um símbolo do que havia ocorrido com Israel como um todo. O julgamento lhes sobreviria tão certamente quanto tinha vindo sobre o Templo. Os evangelistas registram várias reações ao que Jesus havia feito. Crianças clamaram no Templo, "Hosana ao Filho de Davi"; a multidão ficou espantada; ao mesmo tempo os principais sacerdotes e escribas intensificaram sua determinação de matar a Jesus. Este corte transversal de reações também era representativo da nação como um todo.

b. *Dias de controvérsias*. Durante os dias finais em Jerusalém uma das características marcantes é o número de conflitos que Jesus teve com os líderes religiosos e outros. Os sacerdotes, escribas e anciãos discutiram com ele a questão da autoridade, mas ele contragolpeou com um desafio sobre a questão da autoridade de João Batista (Mt 21.23ss.; Mc 11.27; Lc 20.1ss.). Isto levou ao relato da parábola dos lavradores maus (Mt 21.33ss.; Mc 12.1ss.; Lc 20.9ss.), que novamente se focaliza no julgamento divino sobre aqueles que usam de forma errada seu ofício na vinha de Israel, particularmente na matança do herdeiro. Contudo, Jesus certifica seus ouvintes de que a Pedra que os construtores rejeitaram (i.e., ele próprio) se tornaria a pedra angular da edificação de Deus.

A controvérsia seguinte diz respeito ao dinheiro de tributo a César (Mt 22.15ss.; Mc 12.13ss.; Lc 20.20ss.). Neste caso os fariseus se juntaram aos herodianos, aos quais geralmente evitavam por não gostarem de sua posição, para tentarem apanhar a Jesus numa armadilha. Usando uma simples moeda com a imagem de César ele apelou para o testemunho da moeda corrente de que os judeus eram um povo subserviente, o que era intensamente desgostoso aos fariseus, porém verdadeiro. Todos os sinóticos notam que os adversários se maravilharam com a resposta de Jesus. Foram eles verdadeiramente desafiados a dar a Deus o que lhe pertencia?

Em seguida, os saduceus fizeram uma pergunta a respeito da ressurreição, porém não se saíram melhor (Mt 22.23ss.; Mc 12.18ss.; Lc 20.27ss.). Jesus demonstrou-lhes que seu problema a respeito do casamento no céu apresentava um mau entendimento da natureza espiritual da ressurreição. Mateus registra o espanto da multidão; e Lucas a admiração de alguns escribas. A sabedoria magistral de Jesus fez com que as perguntas daqueles que queriam prendê-lo parecerem tolas, porém os vários partidos hostis retornaram para mais revelação da parte dele. Um intérprete da lei, fariseu, colocou à prova o problema do maior dos mandamentos (Mt 22.34ss.). Esta era uma questão comum, que Jesus ilustrara anteriormente pela parábola do bom samaritano.

Agora o próprio Jesus faz uma pergunta aos fariseus a respeito da linhagem do Messias e da interpretação do Salmo 110.1. Ele os confundiu em uma questão exegética sobre a qual eles especialmente se orgulhavam (Mt 22.41ss.). Se o Messias era Filho de Davi como Davi poderia chamá-lo de Senhor? Apesar de todos os sinóticos registrarem a pergunta, somente Mateus comenta que ninguém fora capaz de responder-lhe. Isto não é surpreendente, pois os ouvintes não tinham con-



Somente Lucas registra o encontro de Jesus com Zaqueu em Jericó (Lc 19.1-10). © *Lev*

ceito algum sbore as duas naturezas do Messias, i.e., humana e divina.

Todas as preocupações com minúcias dos líderes judeus levaram Jesus a denunciar em termos fortes os abusos dos escribas e fariseus (Mt 23). Ele não condena sua lealdade à lei, mas seu abuso de sua posição como mestres. Alguns têm pensado que suas críticas a estes líderes religiosas eram imerecidas. Entretanto, deve-se dizer que apesar de haver indubitavelmente muita coisa boa no Judaísmo, os fardos impostos ao povo comum se tornaram intoleráveis, e muito da suposta piedade estava deturpado pela inconsistência e hipocrisia.

A linguagem de denúncia conforme registrada em Mateus 23 é fortemente expressa. Jesus primeiramente indica o amor pela ostentação entre os fariseus. Suas boas obras são feitas em público para serem vistas pelos homens. Eles adoram lugares de honra. Deliciam-se em receber títulos de respeito dos homens. Este tipo de atitude é estranha à de Jesus, que sustenta novamente que aqueles que se humilharem serão exaltados e aqueles que se exaltarem serão humilhados. Havia a necessidade de uma inversão dos valores farisaicos. Várias vezes, no decorrer de sua denúncia, Jesus os chama de hipócritas, que é uma palavra que tem a força de uma performance teatral. Eles não eram o que aparentavam. Mesmo sua grande atividade de proselitismo não fazia mais do que acrescentar outros que não eram melhores que eles. Além disso, são descritos como guias cegos, incapazes de discernimento. Suas regras mesquinhas sobre os juramentos ilustram este ponto. Eles não diferenciavam entre questões importantes ou não: eles coavam os mosquitos e engoliam os camelos (Mt 23.24).

Outros aspectos que entram nas pesadas críticas de Jesus são suas pesadas exigências rituais e sua oposição aos verdadeiros mensageiros de Deus. Em relação à primeira, é citado um exemplo a partir de sua interpretação da limpeza ritual. A parte externa do cálice deve ser limpa a qualquer custo, porém o interior era negligenciado, disse Jesus, pelo que quis dizer que a adesão exterior aos regulamentos da purificação era inútil a menos que fosse acompanhada pela renovação espiritual. Outra ilustração que Jesus apresentou era a sua prática de caiar os sepulcros, de modo que os homens os vissem e evitassem se contaminar andando por sobre eles. Ele comparou os sepulcros a seus corações, e a caiação a sua demonstração exterior de piedade. Posteriormente, ele os criticou por honrarem aos profetas exteriormente e, todavia, no interior terem a mesma percepção espiritual de seus pais, os quais mataram os profetas. Por todo o comentário de Jesus sobre os escribas e fariseus corre o mesmo tema — eles professavam uma coisa e faziam outra.

Não se deve supor que cada fariseu fosse culpado de todos os abusos que Jesus menciona, nem mesmo se pode supor que estes abusos eram geralmente típicos. Jesus viu os resultados lógicos das tendências que um sistema legalista produzi, e expondo estes resultados ele pretendia alertar os homens contra eles.

É adequado que, após esta denúncia dos escribas e fariseus, Jesus mais uma vez lamentasse sobre Jerusalém. Além disso, um acontecimento que ele testemunhou no tesouro público do Templo serviu como contraste para ilustrar seu próprio conceito da verdadeira piedade. Não foram os vários homens ricos, que ofertavam grandes quantias, mas uma pobre viúva que deu uma humilde oferta que foi elogiada (Mc 12.41ss.).

Havia, entretanto, alguns inquiridores sinceros que vinham a ele, pois João registra a busca de alguns gregos por ele (Jo 12.20ss.), o que levou Jesus a lhes falar sobre sua hora da glorificação. Mais uma vez é chamada atenção para os principais pensamentos na mente de Jesus às vésperas de sua paixão. Ele pensa nele mesmo como um grão de trigo que deve morrer para se reproduzir, e ora para que o nome de Deus possa ser glorificado por meio dele. Para destacar o caráter crítico desta ocasião, a voz do Pai é ouvida do céu, dizendo que ele o havia glorificado e o glorificaria novamente, porém a multidão não compreendeu. De fato, João menciona que aqueles que tinham visto muitos sinais não acreditaram nele (Jo 12.37). Ao mesmo tempo Jesus afirma que sua incredulidade não era meramente nele, mas no Pai.

c. *Palavras sobre o futuro*. À medida que sua hora se aproximava, Jesus instrui seus discípulos sobre os acontecimentos futuros. Todos os sinóticos registram partes deste ensino escatológico (Mt 24; 25; Mc 13; Lc 21.5-38). O discurso foi ocasionado pela admiração dos discípulos em relação a construção do Templo, fazendo com que Jesus profetizasse sua destruição. Quando isto produziu curiosidade entre eles, Jesus revelou alguns dos eventos futuros — falsos Cristos, guerras entre as nações e calamidades naturais. Então ele profetizou sobre os perseguições que estavam reservadas para os discípulos, desolações na Judéia, a aparição de falsos mestres, sinais no céu e a vinda do Filho do homem. Ninguém saberia a data de sua vinda, porém uma descrição



Vista aérea da área do Templo em Jerusalém. © *M.P.S.*

dela é incluída, expressa em termos apocalípticos. De maior importância que os detalhes da vinda é presente atitude dos discípulos. A exortação para vigiar e orar é essencialmente prática. Um definido desafio moral é providenciado pelo pensamento de que a vida deve ser vivida à luz desta vinda. No ensino de Jesus a escatologia nunca é afastada das implicações éticas.

Mais se dirá a respeito dos aspectos futuros do reino quando o ensino de Jesus for considerado separadamente, porém é válido notar aqui que ele não hesitou em usar a linguagem apocalíptica para expressar seu significado. Isto não requer que pensemos que ele tinha muito em comum com os apocalipcistas. A abordagem destes era basicamente pessimista. Eles eram visionários cujas esperanças se baseavam em fundamentos inseguros. Entretanto, eles testificam das aspirações mais sinceras que o Evangelho cristão pode preencher de um modo infinitamente melhor do que eles poderiam conceber. O ensino escatológico de Jesus se centraliza no triunfo vindouro do Filho do homem.

No relato de Mateus do discurso incluem-se três parábolas — das dez virgens, dos talentos e das ovelhas e bodes — todas contêm implicações práticas. As virgens prudentes que pegaram óleo para suas lâmpadas enquanto esperavam pela vinda do noivo são elogiadas por sua prontidão, porém o resultado lamentável para aquelas que não o pegaram e que não estavam prontas para o noivo, pretende ser uma advertência solene. Na parábola dos talentos, os homens que usaram seus recursos para ganhar outros talentos para seu mestre são elogiados por sua fidelidade, quer seus ganhos tenham sido grandes ou pequenos. Foi o homem que não fez nada e que era, portanto, infiel, que foi condenado. Na terceira parábola o centro da atenção é a necessidade dos outros. As ovelhas eram aqueles que se importavam com os outros, os bodes os que não. Os primeiros são elogiados, porém os últimos condenados. Todas as três parábolas expressam as nítidas distinções que surgem em relação ao reino.

G. A paixão e a ressurreição de Jesus.

1. *Da conspiração à prisão.* A quantidade de espaço dedicado pelos quatro evangelistas ao relato da paixão de Jesus é um forte testemunho de sua suprema importância. O esboço anterior dos eventos e ensinos adquire sua importância somente à luz do ápice. Se Jesus era um enigma para os líderes religiosos e para o povo comum de seus dias, era porque ele viera cumprir uma missão única, a qual encontrou sua concretização em um ato de crucificação. O senso de condenação vindoura é evidente nos estágios progressivos da história.

Por várias vezes antes foram mencionadas as intenções dos líderes de matar Jesus, porém um plano definitivo é decidido com a cooperação desleal de Judas (Mt 26.1ss.; Mc 14.1ss.; Lc 22.1ss.). Esta traição de dentro dos Doze já estava arranjada antes do último encontro de Jesus com eles.

Mesmo os detalhes dos eventos finais têm um ar do destino sobre eles (Mt 26.17ss.; Mc 14.12ss.; Lc 22.7ss.). Alguém que possuía um cenáculo o oferece a Jesus para a realização da festa. Foi estabelecido que um homem com um cântaro guiaria os discípulos a este, onde a refeição seria preparada.

Antes de se sentar para a refeição, Jesus lavou os pés de seus discípulos como exemplo de humildade (Jo 13.1ss.). A objeção de Pedro de que o Senhor não realizaria tão humilde tarefa para com ele foi rejeitada. À medida que Jesus fazia este serviço, sua mente se concentrava na tragédia do traidor, pois quase que imediatamente ao retornar para o seu lugar citou as Escrituras que faziam referência à traição vindoura (13.18). Com uma profunda perturbação de espírito ele anunciou que o traidor estava na sala com eles. Jesus demonstra seus sentimentos ao oferecer a Judas a porção de honra. Finalmente Judas se retirou, porém não é certo em que estágio dos eventos isto ocorreu, exceto de que ocorreu antes do discurso de despedida.

A instituição da Ceia do Senhor é descrita em todos os evangelhos sinóticos, porém, não em João. Seu propósito era fornecer uma festa memorial para chamar atenção para a importante missão de Jesus, i. e., derramar seu sangue para a remissão de pecados. Deste modo, ele estava assegurando que a memória de sua obra não cessaria, porém mais do que isto, estava providenciando uma interpretação que se tornaria central para a igreja cristã. O pão simbolizava seu corpo partido, e o vinho seu sangue derramado, mas ninguém além dele sabia da importância da festa naquela noite. Solitário era o seu caminho para o Calvário, apesar do fato de que Pedro ter oferecido dar sua vida por ele (13.37). Pedro foi lembrado de que negaria a Jesus três vezes antes que o galo cantasse na manhã seguinte (Mt 26.30ss.; Mc 14.26ss.; Lc 22.34; Jo 13.36ss.).

Não é possível em um esboço desta natureza detalhar o conteúdo do discurso de despedida. Uma parte (Jo 14) aconteceu no cenáculo, mas as partes seguintes (caps. 15,16) formam uma unidade essencial com esta. O aspecto mais característico é a atmosfera de segurança serena que as palavras de Jesus transmitem. Não há senso de agonia de sua parte. Ao invés disso, ele fala de sua alegria e paz, das quais os discípulos participarão mais tarde. Há uma confiança no plano perfeito do Pai que torna a ansiedade imprópria. Umas das principais características é a repetida promessa a respeito do Espírito Santo, que continuaria a obra de Jesus após sua partida.

É possível que imediatamente após deixar o cenáculo Jesus dado a alegoria da vinha e seus ramos para demonstrar como era importante para os discípulos permanecerem nele. Sua vida futura deveria estar inseparavelmente ligada a ele. Fora desta relação inseparável, eles não conseguiriam realizar nada. Por todo o discurso há muito que foi planejada para encorajar os discípulos, especialmente quando tivessem que passar por tribulações. É característico de toda a abordagem de Jesus que ele demonstre mais preocupação com os discípulos do que consigo na hora de sua crise.

João registra uma oração de Jesus por si mesmo, pelos discípulos e por todos os crentes em geral (cap. 17). Esta é profunda em sua revelação da mente de Jesus. Ela o revela em íntima comunhão com o Pai somente poucas horas antes do clamor de desolação na cruz. Na parte da oração que lhe diz respeito, ele ora para que a glória do Pai seja vista. A maior parte de sua oração é uma súplica pelos outros — acima de tudo para que possuíssem o mesmo tipo de unidade que ele possuía com o Pai.

Quando chegou ao Getsêmani Jesus estava perturbado (Mt 26.36ss. e paralelos). Não havia outro caminho? Contudo, o Pai é quem sabia. Apesar de Jesus passar pela agonia ao fazer a vontade do Pai, ele a aceitou sem murmurações. Enquanto a amarga luta interior prosseguia, os três discípulos especialmente escolhidos para compartilhar de seu sofrimento dormiam, enquanto um outro liderava um grupo de soldados e oficiais para prendê-lo. Foi uma tristeza maior para Jesus ver a indiferença dos três do que receber um beijo do traidor. Pedro, ao menos, defendeu sua lealdade.

A prisão de Jesus o colocou em nobre contraste com seus captores (Mt 26.47ss.; Mc 14.43ss.; Lc 22.47.; Jo 18.1ss.). João afirma que alguns deles caíram em espanto. Pedro decepou a orelha do servo do sumo sacerdote. Jesus repreendeu a Pedro e desaprovou a multidão por ter trazido suas espadas e porretes. Ele não ofereceu resistência. Esta era a vontade do Pai. Sua hora havia chegado, porém todos os discípulos fugiram.

2. *A paixão.* Houve vários estágios no processo que levou Jesus à cruz. Ele foi primeiramente examinado na casa do sumo sacerdote Anás,

durante este período Pedro o negou três vezes antes do canto do galo (Jo 18.12ss.). Portanto, era cedo de manhã. Nenhuma acusação específica foi apresentada nesta fase, porém a zombaria foi lançada sobre ele.

Mais tarde Jesus foi levado diante do Sinédrio (Mt 26.57ss. e paralelos), mas previamente houve grande atividade por parte dos oficiais para encontrar falsas testemunhas que testificassem contra ele. Finalmente concordou-se em prosseguir sob a acusação de ameaça de destruição do Templo, ligada à acusação de blasfêmia. No decorrer deste julgamento a dignidade de Jesus permaneceu intacta em vista da zombaria degradante, o que seria um descrédito em qualquer tribunal.

Em seguida Jesus foi enviado a Pilatos, pois o Sinédrio não tinha poder para executar sua própria decisão de matá-lo sem o consentimento do governador. (Neste estágio, no relato de Mateus, são narrados o remorso e a morte de Judas para formarem um pano de fundo trágico à atitude insensível dos líderes religiosos [Mt 27.3-10]). O exame de Pilatos o convenceu de que Jesus era inocente das acusações trazidas contra ele. Em vista disto Pilatos tentou evitar tomar uma decisão ao enviá-lo a Herodes quando soube que Jesus era galileu.

Herodes não pôde fazer nada além de zombar de Jesus, e Pilatos foi novamente desafiado pela necessidade de decidir por algum tipo de ação. Ele decidiu oferecer à multidão uma escolha entre Jesus e Barrabás como aquele que seria liberto de acordo com o costume da festa, porém a multidão clamou por Barrabás. Apesar de um aviso de sua esposa e de sua própria convicção da inocência de Jesus Pilatos finalmente cedeu. Nenhuma figura mais lamentável que este governador romano desonrou tanto o nome da justiça. Todavia, Jesus sabia de antemão que ele iria a Jerusalém para ser açoitado e crucificado.

Após a decisão do governador de entregar Jesus para ser crucificado, mais zombarias ocorreram da parte dos soldados ao vestirem Jesus com um manto escarlate e uma coroa de espinhos (Mt 27.27ss.; Mc 16.16ss.).

Dois acontecimentos notáveis ocorreram no caminho para o Calvário, onde Jesus foi crucificado. Simão de Cirene foi forçado a carregar sua cruz (Lc 23.26ss.) e um grupo de mulheres lamentava por Jesus (23.27ss.). Todos os evangelistas descrevem com detalhes os vários estágios da crucificação, a forma mais cruel de morte, porém nenhum incluiu todos os dados (Mt 27.33-56; Mc 15.33-47; Lc 23.33-49; Jo 19.17-37). Os pontos focais são: a disputa de Pilatos com os judeus sobre a inscrição na cruz; a reação dos dois rebeldes políticos que foram crucificados com Jesus; a atitude dos soldados; as zombarias dos transeuntes e dos sacerdotes e escribas; os sinais naturais que acompanharam a crucificação, incluindo a escuridão anormal; o romper súbito do véu; porém acima que tudo, as sete declarações de Jesus na cruz. À parte do clamor momentâneo de abandono, o Jesus sofredor morre triunfantemente, sua obra completamente realizada.

A grande quantidade de detalhes que os evangelistas preservaram sobre a crucificação reflete a grande importância do evento nas mentes dos cristãos primitivos. Não houve tentativa de maquiar sua vergonha. A glória da cruz estava realmente além dos sofrimentos físicos estarrecedores que o Messias suportou. A realidade dos sofrimentos era indispensável para a glória. Quando Jesus disse, "Está consumado", ele não estava pensando em sua vida mortal, mas em sua missão de redenção.

Quando o corpo de Jesus foi removido da cruz, foi colocado no sepulcro de um homem rico (Mt 27.57ss.; Mc 15.42ss.; Lc 23.50ss.; Jo 19.38ss.). José de Arimatéia foi corajoso o suficiente para fazer um pedido especial ao governador. Mateus relata o pedido dos sacerdotes e fariseus para que selassem a tumba e a indicação de uma guarda para garantir que o corpo não seria roubado. Que o fato do funeral tinha alguma importância para os cristãos primitivos é visto na menção especial a este (1Co 15.4).

3. *A ressurreição.* Os evangelhos relatam o acontecimento da ressurreição de Jesus no terceiro dia. Que a tumba estava vazia é certificado por todas as testemunhas. Houve várias aparições de Jesus durante o período entre a ressurreição e a ascensão.

As aparições podem dadas como se segue: (1) a Maria Madalena (Jo 20.11-18); (2) às outras mulheres (Mt 28.9,10); (3) a Pedro (Lc 24.33-35; 1Co 15.5); (4) a duas pessoas no caminho de Emaús (Lc 24.13-32); (5) aos dez apóstolos e outros (Lc 24.36-43; Jo 20.19-25). Todas estas ocorreram em um dia, i.e., no Domingo de Páscoa.

As outras cinco ocorreram em dias diferentes: (6) aos onze (Jo 20.26-31; 1Co 15.5); (7) a sete discípulos na Galiléia (Jo 21.1-25); (8) aos apóstolos e mais 500 discípulos na Galiléia (Mt 28.16-20; 1 Co 15.6); (9) a Tiago, o irmão do Senhor (1Co 15.7); (10) e a aparição final aos apóstolos (Lc 24.44-53; At 1.1-12). No Livro de

Atos Lucas declara em sua introdução que Jesus se apresentou vivo a seus apóstolos "depois de ter padecido... com muitas provas incontestáveis, aparecendo-lhes durante quarenta dias e falando das coisas concernentes ao reino de Deus" (At 1.3). Estas aparições, portanto, foram consideradas pela igreja primitiva como provas suficientes da realidade da ressurreição.

São necessárias várias observações a respeito do caráter da evidência. A começar pela lista de Paulo (1Co 15) que é claramente seletiva, não é evidente de imediato sobre qual princípio a seleção foi feita. Tem-se sugerido, provavelmente, que a lista de Paulo esteja confinada àqueles cuja evidência fora usada na pregação. Isto pode explicar a omissão de referência específica às testemunhas mulheres ou aos dois no caminho de Emaús. Seja qual for a razão da seleção, a evidência é inestimável, pois o testemunho de Paulo é, com toda probabilidade, anterior à escrita dos evangelhos. A evidência que ele cita está baseada nas tradições que recebera.

As evidências remanescentes estão espalhadas pelos evangelhos, apesar de que as de Marcos sejam um tanto incertas devido as dúvidas quanto ao final original do evangelho. Mesmo assim, o final existente (Mc 16.9-20) certamente pode reivindicar sua antiguidade, e pode muito bem preservar uma tradição autêntica distinta do restante de Marcos. Isto parece apoiar a evidência para quatro das aparições mencionadas acima (nº 1, 4, 8, 10) todas as quais ocorrem também em Lucas ou João. A dificuldade de se solucionar a seqüência das aparições é em si mesma um testemunho à autenticidade das várias correntes de tradição. Não houve uma conspiração dos evangelistas para garantirem um registro sem dificuldades, nem o uso de uma fonte comum.

Um dos maiores problemas é a diferença quanto ao local das várias aparições. As de Mateus e Marcos ocorrem na Galiléia, as de Lucas em Jerusalém e as de João em Jerusalém e na Galiléia. Paulo não faz nenhuma alusão ao local, o que sugere que na tradição antiga isto não era considerado importante. Deve-se notar que Lucas demonstra um interesse especial por Jerusalém em seu evangelho, o que pode explicar sua seleção exclusiva das aparições ocorridas em Jerusalém. Aqueles que vêem duas tradições conflitantes são levados a escolher uma e rejeitar a outra. Não há nenhum obstáculo insuperável em ambas estarem corretas, como é sugerido pelo relato de João. A viagem de ida e volta à Galiléia naturalmente levaria tempo, porém não é impossível. É inegável que o evento da ressurreição de Jesus é um dos fatos mais bem comprovados na história.

Uma mudança de atitude para com a ressurreição ocorreu no campo da crítica. Os críticos mais antigos tentaram explicar o fato da ressurreição com uma teoria de desmaio, uma teoria de visão, ou uma teoria de alucinação, porém estas tentativas não conseguiram corresponder à evidência. Agora a ressurreição não é explicada, porém reinterpretada, como o foi na posição de Bultmann. De acordo com este ponto de vista, o fato da ressurreição deixa de ter relevância pois sua importância crucial é mais como fator de fé do que de história. Tal ênfase tende a anular a realidade objetiva da ressurreição e torna difícil ver como qualquer experiência comum pudesse ser compartilhada na fé de todos os crentes. As testemunhas do NT não são apenas variadas em tipo, mas também no número dos que experimentaram as visitas ao mesmo tempo.

Ao aceitar-se, portanto, o fato da ressurreição como um evento histórico, é necessário em seguida inquirir quais detalhes as narrativas fornecem sobre o Senhor ressuscitado. (a) Ele estava em forma humana e, contudo, seu corpo da ressurreição possuía propriedades além das de corpos normais. Ele podia entrar em salas sem entradas visíveis, e podia aparecer e desaparecer à vontade. (b) Ele tinha aspectos que não eram prontamente identificáveis



Uma das antigas oliveiras no Jardim do Getsêmani. A idade destas árvores remonta ao antigo período romano na Palestina. © *M.P.S.*

com o Jesus que haviam conhecido. Mais de uma das histórias das aparições se referem ao fato de que ele não foi reconhecido. As marcas dos pregos e a voz familiar eram as marcas de identificação. (c) Houve uma continuidade definida com o Jesus histórico, como quando ele conversou e desafiou Pedro três vezes (Jo 21). (d) A compreensão do Senhor ressuscitado por parte dos discípulos foi uma ocasião de notável alegria e transformação. O fato de Jesus não estar morto, mas ressuscitado, transformou o desespero dos discípulos em uma esperança incrível. (e) As aparições da ressurreição foram ocasiões para instrução específica. Atos 1.3 menciona o reino e Lucas 24.44s. refere-se às Escrituras e relaciona sua presença a seus ensinos passados. É razoável supor que Jesus explicou o significado de sua morte e ressurreição durante estas aparições.

O principal significado maior da ressurreição para a fé cristã foi deixado para os cristãos primitivos pensarem sob a direção do Espírito Santo. Dois fatores podem ser mencionados. Isto se tornou nos primeiros frutos da própria experiência dos crentes. Assim como Cristo foi levantado dos mortos, o crente também o será. Portanto, a ressurreição é a garantia do triunfo final da fé sobre o túmulo. Segundo, é pela ressurreição que é demonstrada a aprovação divina para com a obra de Cristo na cruz. A ressurreição é a pedra de cobertura de todo o ministério de Jesus.

4. *A ascensão.* Somente Lucas, entre os evangelistas, registra este evento. Ocorreu em Betânia quando, após levantar suas mãos para abençoar os discípulos, Jesus desapareceu de vista (Lc 24.50,51). Atos 1.1-11 preenche o quadro com mais detalhes, o mais notável dos quais é o diálogo entre Jesus e os discípulos a respeito da restauração do reino a Israel — uma evidência do entendimento imaturo dos discípulos — e o anúncio de seu futuro retorno por dois homens de branco.

Os discípulos não foram deixados com simples memórias, mas com uma profunda convicção de que o mesmo Senhor que os havia acompanhado, no sentido histórico retornou a sua glória anterior, exaltado por Deus e vive eternamente para realizar uma função sacerdotal em seu favor (cp. At 2.36; Fp 2.9s.; Hb passim).

VI. O ensino de Jesus

Os evangelhos são ocupados pelos ensinos de Jesus em uma proporção tão grande que a importância do que ele disse logo é tida como tão grande como o que ele fez. Foi considerado por muitos como um rabino e se agradou em aceitar este título. Contudo, surge imediatamente a questão de até onde seu ensino, quanto aos métodos e conteúdo, pode ser considerado típico dos mestres judeus do 1º séc. Ao menos o povo simples percebeu o suficiente para notar uma distinção importante. Ao contrário dos escribas, Jesus ensinava com autoridade. Ele não apelava a autoridades judaicas mais antigas, como eles continuamente faziam. Mesmo quando citava a lei, ele reivindicava autoridade para ir além dela. Ao abordar seu ensino, portanto, pode-se estar consciente de sua exclusividade, assim como de sua dívida com o pensamento contemporâneo. Estes dois aspectos serão apresentados na avaliação a seguir a respeito do seu ensino.

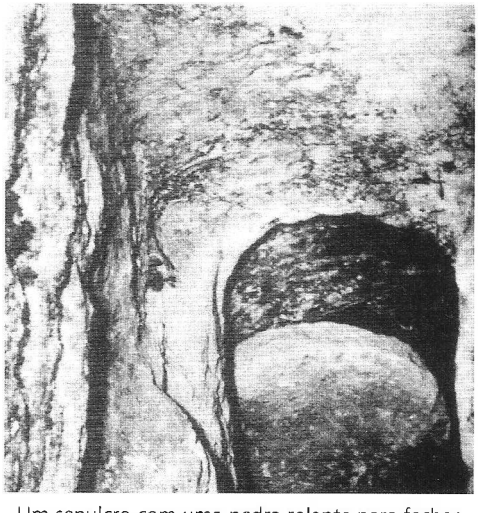
A. Seus métodos de ensino. Será valioso notar as características principais dos métodos de ensino de Jesus como um prelúdio ao estudo de seu conteúdo, pois isto ajudará a situar o ensino em seu contexto de vida (*Sitz im Leben*).

1. *Sua adaptabilidade.* Nos evangelhos a primeira característica que impressiona o leitor é o modo como Jesus adaptava seu ensino ao tipo de ouvinte com quem tratava. São mencionados muitos tipos de audiência. O povo comum se ajuntava em multidões para ouvi-lo e falava-lhes em parábolas, que extraía de uma grande variação de ilustrações diárias. Geralmente ele não dirigia seus discursos às multidões, apesar de o Sermão do Monte ser uma notável exceção, se podemos considerá-lo como um discurso contínuo. Há uma diferença marcante no estilo de ensino às multidões da Galiléia e aos intelectuais em Jerusalém. Além disso, os evangelhos sinóticos traçam uma distinção entre seu ensino às multidões e seu ensino aos Doze, pois a parte final do ministério de Jesus é dedicada aos discípulos.

Não há dúvida de que para Jesus seu ministério de ensino era um meio que visava um fim. No que concerne os Doze, era parte do processo de treinamento, apesar de inquestionavelmente Jesus ter também em mente o ministério futuro da igreja e o valor incomparável que seu ensino teria então. Este fator de adaptabilidade é particularmente visto em sua prontidão para usar cada oportunidade para comunicar alguma verdade espiritual, fosse um acontecimento comum, tal como a pergunta do jovem rico, ou alguma ocasião festiva como a Festa dos Tabernáculos. Não é surpreendente que os oficiais dos sacerdotes, enviados para prender

Jesus, retornaram sem ele, e com uma profunda impressão de seu ensino incomparável. Uma ilustração a mais de sua adaptabilidade era a prontidão de Jesus de comunicar o ensino a audiência de apenas uma pessoa, caso exigisse a ocasião.

2. *Uso da retórica.* Jesus nunca é descrito no papel de um orador, apesar de usar certos artifícios de retórica (porém, sempre de modo natural). Isto pode ser ilustrado com exemplos. Ele utilizou o método de diálogos, algumas vezes ele próprio fazendo perguntas e, outras vezes, respondendo às questões de outros. A coleção de controvérsias registrada como ocorrida na área do Templo, antes da paixão, é uma ilustração marcante. As tentativas dos fariseus e saduceus de enganá-lo com questões difíceis foram simplesmente consideradas por ele como oportunidades para expressar princípios, um processo que invariavelmente silenciava seus inquiridores. Quando foi perguntado a Jesus sobre sua própria autoridade, ele rebateu com uma pergunta sobre a autoridade de João Batista e colocou seus questionadores em um dilema, o que efetivamente os fez retirar sua pergunta. Além disso, no Evangelho de João são preservados exemplos de Jesus envolvendo-se em extenso diálogo com vários grupos judaicos (e.g., Jo 6), onde freqüentemente usou métodos rabínicos de argumentação que seriam apreciados por seus contemporâneos, embora sua força nem sempre seja evidente nos tempos modernos. Um exemplo dos evangelhos sinóticos é a declaração a respeito da ressurreição (Mt 22.32). Deve-se reconhecer que mesmo quando Jesus usou métodos rabínicos, ele assim o fazia para expressar uma verdade espiritual mais profunda do que é evidente. A verdade não depende da forma como é expressa, mas da validade que possui.



Um sepulcro com uma pedra rolante para fechar sua entrada. Este lugar de sepultamento foi encontrado nas encostas traseiras do Monte das Oliveiras próximo a Betfagé. © *Lev*

3. *Recursos lógicos*. Em certas ocasiões Jesus usou vários recursos lógicos que são notáveis. Um exemplo de um tipo de argumento *fortiori* pode ser visto no Sermão do Monte, onde Jesus sai do menor exemplo do cuidado do Pai celestial pelos pássaros para o exemplo maior de seu cuidado pelos homens. Ele pergunta: "Não valeis vós muito mais do que as aves?" (Mt 6.26).

Outro método é o *reductio ad absurdum*, cujo exemplo clássico é a controvérsia com os fariseus sobre Belzebu. Sua acusação de que Jesus expulsava demônios pelo príncipe dos demônios faria com que o diabo guerreasse contra si mesmo, o que é impensável.

O tipo de argumento conhecido como *ad hominem* (com base na premissa de um oponente) era freqüentemente utilizado quando Jesus apelava para o ensino da lei. Um exemplo típico é quando ele citou a lei dizendo "sois deuses" (Jo 10.34), em defesa de sua própria reivindicação de ser Filho de Deus.

Muitas vezes Jesus deixava seus ouvintes aplicar suas ilustrações com a força de uma analogia entre os mundos físico e espiritual. Deste modo, para demonstrar a disposição do Pai em dar, ele recorre ao que se pode esperar dos pais terrenas (Mt 7.9).

4. *O uso de repetições.* Um aspecto importante do método de ensino de Jesus era sua prática de repetir suas afirmações. Muitas teorias de fonte se basearam na suposição de que isto não ocorreu e, conseqüentemente, afirmações semelhantes foram consideradas como variantes duplicados na tradição. Este método de lidar com o ensino de Jesus está aberto à crítica devido ao fato de não considerar suficientemente a prática comum de repetição entre os mestres judaicos (veja *Memory and Manuscript* de B. Gerhardsson [1961], que cita evidências para este procedimento). Além disso, este é um método educacional básico. Não se pode esperar que verdades profundas sejam compreendidas ao ouvir-se uma vez, e deve-se

Texto continua na página 552

UM ESBOÇO DA VIDA DE CRISTO

Fatos antes do nascimento: O anjo Gabriel aparece a Maria (Lc 1.26-38). Maria visita Isabel (Lc 1.39-56). O *Magnificat* de Maria (Lc 1.46-55). Um anjo aparece a José a respeito de Maria (Mt 1.18-25).

Nascimento (Lc 2.1-7).

Anjos aparecem aos pastores (Lc 2.8-20).

A visita dos magos (Mt 2.1-12).

Circuncisão (Lc 2.21-38). Apresentação no Templo (Lc 2.21-38).

Fuga para, e retorno do, Egito (Mt 2.13-23).

Debate com os doutores no Templo (Lc 2.41-52).

Batismo por João (Mt 3.13-17; Mc 1.9-11; Lc 3.21-23).

Tentação (Mt 4.1-11; Mc 1.12,13; Lc 4.1-13).

Testemunho de João a seu respeito (Jo 1.1-18).

Testemunho de João Batista a seu respeito (Jo 1.19-34).

Discípulos unem-se a ele (Jo 1.35-51).

Milagre em Caná da Galiléia (Jo 2.1-12).

Expulsão dos cambistas do Templo (Jo 2.13-25). Nicodemos o procura (Jo 3.1-21).

Batiza (Jo 3.22, com 4.2).

Retorno à Galiléia (Mt 4.12; Mc 1.14; Lc 4.14; Jo 4.1-3).

Visita Sicar e ensina a mulher samaritana (Jo 4.4-42).

Ensina na Galiléia (Mt 4.17; Mc 1.14,15; Lc 4.14,15; Jo 4.43-45).

Cura o filho de um oficial do rei em Cafarnaum (Jo 4.46-54).

É rejeitado pelo povo de Nazaré e habita em Cafarnaum (Mt 4.13-16; Lc 4.16-31).

Escolhe Pedro, André, Tiago e João como discípulos, milagre da pesca (Mt 4.18-22; Mc 1.16-20; Lc 5.1-11).

Prega por toda a Galiléia (Mt 4.23-25; Mc 1.35-39; Lc 4.42-44).

Cura um endemoninhado (Mc 1.21-28; Lc 4.31-37).

Cura a sogra de Pedro (Mt 8.14-17; Mc 1.29-34; Lc 4.38-41).

Cura um leproso na Galiléia (Mt 8. 2-4; Mc 1.40-45; Lc 5.12-16).

Cura um paralítico (Mt 9.2-8; Mc 2.1-12; Lc 5.17-26).

Chama a Mateus (Mt 9.9; Mc 2.13,14; Lc 5.27,28).

Cura um homem enfermo no tanque de Betesda no dia de sábado, é perseguido e faz sua defesa (Jo 5).

Define a lei do sábado quando seus discípulos colhem as espigas de milho (Mt 12.9-14; Mc 2.23-28; Lc 6.6-11).

Retira-se de Cafarnaum para o Mar da Galiléia, onde cura a muitos (Mt 12.15-21; Mc 3.7-12).

Sobe em uma montanha, chama e ordena doze discípulos (Mt 10.2-4; Mc 3.13-19; Lc 6.12-19).

Prega o "Sermão do Monte" (Mt 5; 6; 7; Lc 6.20-49).

Cura o servo do centurião (Mt 8.5-13; Lc 7.1-10).

Ressuscita dentre os mortos o filho da viúva de Naim (Lc 7.11-17).

Recebe a mensagem de João Batista (Mt 11.2-19; Lc 7.18-35).

Repreende as cidades incrédulas em Cafarnaum (Mt 11.20-30).

É ungido por uma mulher pecadora (Lc 7.36-50).

Prega nas cidades da Galiléia (Lc 8.1-3).

Cura um endemoninhado e denuncia os escribas e fariseus (Mt 12.22-37; Mc 3.19-30; Lc 11.14-20).

Responde aos escribas e fariseus que pedem um sinal dele (Mt 12.38-45; Lc 11.16-36).

Denuncia os fariseus e outros hipócritas (Lc 11.37-54).

Discursa aos seus discípulos (Lc 12.1-59).

Parábola da figueira estéril (Lc 13.6-9).

Parábola do semeador (Mt 13.1-23; Mc 4.1-25; Lc 8.4-18).

Parábola da semente e outros ensinos (Mt 13.24-53; Mc 4.26-34).

Atravessa o Mar da Galiléia e acalma a tempestade (Mt 8.18-27; Mc 4.35-41; Lc 8.22-25).

Milagre dos porcos (Mt 8.28-33; Mc 5.1-21; Lc 8.26-40).

Retorna a Cafarnaum (Mt 9.1; Mc 5.21; Lc 8.40).

Come com publicanos e pecadores e discursa sobre o jejum (Mt 9.10-17; Mc 2.15-22; Lc 5.29-39).

Ressuscita a filha de Jairo e cura a mulher com um fluxo de sangue (Mt 9.18-26; Mc 5.22-43; Lc 8.41-56).

Cura dois homens cegos e expulsa um espírito de mudez (Mt 9.27-34).

Retorna a Nazaré (Mt 13.53-58; Mc 6.1-6).

Ensina em várias cidades na Galiléia (Mt 9.35-38).

Instrui seus discípulos e lhes dá poder para curar doenças e expulsar espíritos imundos (Mt 10; Mc 6.6-13; Lc 9.1-6).

Herodes supõe erroneamente que ele seja João, a quem havia decapitado (Mt 14.1,2,6-12; Mc 6.14-16,21-29; Lc 9.7-9).

Os doze retornam; ele vai para o deserto; multidões o seguem; ele alimenta cinco mil pessoas (Mt 14.13-21; Mc 6.30-44; Lc 9.10-17; Jo 6.1-14).

Anda sobre o mar (Mt 14.22-36; Mc 6.45-56; Jo 6.15-21).

Ensina na sinagoga em Cafarnaum (Jo 6.22-65).

Discípulos o abandonam (Jo 6.66-71).

Ele justifica seus discípulos ao comerem sem lavar as mãos (Mt 15.1-20; Mc 7.1-23).

Cura a filha da mulher siro-fenícia (Mt 15.21-28; Mc 7.24-30).

Cura um homem mudo (Mt 15.29-31; Mc 7.31-37).

Alimenta quatro mil pessoas (Mt 15.32-29; Mc 8.1-9).

Recusa-se a dar um sinal aos fariseus (Mt 16.1-4; Mc 8.10-12).

Previne seus discípulos contra o fermento da hipocrisia (Mt 16.4-12; Mc 8.13-21).

Cura um homem cego (Mc 8.22-26).

Prediz sua morte e ressurreição (Mt 16.21-28; Mc 8.31-38; 9.1; Lc 9.21-27).

É transfigurado (Mt 17.1-13; Mc 9.2-13; Lc 9.28-36).

Cura um endemoninhado (Mt 17.14-21; Mc 9.14-29; Lc 9.37-43).

Prediz sua morte e ressurreição (Mt 17.22, 23; Mc 9.30-32; Lc 9.43-45).

Milagre do dinheiro para o tributo na boca do peixe (Mt 17.24-27).

Reprova a ambição de seus discípulos (Mt 18.1-35; Mc 9.33-50; Lc 9.46-50).

Reprova a intolerância de seus discípulos (Mc 9.38,39; Lc 9.49,50).

Viaja para Jerusalém para participar da Festa dos Tabernáculos, passa por Samaria (Lc 9.51-62; Jo 7.2-11).

Comissiona os Setenta (Lc 10.1-16).

Cura dez leprosos (Lc 17.11-19).

Ensina em Jerusalém na Festa dos Tabernáculos (Jo 7.14-53; 8).

Responde a um intérprete, que testa sua sabedoria com a pergunta, "Que farei para herdar a vida eterna?" mediante a parábola do bom samaritano (Lc 10.25-37).

Ouve o relato dos Setenta (Lc 10.17-24).

Ensina na casa de Maria, Marta e Lázaro, em Betânia (Lc 10.38-42).

Ensina seus discípulos a orar (Lc 11.1-13).

Cura um homem cego que, por causa de sua fé em Jesus, foi excomungado (Jo 9).

Ensina em Jerusalém (Jo 9.39-41; 10.1-21).

Ensina no Templo em Jerusalém, na Festa da Dedicação (Jo 10.22-39).

Vai para Betabara para fugir da violência dos líderes (Jo 10.40-42; 11.3-16).

Retorna a Betânia e ressuscita Lázaro dos mortos (Jo 11.1-46).

Escapa, para a cidade de Efraim, da conspiração liderada por Caifás, o sumo sacerdote (Jo 11.47-54).

Viaja para Jerusalém para participar da Páscoa; cura muitos enfermos e ensina o povo (Mt 19.1,2; Mc 10.1; Lc 13.10-35).

Janta com um fariseu no sábado (Lc 14.1-24).

Ensina a multidão sobre as condições do discipulado (Lc 14.25-35).

Proclama as parábolas da ovelha perdida, da dracma perdida, do filho pródigo e do servo infiel (Lc 15.1-32; 16.1-13).

Censura a hipocrisia dos fariseus (Lc 16).

Proclama a parábola do rico e Lázaro (Lc 16.19-31).

Ensina seus discípulos sobre ofensas, submissão e humildade (Lc 17.1-10).

Ensina os fariseus sobre a vinda de seu reino (Lc 17.20-37).

Proclama as parábolas do juiz injusto, e do fariseu e do publicano orando no Templo (Lc 18.1-14).

Interpreta a lei a respeito do casamento e do divórcio (Mt 19.3-12; Mc 10.2-12).

Abençoa as criancinhas (Mt 19.13-15; Mc 10.13-16; Lc 18.15-17).

Recebe o jovem rico, que lhe pergunta sobre o que deve fazer para herdar a vida eterna (Mt 19.16-22; Mc 10.17-22; Lc 18.18-24).

Proclama a parábola da vinha (Mt 20.1-16).

Prediz sua morte e ressurreição (Mt 20.17-19; Mc 10.32-34; Lc 18.31-34).

Escuta a mãe de Tiago e João a favor de seus filhos (Mt 20.20-28; Mc 10.35-45).

Cura dois homens cegos em Jericó (Mt 20.29-34; Mc 10.46-50; Lc 18.35-43).

Visita Zaqueu (Lc 19.1-10).

Proclama a parábola das dez minas (Lc 19.11-28).

Vai a Betânia seis dias antes da Páscoa (Jo 12.1-19).

Entrada triunfal em Jerusalém, enquanto o povo lançava ramos pelo caminho (Mt 21.1-11; Mc 11.1-11; Lc 19.29-44; Jo 12.12-19).

Entra no Templo (Mt 21.12; Mc 11.11; Lc 19.45).

Expulsa os cambistas do Templo (Mt 21.12,13; Lc 19.45,46).

Cura os enfermos no Templo (Mt 21.14).

Ensina diariamente no Templo (Lc 19.47,48).

Realiza o milagre de fazer murchar a figueira estéril (Mt 21.17-22; Mc 11.12-14,20-22).

Proclama a parábola dos dois filhos (Mt 21.28-31); a parábola dos lavradores maus (Mt 21.33-46; Mc 12.1-12; Lc 20.9-19); e do casamento (Mt 22.1-14; Lc 14.16-24).

É testado pelos fariseus e herodianos, e anuncia o dever do cidadão para com seu governo (Mt 22.15-22; Mc 12.13-17; Lc 20.20-26).

Testado pelos saduceus a respeito da ressurreição dos mortos (Mt 22.23-33; Mc 12.18-27; Lc 20.27-40); e por um intérprete da lei (Mt 22.34-40; Mc 12.28-34).

Expõe as hipocrisias dos escribas e fariseus (Mt 23; Mc 12.38-40; Lc 20.45-47).

Exalta a viúva que depositou duas pequenas moedas no gazofilácio (Mc 12.41-44; Lc 21.1-4).

Autentica a profecia de Isaías a respeito dos judeus incrédulos (Jo 12.37-50).

Prediz a destruição do Templo e de Jerusalém (Mt 24; Mc 13; Lc 21.5-36).

Lamenta por Jerusalém (Mt 23.37; Lc 19.41-44).

Proclama as parábolas das dez virgens e dos talentos (Mt 25.1-30).

Prediz as cenas do dia do julgamento (Mt 25.31-46).

É ungido com o frasco de bálsamo precioso (Mt 26.6-13; Mc 14.3-9; Jo 12.1-8).

Última Páscoa e instituição dos sacramentos da santa eucaristia (Mt 26.17-30; Mc 14.12-25; Lc 22.7-20).

Lava os pés dos discípulos (Jo 13.1-17).

Prediz sua traição (Mt 26.23; Mc 14.18-21; Lc 22.21; Jo 13.18).

Acusa Judas de sua traição (Mt 26.21-25; Mc 14.18-21; Lc 22.21-23; Jo 13.21-30).

Ensina seus discípulos e os conforta com suas promessas, e lhes promete o dom do Santo Espírito (Jo 14.15,16).

A última oração (Jo 17).

Retira-se para o Getsêmani (Mt 26.30,36-46; Mc 14.26,32-42; Lc 22.39-46; Jo 18.1).

É traído e aprisionado (Mt 26.47-56; Mc 14.43-54,66-72; Lc 22.47-62; Jo 18.12-18,25-27).

Seu julgamento diante de Caifás (Mt 26.57,58,69-75; Mc 14.53,54,66-72; Lc 22.54-62; Jo 18.13-18,25-27).

Levado pelo concílio a Pilatos (Mt 27.1,2,11-14; Mc 15.1-5; Lc 23.1-5; Jo 18.28-38).

Denunciado diante de Herodes (Lc 23.6-12).

Julgado diante de Pilatos (Mt 27.15-26; Mc 15.6-15; Lc 23.13-25; Jo 18.39,40; 19.1-16).

Escarnecido pelos soldados (Mt 27.27-31; Mc 15.16-20).

É levado para ser crucificado (Mt 27.31-34; Mc 15.20-23; Lc 23.26-32; Jo 19.16,17).

Crucificado (Mt 27.35-56; Mc 15.24-41; Lc 23.33-49; Jo 19.18-30).

Retirado da cruz e sepultado (Mt 27.57-66; Mc 15.42-47; Lc 23.50-56; Jo 19.31-42).

Ressuscita dos mortos (Mt 28.2-15; Mc 16.1-11; Lc 24.1-12; Jo 20.1-18).

É visto por Maria Madalena (Mt 28.1-10; Mc 16.9; Jo 20.11-17); e por Pedro (Lc 24.34; 1Co 15.5).

Aparece a dois discípulos que viajavam para Emaús (Mc 16.12,13; Lc 24.13-35).

Aparece entre os discípulos, quando Tomé está ausente (Mc 16.14-18; Lc 24.36-49; Jo 20.19-23); quando Tomé está presente (Jo 20.26-29); no Mar da Galiléia (Mt 28.16; Jo 21.1-14); aos apóstolos e a mais de quinhentos irmãos em uma montanha na Galiléia (Mt 28.16-20, com Atos 10.40-42; Veja também At 13.31; 1Co 15.6,7).

Aparece a Tiago e também a todos os apóstolos (At 1.3-8; 1Co 15.7).

Ascende aos céus (Mc 16.19,20; Lc 24.50-53; At 1.9-12).

aceitar que este princípio era reconhecido por Jesus. Isto pode muito bem explicar a quantidade considerável de variação nos evangelhos sinóticos quando registram as declarações de Jesus.

Exemplos de repetição podem ser encontrados tanto no conteúdo como na forma verbal. Alguns assuntos, por exemplo, o reino ou a lei, freqüentemente voltam. A repetição sempre é proposital. No Sermão do Monte há uma seqüência de exemplos introduzidos pela fórmula "Ouvistes que foi dito... Eu, porém, vos digo...", o que salienta o efeito do ensino distinto que é dado. Há outras técnicas que Jesus usou para auxiliar a memória de seus ouvintes. De interesse especial é a similaridade de forma, como, por exemplo, as Bem-Aventuranças, que seriam mais fáceis de se manter na mente do que um conjunto de declarações diferentes.

5. *Ilustrações.* Ninguém pode ler os evangelhos sem ficar impressionado com o caráter pitoresco do ensino de Jesus. Ele fez uso freqüente de metáforas, geralmente dos tipos mais impressionantes. Sua autodescrição como Luz, Porta, Videira, Pastor, é extraída de ilustrações comuns que eram mais eficazes por causa de sua simplicidade. Ele prometeu que seus discípulos seriam "pescadores de homens" e "sal da terra". Os mestres judeus contemporâneos eram "raça de víboras". Outros exemplos abundam nos evangelhos. Entretanto, é suficiente notar que o ensino de Jesus nunca era enfadonho. Tinha a intenção de ser recordado. Semelhantemente, ele fazia uso constante de símiles, das quais os melhores exemplos estão nas parábolas, porém de modo algum exclusivamente. Por exemplo, os discípulos são como "ovelhas entre os lobos" (Mt 10.16), ao passo que os Doze devem ser "prudentes como as serpentes e símplices como as pombas".

Não há dúvida de como mestre Jesus possuía um senso de humor, como se vê pelos exageros extraordinários que algumas vezes ele mencionou. A trave no olho (Mt 7.3ss.) pretendia aumentar o contraste com o argueiro, mas seria completamente inapropriado como uma possível obstrução na vista. Semelhantemente, um camelo no fundo de uma agulha (Mc 10.25) não deveria ser tomado literalmente. Com o mesmo propósito de chamar a atenção é o uso das declarações paradoxais, e.g., aqueles que querem ser grandes devem se tornar servos (Mt 20.27), ou de afirmações aparentemente contraditórias, que falam do propósito de Jesus de causar divisão entre familiares (Lc 12.51ss.), apesar de ele ter vindo para trazer a paz.

6. *Formas poéticas.* Algumas das declarações de Jesus foram expressas de forma poética, sem dúvida para ajudar o ouvinte em retê-las. C. F. Burney, em seu livro *The Poetry of Our Lord* (1925), deu atenção detalhada aos elementos formais da poesia hebraica nos discursos de Jesus. Ele chama atenção especial para os métodos de paralelismo, ritmo e rima, que eram característicos da poesia hebraica. Ele está convencido de que o ensino de Jesus pode fornecer muitos exemplos destas características. Somente alguns exemplos serão dados para ilustrar a habilidade poética de Jesus. O paralelismo tinha três formas principais: sinonímico, antitético e sintético. No primeiro, uma declaração é feita em duas linhas sucessivas, a segunda das quais repete a primeira com palavras diferentes. Tome, por exemplo, Marcos 4.30, onde Jesus pergunta, "A que assemelharemos o reino de Deus? Ou com que parábola o apresentaremos?". Este método enfatiza eficazmente o pensamento. O segundo tipo, antitético, é uma declaração na qual a segunda linha nega o oposto da primeira, ou declara meramente o oposto da primeira por meio de contraste. Mateus 20.16 serve como exemplo, "Assim, os últimos serão primeiros, e os primeiros serão últimos" (cp. também Mc 4.25 e Jo 3.6). Por todo o ensino de Jesus a antítese foi intensamente usada, especialmente no Evangelho de João. Não somente quanto aos temas utilizados, como luz e trevas, verdade e falsidade, "meus discípulos" e o "mundo", mas também na própria forma das declarações, por exemplo, João 5.29, onde os que fazem o bem são contrastados com os que fazem o mal; João 11.9,10 — andar de dia em contraste com andar de noite; e João 15.2 — dar frutos com não dar frutos. O paralelismo sintético é quando a segunda linha amplia o pensamento da primeira. Há uma seqüência destas declarações em Mateus 23.5-10, das quais somente a primeira necessita ser citada, "alargam os seus filactérios e alongam as suas franjas". Já foi dito o suficiente para mostrar que Jesus fez uso dos artifícios comuns da poesia hebraica para tornar seu ensino mais fácil de ser assimilado.

Deve-se fazer algum comentário sobre a questão do ritmo e da rima, visto que estes elementos, se encontrados nas declarações de Jesus, chamariam atenção ainda maior para os métodos artísticos que ele empregou. A forma da declaração, "Não deis aos cães o que é santo, nem lanceis ante os porcos as vossas pérolas" (Mt 7.6), tem uma qualidade rítmica inquestionável, qual poderia ser ilustrada em muitas outras declarações. Isto demonstra novamente que Jesus não era descuidado

em sua forma de ensino. Não é possível ilustrar a reivindicação de Burney de que Jesus usou rimas. Burney tem primeiramente que traduzir as declarações de Jesus para o aramaico da Galiléia para demonstrar seu argumento, e nem todos os estudiosos seguem suas reconstruções. Entretanto, é importante reconhecer o meio aramaico usado por Jesus e considerar a possibilidade de ele ter usado cada artifício literário para tornar seu ensino mais eficaz.

7. *As influências do AT.* O ensino de Jesus sem dúvida foi influenciado pelo AT. Constantemente ele fez uso de alusões a acontecimentos do AT, de modo a recorrer ao conhecimento dos ouvintes. A referência à esposa de Ló, por exemplo, não é ampliada, porém presume conhecimento dos detalhes da história (Lc 17.29). Semelhantemente, as alusões à magnificência de Salomão (Mt 6.29) ou à persistência da rainha do sul (Mt 12.42) são notavelmente concisas e incidentais. Isto enfatiza um aspecto importante do ensino de Jesus. Ele era dirigido a pessoas que eram versadas nas idéias do AT e que eram capazes de entender as alusões. Portanto, qualquer tentativa de interpretar o ensino de Jesus separado de seu contexto veterotestamentário seria arrancá-lo de seu contexto apropriado.

Este fator é posteriormente confirmado pelos evangelhos, os quais mostram que a obra de ensino de Jesus era uma continuação direta da pregação de João Batista, o qual é retratado em termos que sugerem que ele era o último do tipo de profetas do AT. Não é sem importância que Jesus começou proclamando a mesma mensagem de João sobre a necessidade de arrependimento devido à iminência do reino (cp. Mc 1.4,14). Ao mesmo tempo, o ensino de Jesus logo foi além do de João, cuja tarefa era essencialmente preparatória.

8. *Formas parabólicas.* A forma mais característica do ensino de Jesus é a parábola, que foi particularmente usada na parte final de seu ministério. Tem sido freqüentemente debatido o propósito da forma parabólica, especialmente em vista da declaração de Jesus de que esta forma era usada "porque, vendo, não vêem; e, ouvindo, não ouvem, nem entendem" (Mt 13.13; cp. Mc 4.11,12; Lc 8.9,10). É certo que Jesus não utilizou esta forma para obscurecer a mensagem, e suas palavras rejeitam tal significado. Não há dúvida de que uma parábola é relativamente fácil de lembrar e, por este motivo, fazia com que as pessoas pensassem. Aqueles estimulados por nada além que curiosidade ociosa não obteriam nada, e neste sentido seriam incapazes de ver ou entender.

Muitas dificuldades estão envolvidas na interpretação das parábolas, as quais não podem ser discutidas aqui. Deve-se notar, entretanto, que é esta forma de ensino de Jesus que tem levado a muitos mal-entendidos. Algumas escolas de interpretação consideraram que uma importância espiritual deve ser atribuída a cada detalhe da história (e.g., a escola alegórica). Outras vão ao extremo oposto e restringem o ponto da parábola a um princípio de tipo moral aplicável de modo geral (escola moralizante) Outras consideram a relevância escatológica como superior (escola escatológica). Nenhuma interpretação que não relaciona a parábola à situação histórica de Jesus provavelmente esteja correta. Joaquim Jeremias (*The Parables of Jesus* [traduzido para o inglês por S. H. Hooke, 1962]) assim o fez, porém ele elimina muitas supostas influências que considera terem obscurecido sua forma original. O intérprete pode ter uma boa compreensão do contexto destas parábolas sem recorrer a métodos editoriais.

Uma ou duas das parábolas registradas estão mais na natureza de alegorias, por exemplo, a do semeador e a do joio. Estas se aproximam mais das formas alegóricas encontradas no quarto evangelho (as alegorias do Pastor e da Videira). Há também muitas declarações em João que são de estilo parabólico, apesar de não o serem quanto a forma; porém uma distinção tão rígida não deve ser traçada entre os evangelhos sinóticos e a tradição joanina nesta área (cp. C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* [1963]).

B. O conteúdo do ensino de Jesus. Quando se faz uma tentativa de produzir um sumário do ensino de Jesus, as dificuldades de classificá-lo de modo conciso se fazem logo evidentes, pois estudiosos diferentes selecionam diferentes aspectos como sendo de maior importância. De qualquer modo, um resumo útil pode ser produzido, contanto que na sua íntegra conserve o fato de que Jesus não era um teólogo dogmático. O que ele ensinava tinha essencialmente um valor prático, e é necessário observar o ensino como um todo para se obter um conceito satisfatório dele. Portanto, foi feito certo esforço para classificar o ensino sob temas importantes.

1. *Ensinos sobre Deus.* Há três aspectos principais no ensino de Jesus sobre Deus — como Criador, Pai e Rei. Notar-se-á que estes aspectos são expressos mais em termos de atividades que de

atributos, porém estes últimos não são excluídos. O ato da criação de Deus é visto especialmente no ensino sobre o seu cuidado providencial por suas criaturas. Que Deus era o Criador do mundo é mais pressuposto do que declarado explicitamente. A declaração mais clara está em Marcos 13.19 — "do mundo, que Deus criou...". O fato de Jesus ensinar um cuidado providencial especial é visto particularmente em suas declarações a respeito do cuidado e conhecimento do Pai celestial de criaturas como os pardais (Mt 10.31). É fundamental ao ensino de Jesus que Deus zele por toda a criação.

É no campo da paternidade de Deusesta exclusividade do ensino de Jesus se torna mais evidente. Israel aprendera a conceber Deus como Pai, pois Israel, como um todo corporativo, era visto como filho de Deus. Entretanto, a filiação neste sentido era antes nacional do que individual. Os homens não pensassem na possibilidade de um relacionamento pessoal com Deus até que Jesus ensinou isso. Certamente seus contemporâneos judeus, com sua visão transcendental de Deus, não podiam conceber que se pudesse pensar de Deus em termos de uma associação íntima. Como um modo de se dirigir a Deus nas orações judaicas o "Pai nosso" não é desconhecido (cp. G. F. Moore, *Judaism* [1927-30], II, 202ss.). Entretanto, o uso que Jesus fez de expressões como "Vosso Pai celestial o sabe", ou toda a abordagem a Deus vista na oração do Senhor bate em uma nova tecla. Os homens, acostumados a se aproximar de Deus com santo temor, achariam incrível a insistência no relacionamento pai-filho no ensino de Jesus. Este era o aspecto exclusivo de sua abordagem. Deve-se lembrar que a idéia dos homens serem filhos de Deus tem sua base no fato de que Deus é o Pai de Jesus, Ao mesmo tempo, Jesus faz uma separação entre a filiação dos homens e a sua própria. A ilustração mais impressionante desta distinção é encontrada em João 20.17, quando Jesus diz a Maria que ela deveria relatar aos discípulos "Subo para meu Pai e vosso Pai, para meu Deus e vosso Deus". A filiação do homem certamente não pode ser considerada à parte da do Filho divino, porém a distinção deve ser mantida.

No batismo de Jesus uma voz celestial confirmou sua filiação divina, e isto pode ser considerado como normativo para todo o seu ministério. Ele não foi chamado, como os profetas, a uma tarefa específica, mas confirmado como possuindo uma posição específica. Foi na consciência desta posição que ele realizou seu ministério em obediência à vontade do Pai. Em nenhum lugar isto é apresentado de modo mais vigoroso que no Evangelho de João, onde Pai e Filho são vistos em relacionamento tão íntimo. É na força da consciência de seu próprio relacionamento especial com Deus que Jesus apresenta aos homens o conceito de Deus como seu próprio Pai. Embora eles tivessem a palavra em seus lábios antes de seu ensino, nunca haviam adentrado o espírito da coisa. Deus nunca havia se tornado uma realidade tão viva como o Pai celestial. Esta não era uma fórmula meramente aceita, mas a adoção em uma nova relação familiar.

Foi sustentado por T. W. Manson (*The Teachings of Jesus* [1945], 113ss.) que a Oração do Senhor contém um resumo conciso dos principais aspectos do ensino de Jesus sobre a paternidade de Deus. Ele enxerga duas divisões principais, o Pai como árbitro soberano da história mundial e, o Pai que cuida e conduz cada um dos filhos.

Sob a primeira divisão a ênfase está sobre Deus como uma pessoa a ser glorificada (cp. Mt 5.16). A oração pela vinda do reino está de acordo com a vontade do Pai (Lc 12.32). É desígnio do Pai que os homens possuíssem um reino (Lc 22.29). A necessidade de que seja feita a vontade de Deus é parte integral da própria relação de Jesus com o Pai, como se vê na oração no Getsêmani (Mc 14.36).

Sob a segunda divisão principal há três pedidos na Oração do Senhor que chamam a atenção para aspectos diferentes do cuidado do Pai para com seus filhos. O pão diário é indispensável e, portanto, Jesus assegurou a seus discípulos que "vosso Pai celeste sabe que necessitais de todas elas" (i.e., comida e vestimenta) (Mt 6.32; Lc 12.30). Em seguida, o perdão de pecados é pedido, e novamente o pedido pode ser ecoado pelas afirmações de Jesus em outros lugares (cp. Mt 6.14s.; Mc 11.25). O terceiro pedido é por proteção e livramento, e isto chama mais atenção ao cuidado providencial do que fora notado sob o ato de criação de Deus.

Ninguém pode considerar estes aspectos do ensino de Jesus sobre Deus sem ficar impressionado com a intimidade do relacionamento entre ele e o Pai e entre o Pai e seus filhos terrestres. Seja qual foi o paralelo de terminologia que possa ser encontrado nos escritos rabínicos, não há nada nestes que se compare à consciência de obediência e afeição filial para com Deus implantadas por Jesus, das quais ele próprio era o melhor exemplo.

O terceiro aspecto de Deus — como Rei — será trabalhado de forma mais completa sob o título do reino. Porém, nenhuma abordagem ao verdadeira

reino pode ser feita sem reconhecer que sua base é o caráter de Deus como Rei. Isto envolve não somente o conceito de majestade, mas também de soberania. Presume-se que, no que Deus propôs fazer, ele é competente para realizar. Portanto, toma-se por certo em todo lugar que seus desígnios, no final das contas, não podem ser frustrados. O ensino de Jesus a respeito do reino, que será considerado na próxima seção, é sustentado pela certeza absoluta do triunfo final de Deus em seu mundo.

2. *Ensinos sobre o reino.* a. *Várias escolas de pensamento.* Não há dúvida de que o ensinamento de Jesus sobre o reino deve ser classificado entre os assuntos mais importantes. Muitos debates foram ocasionados por ele e, portanto, será necessário dar uma definição cuidadosa do conceito para se evitar confusão. A noção de um reino no sentido de uma comunidade sobre a qual um rei governa não é o conceito dominante. Antes, é o governo de Deus que é supremo. Isto, entretanto, necessita de uma definição adicional à luz dos vários usos do termo por Jesus. Estes usos podem ser agrupados convenientemente sob duas categorias: (a) os que anunciam um reino futuro e (b) os que anunciam um reino presente. A existência destes dois aspectos criou um problema real de interpretação. Muitos os têm considerado como mutuamente exclusivos e, portanto, rejeitam a um ou ao outro.

O ponto de vista de que para Jesus o conceito de reino era completamente escatológico, foi sustentado fortemente por Johannes Weiss (*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* [2ª. ed. 1900]) e Albert Schweitzer (op. cit.), cuja interpretação veio a ser conhecida como Escatologia Consistente. De acordo com esta opinião, os elementos apocalípticos no ensino de Jesus são os elementos mais importantes, e sua missão deve ser compreendida como completamente escatológica. Além disso, é dito que Jesus esperava que este evento escatológico ocorresse durante seu tempo de vida. Houve muitas modificações da opinião escatológica desde a interpretação de Schweitzer, porém ainda há apoio para as pressuposições básicas por trás dela. Assim, para Rudolf Bultmann, Jesus é visto como um profeta apocalíptico que aguardava a chegada iminente do reino (*Theology of the New Testament*, I [trad. para o inglês em 1952], 22). Uma posição semelhante é adotada por M. Werner, *Formation of Christian Dogma* (1957), 9-27, e R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus* (1954), 25ss., onde ambos sustentam que o ensino de Jesus sobre o reino era escatológico.

Um forte movimento em reação a esta escola de pensamento pode ser denominado de interpretação não escatológica do reino. Esta era a opinião de T. W. Manson (op. cit.), que considerava o reino como já vindo na experiência do indivíduo. O reino não é escatológico, porém presente. É a vontade de Deus sendo cumprida aqui e agora, de forma suprema na obediência de Jesus. A missão de Jesus era levar outros a uma experiência semelhante, e a missão da igreja era ganhar o mundo para Cristo. Visto que, quando isto for feito, não haverá necessidade para uma consumação escatológica, a interpretação escatológica pode ser dispensada.

Muitos outros assumiram um ponto de vista semelhante, como F. C. Grant (*The Gospel of the Kingdom* [1946]) e J. W. Bowman (*Prophetic Realism and the Gospel* [1955]). O primeiro destes considera que o ensino de Jesus sobre o reino era um evangelho social, ao passo que o último propõe uma teoria de realismo profético que concebe o reino em termos de relacionamentos pessoais presentes entre Deus e o homem. Porém, é C. H. Dodd que sugeriu o conceito não escatológico mais extremo, mediante sua teoria de escatologia realizada, pela quel ele quer dizer que o ensino original de Jesus era de que o reino já havia chegado (cp. *The Apostolic Preaching and Its Developments*, [2ª. ed. 1944]). Ele encontra apoio para sua teoria na escatologia de Paulo e na do quarto evangelho. A linguagem apocalíptica de Jesus é considerada como simbólica. Outro advogado do reino não escatológico foi William Manson (*Jesus the Messiah* [1946]), que limitou o reino a uma consciência interior nos homens.

Visto que ambos estes pontos de vista opostos foram obrigados a dar explicação sobre os elementos alternativos, eles se tornaram igualmente insuficientes, e não é surpreendente que várias tentativas tenham sido feitas de se encontrar uma síntese entre os aspectos presente e futuro do reino. Tal síntese ganhou um apoio considerável e parece ser a dedução mais razoável a partir da evidência. A diferença entre os várias intérpretes é devida a idéias diferentes de como o reino é uma realidade presente. Alguns sustentam que o reino está presente somente na pessoa e atos de Jesus; outros, que ele é eterno e, portanto, pode ser presente e futuro ao mesmo tempo; outros que o reino é essencialmente a atividade poderosa de Deus e é imediato, apesar de sua consumação mais completa ser futura; ainda outros, que o reino é essencialmente futuro, mas está tão próximo que seus efeitos se derramaram no presente; e ainda outros mais, que o reino deve ser compreendido

existencialmente, em cujo caso o tempo deixa de ter importância para ele. Não cabe discutir aqui estes vários pontos de vista, porém foi dito o suficiente para demonstrar a complexidade de se entender precisamente o que Jesus queria dizer quando falou sobre o reino. Ao mesmo tempo, não estaremos errados se reconhecermos que o ensino de Jesus não pode ser compreendido a menos que se dê lugar tanto para os aspectos presente como futuro. Agora se fará uma tentativa de resumir os principais aspectos do ensino sobre este reino.

b. *O reino como presente*. As declarações mais importantes que demonstraram a realidade presente do reino serão primeiramente enumeradas. Lucas 17.20,21 a ARC registra a declaração, "o reino de Deus está entre vós (*entos*)", que pode ser traduzido como "dentro de vós" conforme a ARA. Isto parece requerer uma realização presente, seja qual interpretação for seguida. Outra declaração é encontrada tanto em Mateus 12.28 como em Lucas 11.20, onde Jesus se refere ao exorcismo de demônios e acrescenta "Se, porém, eu expulso demônios pelo Espírito de Deus, certamente é chegado o reino de Deus sobre vós". Aqui a realidade presente do reino novamente é indiscutível. A natureza da realização presente é vista como um triunfo sobre as ações do mal. Quando Jesus se referiu ao esforço para se entrar no reino (Mt 11.11s.; Lc 7.28), ele estava relacionando sua afirmação a João Batista, e as palavras parecem significar que aqueles que agora estão no reino são maiores que João, pois este existiu antes do reino. A referência enigmática aos que se esforçam para tomar o reino também chama a atenção para uma atividade presente. Muita discussão tem rodeado o significado deste versículo. Alguns tomam o verbo como na voz passiva, significando "os que sofrem violência", ao passo que outros o consideram na voz média, significando "agir com esforço, ou violentamente". A última destas traduções está mais provavelmente correta e dá uma força mais dinâmica à declaração. É notável perceber que o esforço estava sendo dirigido contra João Batista, a quem Jesus identificou como o esperado Elias. Uma quarta passagem importante que testifica da realidade presente do reino está em Mateus 21.31 (cp. Lc 11.52), onde Jesus afirma que publicanos e prostitutas entrarão no reino antes dos sacerdotes e escribas.

c. *Aspectos do reino*. Falou-se o suficiente para mostrar que o próprio Jesus ensinou uma experiência presente do reino. Porém é necessário esboçar brevemente em que consiste esta experiência. G. E. Ladd (*Jesus and the Kingdom* [1964]) focalizou a atenção em três aspectos deste, que servirão admiravelmente como um resumo deste ensino. O primeiro é o reino como um poder dinâmico. Aqui o conceito é de uma conquista espiritual sobre as forças espirituais. Os muitos exemplos de exorcismo nos evangelhos são evidências do poder dinâmico de Jesus sobre os adversários espirituais. A segurança do homem forte e armado, em uma das parábolas de Jesus (Lc 11.21,22), é simbólica de seu ministério e da realização presente do reino. Em relação a isto, é importante o comentário de Jesus quando os setenta retornaram de sua missão de anunciar o reino, "Eu via Satanás caindo do céu como um relâmpago" (Lc 10.18). Todo o conceito do ministério é dinâmico, consistindo não somente em palavras, mas também em atos de cura. A autoridade de Jesus em sua pregação traz a marca da realidade presente de seu reino e o diferencia das esperanças dos escribas.

Em segundo lugar, é importante notar que em todos os seus ensinos Jesus deixou claro que o reino é de Deus não do homem. A missão de Jesus era a missão de Deus em atividade redentora. Aqui, Ladd introduz em suas considerações o fato de que Deus é um Deus que busca, convida, age como pai e julga. Em outras palavras, ele deduz a natureza do reino a partir da natureza de Deus. Porém como é reino de Deus, o diferencia de todos os outros conceitos de reino. É de caráter sobrenatural.

Em terceiro lugar, todo o conceito de salvação deve estar relacionado ao caráter presente do reino. Aqui Ladd fala do aspecto da salvação que é presente e liga a este o dom que Deus dá agora aos membros do reino, i.e., salvação e justificação. Esta é uma tentativa de integrar o ensino sobre salvação de Jesus com o conceito de reino. Se o reino é central no ensino de Jesus, então todos os outros aspectos de seu ensino devem estar relacionados a ele.

Portanto, ser um membro do reino é para aqueles que receberam o dom da salvação de Deus. Isto logo o distingue de qualquer noção de um reino materialista ou nacionalista. Além disso, deixa claro que o reino não será estabelecido pela conversão do mundo à fé cristã. Jesus nunca profetizou uma aceitação universal do Evangelho, como mostra a Parábola do Semeador e das Sementes. De qualquer modo, é um reino que pode ser objeto de oração para seu estabelecimento, como se vê na petição "Venha o Teu reino", na Oração do Senhor. O pronunciamento de tal oração expressa um desejo por uma realização mais completa do que

já ocorre. A ênfase constante no arrependimento e fé como pré-requisitos para se aproximar de Deus demonstra a natureza essencialmente espiritual do reino. Mais se dirá posteriormente a respeito da ética do reino.

d. *O evento escatológoco*. Este aspecto do reino é igualmente importante e deve-lhe ser dado completa relevância. É inegável que, além de ver o reino como presente, Jesus também olhava para um evento futuro. Estes dois aspectos são complementares. No discurso escatológico de Mateus 24, Marcos 13 e Lucas 21, Jesus utiliza figuras apocalípticas de um modo que algum tipo de evento catastrófico no futuro, no *escathon*, pudesse ser compreendido. O melhor modo de incorporar tanto os aspectos presente como futuro no reino é sustentar que o mesmo reino, que no presente existe de forma dinâmica na atividade de Deus entre os homens, terá sua consumação num evento no final da história. Estes dois aspectos são apresentados com íntima proximidade nas parábolas do reino, que são consideradas em seguida.

e. *As parábolas sobre o reino*. Primeiramente, elas ilustram o crescimento do reino. Este não será estabelecido mediante um poder irresistível, mas por uma ação semelhante ao crescimento da semente. O aspecto mais evidente aqui é o fato de que apenas um dos quatro tipos de solo mencionados na parábola do Semeador é produtivo. Há um considerável elemento de mistério a respeito do reino, que é dado somente a alguns entenderem. O caráter inesperado do reino é ilustrado pela Parábola do Joio, onde a distinção entre o verdadeiro e o falso não era imediatamente evidente. De fato, a separação não ocorrerá até o *escathon*. O reino em seu estado presente não pode, portanto, ser considerado como uma entidade identificável.

A mesma qualidade de imprevisão é vista na Parábola do Grão de Mostarda. É difícil conciliar a pequenez com o reino divino, porém há um contraste marcante entre seu começo e seu estado final. Este é o ponto principal da parábola. O presente está relacionado ao futuro como a semente de mostarda à árvore. Os contemporâneos de Jesus podiam ver apenas a semente, mas ele enxergava mais longe, a demonstração posterior do reino.

Uma verdade semelhante é ensinada na Parábola do Fermento, onde a imperceptibilidade da operação do reino está em mente. Existe um problema com o fato de que toda a massa de farinha seja levedada, o que as vezes tem sido considerado como ilustrando a permanência do mal dentro da igreja, e outras da permeação do bem no mundo por meio da igreja. Porém nenhuma das duas interpretações é tão provável como a que vê o triunfo final do reino na consumação da ordem existente no mundo.

Duas parábolas, a do Tesouro e a da Pérola, chamam a atenção para o valor do reino. Pode não parecer vantajoso para todos, porém aqueles que têm discernimento reconhecerão seu valor inestimável, que excede qualquer outro valor. Por outro lado, a Parábola da Rede lembra ao ouvinte que, por enquanto, alguns que não merecem compartilharão dos benefícios do reino até o seu estabelecimento final.

Que o reino de Deus não deve estar restringido aos judeus é evidente na Parábola da Videira, que foi dirigida aos líderes judeus e que conclui com a declaração, "o reino de Deus vos será tirado e será entregue a um povo que lhe produza os respectivos frutos" (Mt 21.43). Este aspecto da universalidade do reino é encontrado também em Mateus 8.11,12. Em ambas as passagens os judeus recebem a oferta do reino antes dos gentios. O reino não se aplica somente a todas as nacionalidades, mas a todas as classes dentro das nações (cp. Mt 12.31). Este último pensamento vem na aplicação da Parábola dos Dois Filhos, que enfatiza a necessidade de arrependimento e fé.

A Parábola das Bodas em Mateus 22 mostra o destino daqueles que desdenham ou ignoram as convocações do reino. Isto novamente parece indicar a rejeição do reino pelo povo judeu, e diferencia o reino de Deus dos seus conceitos nacionalistas.

Resta notar a relação do reino com a igreja. Muitos exegetas identificaram os dois como sendo um só, porém isto é difícil por muitas razões. Em nenhum lugar Jesus descreve seus discípulos exclusivamente como membros do reino. Além disso, a igreja parece ter surgido do reino. É tarefa da igreja testemunhar do reino, e esta é o instrumento e administradora do reino. Ladd sustenta que são conceitos separados, um tendo seu ponto de partida em Deus, o outro nos homens (op. cit. 258-273).

f. *A ética do reino*. O problema da ética de Jesus é importante neste contexto. Nenhuma avaliação do ensino de Jesus pode de fato ignorar o lugar predominante que as prescrições éticas têm nas declarações de Jesus. No entanto, é o ensino ético que tem sido mais assemelhado às declarações e instruções judaicas, e isto suscita um problema. Até que ponto a ética de Jesus pode ser considerada exclusiva? Embora muitas das declarações individuais de Jesus possam ser comparadas, a

impressão sobre o todo do ensino ético judeu é legalista, ao passo que o ensino de Jesus exala uma atmosfera diferente. Não é mais a conformidade à lei, seja escrita ou oral, mas a conseqüência da vontade de Deus sendo compreendida como norma para o reino de Deus.

Nosso propósito é somente chamar a atenção para os aspectos proeminentes da ética de Jesus em relação ao ensino sobre o reino. A primeira característica é que a autoridade para a ética repousa na autoridade de Jesus, que rejeitou várias das interpretações dos escribas da lei, e modificou toda a abordagem às observâncias cerimoniais. A base da própria autoridade de Jesus para a ética era sua reivindicação de cumprir perfeitamente a vontade de Deus. Em segundo lugar, nota-se que o ensino ético é uma característica essencial de ambos os aspectos, presente e futuro, do reino. Onde o governo de Deus é ativo, este deve encontrar expressão no comportamento condizente com o caráter de Deus. Esta é essencialmente a sanção religiosa na ética cristã. Não é a única sanção, pois o aspecto escatológico é igualmente importante. Não há apoio para se excluir qualquer deles, e uma visão unilateral como a de Schweitzer em *Interimsethik* deve ser rejeitada (i.e. que a ética de Jesus pretendia ser somente temporária).

O que Jesus ensinou teve mais que uma importância passageira. Possui validade eterna e é tão relevante para a época presente como para o futuro. Isto não significa que não haja dificuldades em se cumprir as exigências éticas. Amar ao próximo como a si mesmo e, ainda mais, amar aos inimigos tornar as exigências absolutas sobre qualquer homem. Não se pode negar que tais exigências são expressão do amor divino.

Um aspecto especial da ética de Jesus está na ênfase sobre motivos interiores. Coisas como ira, ódio, prudência, humildade, não podem ser julgadas pela lei externa. Elas não dependem de lealdade a um código de regras, mas da manifestação do caráter (cp. Lc 6.45). As exigências de Jesus são severas — até mesmo palavras descuidadas serão levadas em conta (Mt 12.36). Além disso, as reivindicações do reino são tais que assumem precedência sobre os laços familiares (cp. Mt 10.34-39; Lc 9.60,61). De fato, a ética de Jesus envolve a autonegação (Mt 16.24), o que significa que as reivindicações do reino devem ter precedência até mesmo sobre as reivindicações do eu. Não há outro sistema ético que exija a negação da ordem existente de tal modo a exigir que alguém aborreça sua própria vida (Lc 14.26). O eu deixa de ter importância. Os afazeres do reino são de suprema importância.

É extraordinário o quanto se diz sobre recompensas no ensino de Jesus (cp. Mt 5.12,46; 6.4,18; 18.1-4). A idéia de retribuição por mérito, que era proeminente na teologia dos judeus, certamente não está ausente no ensino de Jesus, porém seu ensino vai além disto. A Parábola dos Trabalhadores na Vinha ilustra admiravelmente este ponto (Mt 20.1-10). O primeiro grupo trabalhou o dia inteiro por um dia de pagamento; isto era mérito. O último grupo trabalhou somente uma hora por um dia de pagamento; isto era um ato de graça. A base das recompensas na ética de Jesus é completamente diferente da avaliação humana normal. Os homens do reino devem estar preparados para novos padrões.

3. *O testemunho de Jesus a respeito de si mesmo.* A evidência do ensino de Jesus a respeito de sua própria pessoa pode ser convenientemente resumida sob duas classificações principais: os nomes que ele empregou para si e as referências específicas a sua pessoa. Sob o primeiro tópico é importante distinguir aqueles nomes que ele aplicou para si daqueles que lhe foram aplicados por outros.

a. *Os nomes que Jesus usou para si mesmo.* O mais amplamente usado foi Filho do homem, e será bom começar com este, especialmente visto que nos evangelhos somente é encontrado nos lábios de Jesus. Uma quantidade considerável de literatura se reuniu ao redor de seu uso do termo, num esforço de descobrir o que ele quis dizer, porém aqui será possível dar somente uma visão breve das principais considerações. Os diferentes intérpretes podem ser classificados em dois grupos, aqueles que sustentam que o próprio Jesus usou o título e aqueles que rejeitam ponto de vista. Evidentemente se o último grupo estiver correto, as passagens do Filho do homem não pertencem ao ensino de Jesus e não devem mais ser consideradas para o nosso propósito imediato. Portanto, é necessário comentar este ponto de vista antes de prosseguir em esboçar o autotestemunho de Jesus.

Por qual motivo as afirmações do Filho do homem são consideradas ilegítimas ou, ainda mais, interpretadas como um outro e não o próprio Jesus? Em primeiro lugar, para assumir o conceito de que a maioria das declarações são ilegítimas, deve-se fazer menção a P. Vielhauer, que rejeita as declarações sobre a obra terrena do Filho do homem e as sobre seus sofrimentos, e lida somente com as que referem a sua glória. Mas, mesmo estas ele nega a Jesus por causa da falta de ligação entre

o reino de Deus e as declarações sobre o Filho do homem. Sua dedução é que já que um destes (o reino) é autêntico, o outro não pode ser, porém independente do fato disto parecer um *non sequitur*, a preservação de ambas as linhas de tradição nos evangelhos, sem nenhuma incongruência aparente, opõe-se a este ponto de vista (H. E. Todt discute isto completamente em *Der Menschensohn in der synoptischen Uberlieferung* [1959], 298-316). Bultmann (*Theology of the New Testament I* [1951], 29) considerava as declarações da paixão do Filho do homem como *vaticinia ex eventu*, porém sem base adequada. Uma comparação entre as três predições da paixão (cp. Mt 16.21; 17.22,23; 20.18,19) mostra que os evangelistas não tinham dúvidas de que Jesus pretendia que o Filho do homem fosse entendido como sendo ele próprio. Não faz sentido considerar estas declarações como criações da comunidade, pois neste caso o uso do título se torna duplamente incompreensível.

Há muitos defensores do ponto de vista de que Jesus usou este título, mas que foi a igreja que o identificou com o título (cp. Todt, op. cit. e A. J. B. Higgins, *Jesus and the Son of Man* [1964]). É impossível ao nosso presente propósito discutir as evidências detalhadas dos motivos pelos quais se sustenta que Jesus não utilizou o título para si mesmo, porém a avaliação a seguir prosseguirá sobre a suposição de que Jesus quis se chamar Filho do homem (cp. O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* [1959]).

Será conveniente agrupar as declarações de acordo com a classificação já mencionada. As primeiras a serem consideradas são as declarações ligadas à obra de Jesus na terra. Marcos registra duas declarações, 2.10 (a respeito da autoridade de perdoar pecados) e 2.27 (sobre ser senhor do sábado). Mateus e Lucas compartilham quatro das declarações (Mt 5.11; 8.20; 11.19; 12.32; Lc 6.22; 7.34; 9.58; 12.10). Lucas, exclusivamente, tem uma (19.10), e Mateus, somente, tem duas (13.37; 16.13). Na interpretação mais honesta destas passagens é inevitável concluir que Jesus tem a intenção de ser ele próprio compreendido como Filho do homem. Marcos 2.10 e 2.27 lhe atribuem uma autoridade especial. Geralmente se fala que é Deus que perdoa pecados e que determinou o sábado. É difícil evitar a conclusão de que Jesus estava fazendo uma alta reivindicação para si, a menos que estas passagens não sejam consideradas como procedentes de Jesus (Higgins, por exemplo, as considera como produtos da comunidade).

Nas quatro compartilhadas por Mateus e Lucas parece igualmente claro que Jesus está se referindo a si mesmo. Os homens odiarão os discípulos por causa de Jesus. O Filho do homem é contrastado com João Batista de tal forma que o título deve ser compreendido do próprio Jesus. Além disso, o Filho do homem não tem lugar onde repousar sua cabeça, cujo fato se relaciona ao próprio ministério itinerante de Jesus. E embora a blasfêmia contra o Espírito Santo não possa ser perdoada, a blasfêmia contra o Filho do homem pode. Todos estes exemplos são claros se Jesus está descrevendo a si mesmo, apesar de ainda ter que ser examinado o porquê de ele ter escolhido este título em vez do simples "Eu". Uma comparação entre Mateus 16.13 e Marcos 8.27 mostra como ambas as formas foram preservadas para a mesma pergunta. Mateus apresenta "Quem diz o povo ser o Filho do homem?", ao passo que Marcos tem "Quem dizem os homens que sou eu?" Visto que em ambas as narrativas Pedro confessa a Cristo na mesma forma de palavras, "Tu és o Cristo", a conclusão inevitável é que os discípulos compreenderam que Jesus se referia a si mesmo.

Das afirmações ligadas ao sofrimento de Jesus a maioria está em Marcos e são compartilhadas pelos outros sinóticos (cp. Mc 8.31; 9.12,31; 10.33s.,45; 14.21,41; cp. também Lc 17.25; 22.48; 24.7; e Mt 26.2). Estas afirmações mostram que à medida que Jesus antecipava sua paixão, ele fez uso crescente do título. Seu significado, para ele, estava intrinsecamente ligado a sua obra de redenção.

O terceiro grupo de declarações tem uma ênfase escatológica e, neste caso, há mais em Mateus que em Marcos (cp. Mc 8.38; 9.9; 13.26; 14.62; Lc [com paralelos em Mateus] 1.30; 12.8,40; 17.24,26; Lc [somente] 17.22,30; 18.8b; 21.36; Mt [somente] 10.23; 13.41; 16.27,28; 19.28; 24.30,39b; 25.31). Claramente há uma forte tradição por trás destas declarações, e alguns se inclinam a aceitar uma autenticidade para elas, o que negam para outros grupos. No entanto, é difícil sustentar que Jesus reservou o título para sua parte nos eventos escatológicos e para nenhum outro propósito. Isto teria um sentido somente se o título tivesse uma importância escatológica admitida. Porém as declarações em si ganham em significado caso Jesus tenha usado o título em relação a sua obra na terra, assim como em relação a suas futuras funções celestiais.

Portanto, os dois principais aspectos no uso do título são o sofrimento e a glória, e há muito a se dizer sobre o ponto de vista de que o título é uma síntese do servo sofredor de Isaías e do "filho do homem" de Daniel 7.13s. Isto levou T. W. Manson (*The Teaching of Jesus* [1931], 211ss., *The Servant*

Messiah [1953], 72-74) a considerar o título como uma combinação, supondo que Jesus incluísse seus discípulos no título. Porém é difícil crer que os discípulos ou quaisquer outros o teriam compreendido neste sentido. Faz pouca diferença quais eram os antecedentes do título, a menos que tenham sido reconhecidos pelos contemporâneos de Jesus. Entretanto deve-se fazer uma distinção entre o que o próprio Jesus queria dizer com ele e o que os discípulos e outros entenderam. Pode ser considerado como uma expressão em aramaico significando ou homem em geral ou homem em particular. A última parece ser a única proposição razoável das duas. Pode ser que ao menos para os discípulos Jesus era o Homem *par excellence*. Mas para ele o título, sem dúvida, abrangia um significado muito mais profundo. Ele provavelmente o escolheu como a alternativa mais adequada ao título "Messias", o qual evitou por motivos políticos.

Os títulos Filho de Davi, Filho de Deus e Messias, apesar de usados a respeito dele por outros, não foram utilizados por Jesus especificamente. Portanto eles não entram na discussão atual. Contudo deve-se chamar atenção ao fato de que Jesus implicitamente os aceitou. No caso de sua filiação, seu ensino no Evangelho de João está cheio de referências a sua relação filial com Deus. Portanto vê-se que o título Filho de Deus é altamente aplicável para expressar este relacionamento.

b. *Outras indicações*. Quais outras evidências estão nos evangelhos a respeito do conceito de Jesus sobre si mesmo? Há mais no Evangelho de João que pode nos auxiliar do que nos outros evangelhos. Jesus freqüentemente fala sobre si mesmo como sendo enviado. Ele é profundamente consciente de sua missão de fazer a vontade do Pai (e.g. Jo 5.17). Ele sabe que foi enviado para um propósito específico que nenhum outro pode realizar. Seu testemunho sobre si surge vividamente nas grandes declarações "EU SOU" neste evangelho. "Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida" (Jo 14.6) é uma reivindicação exclusiva. O mesmo se pode dizer sobre "Eu sou a ressurreição e a vida" (11.25). Não menos ampla é sua reivindicação de ser a luz do mundo (8.12), que dificilmente poderia ser mais abrangente e universal.

É difícil escapar da conclusão de que, na mente de Jesus, havia uma relação com o grande EU SOU como o nome de Yahweh no AT, particularmente em vista da declaração de João 8.58, "Antes que Abraão existisse, EU SOU". Nos evangelhos sinóticos a afirmação de Jesus mais próxima à evidência joanina é encontrada em Mateus 11.27, que é uma clara reivindicação de exclusividade de relação filial (*veja também*, entretanto, os relatos do batismo de Jesus). Todavia, há indicações em todos os evangelhos, mas especialmente em João, de que Jesus estava consciente das limitações humanas. Ele conhecia a fome e a sede, e a necessidade de dormir e descansar. Ele podia expressar ira e demonstrar compaixão. Ele necessitava de orações para sustentá-lo. Porém o lado humano, como poderíamos esperar, se apresenta mais claramente em suas ações do que em seu ensino.

4. *O ensino sobre a obra de Cristo.* A missão de Jesus tem muitos aspectos, porém sua obra especial está preocupada com a importância da paixão. Isto forma o ponto focal das narrativas dos evangelhos, e tudo que o precede deve ser interpretado à sua luz. O ensino sobre o reino, por exemplo, é visto em sua verdadeira perspectiva somente à luz da cruz.

Antes de examinar as declarações de Jesus sobre sua própria obra, há algumas observações preliminares que devem ser feitas. Não há dúvida, para começar, que Jesus considerava sua missão como um cumprimento direto das Escrituras. Ele declarou que seu propósito era o cumprimento da lei (Mt 5.17). No cenáculo, após a referência à traição, Jesus acrescentou "O Filho do homem vai, como está escrito a seu respeito" (Mt 26.24), uma alusão clara à paixão vindoura. Após a transfiguração, Marcos registra uma pergunta de Jesus, "como, pois, está escrito sobre o Filho do homem que sofrerá muito e será aviltado?" (Mc 9.12). Há outras referências que dão mais apoio ao conceito de que Jesus estava profundamente consciente de que sua própria experiência era objeto de profecia (cp. Mt 26.56; Lc 18.31; 24.25-27,44,45).

Algumas vezes tem-se sugerido que no Evangelho de João é encontrado um relato diferente da obra de Cristo comparado dos sinóticos. Este ponto de vista diz que a base da redenção é a encarnação em vez de a paixão. Isto é sustentado por João 6.53, onde Jesus diz "...se não comerdes a carne do Filho do homem e não beberdes o seu sangue, não tendes vida em vós mesmos" (cp. também 6.56). Porém se isto se refere à encarnação seria necessário ser compreendido de um modo quase físico. Está mais em harmonia com o teor geral do ensino nesta passagem compreendê-la de modo espiritual. Outra opinião é que a redenção vem pela iluminação, e para isto é feito um apelo a passagens como João 8.12 ("Eu sou a luz do mundo"), João 17.17 ("Santifica-os na verdade; a tua palavra é a verdade"), João 14.9 ("Quem

me vê a mim vê o Pai"). É inegável que houve uma efetiva iluminação da mente como resultado da vinda de Jesus, mas seria privar a missão de Jesus de seu propósito primário se fosse restringida a um processo educativo. A morte de Cristo é claramente apresentada no quarto evangelho como o objetivo da encarnação, como um exame da evidência mostrará.

a. *Sua morte como uma oferta sacrificial.* Há muitas evidências sobre este aspecto da paixão de Cristo. Além da declaração de João 6, citada acima, onde está claro que Jesus compreendia sua carne e sangue como sendo dados pela vida do mundo, a evidência mais importante vem das palavras usadas na instituição da Ceia do Senhor. A instituição deve ser vista diante do pano de fundo do AT. Jesus a descreve como estando ligada à Nova Aliança, especialmente seu sangue, que é "derramado em favor de muitos, para remissão de pecados" (Mt 26.26-28). Não pode haver dúvida que Jesus pretendia deixar claro a seus discípulos que sua morte resultaria na remissão de pecados. A relação disto com o sistema sacrificial da Antiga Aliança parece impossível de se negada. Alguns têm tratado esta evidência com reservas, pois as palavras "para remissão de pecados" ocorrem somente em Mateus, porém elas estão tão completamente em harmonia com todo o ensino de Jesus que não podem ser racionalmente contestadas por estes motivos. Duas das afirmações de Jesus no Evangelho de João enfatizam a finalidade de sua obra (17.4; 19.30). A última destas declarações, vinda diretamente da cruz, mostra que a própria morte era vista como um cumprimento.

b. *Sua morte foi voluntária.* Na alegoria do bom pastor, Jesus não somente declara que o bom pastor dá sua vida por suas ovelhas (Jo 10.11), mas que ele próprio sacrifica sua vida por iniciativa própria (Jo 10.18). Ele sustentou que Pilatos não tinha poder sobre ele exceto se lhe fosse concedido de cima (Jo 19.10,11). Ele deixou claro que nenhum amor é maior do que aquele que sacrifica a vida em favor dos amigos (Jo 15.13). Em seu evangelho, João parece estar particularmente preocupado em demonstrar este aspecto da auto-entrega voluntária de Jesus.

c. *Sua morte era uma necessidade divina.* No quarto Evangelho há um senso progressivo do caráter inevitável da paixão, descrito como "a hora". Por várias vezes João menciona que ainda não era a hora, até que o próprio Jesus diz "Pai, é chegada a hora" (Jo 17.1). Este sentido da necessidade divina é visto na primeira predição da paixão em Mateus 16.21ss., "Desde esse tempo, começou Jesus Cristo a mostrar a seus discípulos que lhe era necessário seguir para Jerusalém... ser morto e ressuscitado no terceiro dia". Compare também a lembrança do anjo das palavras de Jesus às mulheres na tumba (Lc 24.7). A mesma idéia se encontra em João 3.14 — "...importa que o Filho do homem seja levantado". Em todos os evangelhos a morte de Cristo é vista como o ápice da missão de Jesus. Não há indicações de que ocorreu por acidente. Era tudo parte de um plano divino.

d. *Sua morte foi substitutiva.* Quando Jesus se identificou com os que tomavam parte no batismo de João, e quando João hesitou ao pensamento de batizar a Jesus (de acordo com Mt 3.14), Jesus disse que solicitava o batismo, porque lhe era conveniente cumprir toda a justiça. Apesar de ele não precisar de arrependimento, ele se tornou um com os que precisam. Em Lucas 22.37 Jesus apela a Isaías 53.12 (contado entre os transgressores) como sendo cumprido nele, o que sugere que ele se considerava no papel do servo sofredor.

Há uma declaração de Jesus que sugere a idéia de substituição pelo uso da palavra grega *anti* (no lugar de). Esta ocorre em Marcos 10.45 (cp. Mt 20.28), onde Jesus diz que o Filho do homem veio para dar sua vida em resgate por (*anti*) muitos. A palavra resgate significa um preço de câmbio equivalente, e embora a figura utilizada não possa ser forçada, a idéia de que o Filho do homem fez algo no lugar de outros é inevitável. Além disso, há passagens onde uma preposição diferente é utilizada, porém onde o contexto sugere substituição — por exemplo, nas palavras da instituição da Ceia do Senhor (Mt 26.28, "derramado em favor de muitos") *peri* é usada; ao passo que na declaração de Jesus de que o bom pastor entrega sua vida pela ovelha (Jo 10.15), *huper* é usada. Alguns estudiosos (e.g., Vincent Taylor) interpretam estas preposições como expressando representação em vez de substituição, porém em nenhum caso isto faria plena justiça ao significado.

e. *Sua morte foi um triunfo sobre o diabo.* Quando o conflito da paixão se tornou iminente e Judas já havia traído seu Senhor com um beijo, Jesus admitiu aos que o prenderam "Esta, porém, é a vossa hora e o poder das trevas" (Lc 22.53). Além disso, quando Jesus se referiu a sua morte na figura de um grão de trigo que cai na terra (Jo 12.23-24), ele anunciou a seguir, "Chegou o momento de ser

julgado este mundo, e agora o seu príncipe será expulso" (Jo 12.31). Ele deve ter algo deste intenso conflito espiritual em mente em sua parábola do valente que precisava primeiro ser amarrado antes que seus bens fossem saqueados (Mt 12.29). Numa forte denúncia a Herodes, Jesus disse aos fariseus para irem e relatarem àquela raposa, Herodes, que "hoje e amanhã, expulso demônios e curo enfermos e, no terceiro dia, terminarei" (Lc 13.32).

f. *Sua morte é aplicável somente mediante arrependimento e fé.* No princípio de seu ministério Jesus pregou sobre a iminência do reino, e exortou os homens a se arrependerem e crerem no Evangelho (Mc 1.14,15). Esse Evangelho envolvia o todo de sua missão, que se centralizava em sua morte. Sua missão nunca foi destinada aos justos, mas a pecadores dispostos a se arrependerem (Mt 9.12,13; Mc 2.17; Lc 5.31,32). Há muitas alusões à fé no ensino de Jesus, e é evidente que ele não imaginava outro meio pelo qual os benefícios de sua obra pudessem ser apropriados (cp. Jo 3.16; 5.24; 6.29). Um dos resultados imediatos para os que vinham a Jesus, em resposta a seu convite, e se uniam a sua missão é que encontram descanso espiritual (Mt 11.28). Não há dúvida de que Jesus desejava uma mudança radical, a ser efetuada na vida dos que o seguiam com base em sua missão.

5. *O ensino sobre o Espírito Santo.* Os evangelhos sinóticos têm consideravelmente menos ensino sobre o Espírito que o Evangelho de João, de qualquer modo, há algumas declarações significantes. Jesus deixa clara sua própria consciência da parte do Espírito em sua missão. Em Mateus 12.28 ele diz "Se, porém, eu expulso demônios pelo Espírito de Deus, certamente é chegado o reino de Deus sobre vós". É verdade que na passagem paralela em Lucas, "o Espírito" é substituído pelo "dedo de Deus", mas não pode haver dúvidas de que esta alternativa deve ser interpretada à luz do texto de Mateus. Isto é necessário particularmente visto que a declaração vem dentro do contexto da controvérsia de Belzebu (*veja* abaixo). Aqui, então, está a reivindicação de que a atividade de Jesus no âmbito espiritual é pelo Espírito de Deus. Quando no princípio de seu ministério Jesus aplicou a si a profecia de Isaías 61.1,2, era evidência de sua reivindicação específica ao poder do Espírito. Isto sem dúvida estava intimamente ligado, na mente de Jesus, com a descida do Espírito por ocasião de seu batismo e também a sua consciência de ser guiado pelo Espírito ao iugar da tentação.

A declaração de blasfêmia, que ocorre em todos os três sinóticos, é uma evidência importante do ensino de Jesus sobre o Espírito Santo. A ocasião foi a acusação de que Jesus expulsava demônios por Belzebu, o príncipe dos demônios. Jesus, em resposta, não somente mostra a impossibilidade de Satanás expulsar a Satanás, mas também demonstra a verdadeira natureza da acusação como uma blasfêmia contra o Espírito Santo. Esta é imperdoável, embora a blasfêmia contra o próprio Jesus como Filho do homem (de acordo com Mateus e Lucas) possa ser perdoada. De modo não menos admirável ele apresentou o caráter soberano da obra do Espírito. Jesus reconhece que o tipo de obstinação que podia atribuir tais resultados benéficos da obra do Espírito à agentes malignos estava além do perdão.

Outro aspecto do ensino de Jesus a respeito do Espírito é a promessa de sua orientação quando os discípulos tiverem que responder sobre sua fé (Mt 10.19,20; Mc 13.11). No relato de Marcque em Mateus na instrução dada antes da missão dos Doze, porém é o tipo de garantia que pode muito bem ter sido repetida várias vezes. Lucas tem uma declaração semelhante, todavia localizada em um contexto diferente (12.11,12). Em Lucas 11.13 o Espírito é prometido aos que o pedem ao Pai celestial, e é significativo que Mateus registre uma declaração paralela onde a promessa é para "coisas boas". O relato de Lucas pode ser interpretativo, mas o propósito de Jesus pode certamente ter incluído este aspecto do dom do Espírito. Parece ser uma interpretação correta que por dom do Espírito compreenda-se a fonte de todas as "coisas boas" que o Pai está disposto a conceder. Ainda, outro comentário de Jesus que ilumina a obra do Espírito é encontrado em Marcos 12.36, onde Jesus atribui a declaração de Davi no Salmo 110.1 à inspiração do Espírito. Nisto Jesus se mostra em acordo com os pontos de vista judeus contemporâneos sobre a inspiração.

As evidências do quarto evangelho se dividem naturalmente em duas partes. as declarações antes das narrativas da paixão e as declarações dentro destas narrativas. No encontro com Nicodemos, o Espírito é mostrado como agente da regeneração (Jo 3.5s.). Sem sua atividade não pode haver novo nascimento. Se há ou não neste capítulo uma referência ao batismo cristão é questão de controvérsia, porém não afeta a obra essencial do Espírito na renovação espiritual. No mesmo discurso em João 3, Jesus deixa claro que Deus não dá o Espírito por medida (v. 34), o que sugere um dom ilimitado. Na conversa com a mulher samaritana, Jesus fala

da natureza espiritual de Deus e da necessidade de que seus adoradores o adorem em espírito e em verdade (Jo 4.24), e aqui se deve ver uma alusão à obra do Espírito Santo.

Na Festa dos Tabernáculos Jesus prometeu que rios de água viva fluiriam daqueles que viessem a ele, e João acrescenta o comentário de que ele falou isto sobre o Espírito. Apesar de esta ser uma nota editorial, é valiosa como interpretação da figura que Jesus utilizou (cp. Jo 7.37-39).

É nos discursos de despedida no cenáculo que os ensinos sobre o Espírito se tornam mais explícitos. Há várias declarações nas quais o Espírito é descrito como o Paracleto, o que é melhor traduzido por Conselheiro, visto que ser conselheiro envolve as funções tanto de Advogado como de Auxiliador. Entretanto falta a função intercessora, que poderia ser sugerida por Advogado. As passagens são: João 14.16,17,25,26; 15.26; 16.7-11,13-15. Em três destas passagens (14.16; 15.26; 16.13) o Espírito é chamado de Espírito da verdade; nas duas primeiras, em conjunção com a palavra Paracleto. Um resumo da função do Espírito Santo deve incluir o seguinte: (a) Em relação à igreja, ele relembra e age como guia para a verdade; (b) em relação ao mundo, ele convence do pecado e trás reconhecimento da retidão do julgamento. Destas funções pode se deduzir que o Paracleto continuaria a obra de Jesus na terra. Ele seria o *alter ego* de Cristo. O testemunho do Espírito seria essencialmente o mesmo testemunho de Cristo, com o desenvolvimento posterior óbvio de que o Espírito testificaria do Cristo ressuscitado.

A outra menção do Espírito no ensino de Jesus ocorre quando ele sopra sobre os discípulos e diz "Recebei o Espírito Santo" (Jo 20.22). Aqui é o Cristo ressuscitado que fala e mostra novamente a íntima relação entre a obra do Espírito e a sua própria. O dom do Espírito seria dado no Pentecostes, mas aqui Jesus dá sua própria sanção do que pode ser considerada uma antecipação daquele evento. O poder de perdoar e reter pecados é concedido na mesma ocasião (20.23) e não pode ser separado da ação do Espírito. Isto não é incompatível com o fato de que somente Deus perdoa pecados, pois o próprio Jesus não hesitou em declarar o perdão, e o mesmo poder soberano é investido no Espírito e, assim, indiretamente mediante aqueles que possuem o Espírito.

VII. Os milagres de Jesus

Aqui é apresentada uma consideração separada aos milagres de Jesus por causa de sua importância para uma compreensão correta de sua missão. A abordagem de muitos para com as narrativas dos evangelhos é determinada por sua abordagem anterior aos milagres. Portanto é essencial discutir algo sobre sua validade e caráter antes de examinar seu propósito.

A. A validade dos milagres. 1. *Várias abordagens dos milagres de Jesus.* Ninguém que examina a vida de Jesus Cristo pode ir muito adiante sem chegar a um acordo sobre seus milagres. Há problemas filosóficos e científicos que logo surgem, resultando em que muitos concluem pela impossibilidade dos milagres. Aqui não é lugar para se discutir este assunto, porém nenhuma investigação séria da vida de Jesus pode ignorá-lo. Segue-se naturalmente que, aqueles que adotam a posição de que os milagres não aconteceram, são obrigados a explicar os elementos miraculosos nas narrativas dos evangelhos.

Durante o período do criticismo do séc. 19 isto foi feito de duas formas diferentes, como foi indicado na discussão sobre as diversas abordagens à vida de Jesus. Ou os milagres foram racionalizados e mantidos na narrativa, ou descartados e ignorados. Não se pode negar que a presença destes elementos miraculosos é uma dificuldade considerável.

Entretanto, durante o séc. 20 houve muito retrocesso do ceticismo científico a respeito da possibilidade de milagres, apesar de a desconsideração dos milagres como dados para a reconstrução do Jesus histórico ainda ser um movimento poderoso. Os adeptos da escola de pensamento de Bultmann, que desafiam o Jesus da história não encontram dificuldade a respeito dos milagres, pois as histórias dos milagres são consideradas como criações das comunidades primitivas. Porém, deve ser notado que a renúncia do miraculoso neste caso é parte da posição essencialmente *a priori* desta escola e não procede de uma consideração detalhada da evidência. Alguns que apaixonadamente creram no Jesus histórico, como fizeram as escolas liberais do séc. 19 e começo do séc. 20, tentaram produzir vidas de Jesus desprovidas do elemento miraculoso, porém estas têm mais a aparência daquilo que seus autores queriam ver como o Jesus histórico do que aquilo que corresponde aos fatos históricos. Os milagres de Jesus são muito frustrantes para os que desejam reduzir tudo ao nível de sua própria experiência.

O fato é que os milagres estão profundamente impressos nos registros dos evangelhos, e parece justo considerá-los como parte essencial da apresentação geral de Jesus. O problema, caso sejam considerados como acontecimentos reais ou se

foram modificados ou mesmo criados no decorrer da transmissão das tradições, é relevante e será considerado no decorrer dos comentários gerais sobre os milagres de Jesus.

2. *A classificação dos milagres.* Os vários milagres que são atribuídos a Jesus podem ser agrupados em uma de duas categorias, ou milagres de cura ou milagres da natureza. A distinção é importante, pois acredita-se que menor dificuldade é conferida a muitos dos milagres de cura do que aos milagres na natureza, principalmente por estarem mais abertos à explicação médica.

Entre os milagres de cura mais uma classificação é sugerida, entre casos de desordem nervosa e outros casos, pois para os primeiros a ciência moderna tem métodos de trazer alívio que eram desconhecidos nos tempos de Jesus. Algumas das condições relatadas nos evangelhos podem certamente ser casos onde a mente dominou sobre a matéria e onde a mente maior de Jesus trouxe alívio físico. Tal explicação pode estar correta em alguns casos, porém Jesus em seus milagres era infinitamente mais do que um super-psicólogo ou psiquiatra. Os casos nos quais ele se preocupou com o pecado daqueles que foram curados demonstram que sua preocupação principal era espiritual. Ao mesmo tempo, seja qual poder tenha o psicólogo moderno, é apenas um reflexo pálido da competência com a qual Jesus lidou com as condições nervosas dos homens.

Por outro lado, há certamente alguns milagres de cura que não podem ser considerados como casos com os quais a ciência médica moderna possa lidar de modo a trazer um resultado semelhante. Uma mão atrofiada não pode ser restaurada, nem podem os mortos serem trazidos de volta à vida após um intervalo de tempo. Há um considerável elemento do inexplicável nos milagres atribuídos a Jesus, o qual no final deve ser aceito ou rejeitado. A questão repousa realmente na pergunta: "Era Jesus o tipo de pessoa que se poderia razoavelmente esperar que fizesse o inexplicável?" Abaixo será feita uma tentativa de apresentar razões adequadas para uma resposta afirmativa a esta questão, porém antes de fazê-lo são necessários alguns comentários sobre os milagres na natureza.

Entre estes milagres os mais notáveis são: a pesca maravilhosa (Lc 5.1-11; cp. Jo 21.1-11), o acalmar da tempestade (Mt 8.26; Mc 4.37-39; Lc 8.22-24) e a alimentação dos cinco mil (Mt 14.15-21; Mc 6.35-44; Lc 9.12-17; Jo 6.5-13). O último milagre é o único que aparece em todos os quatro evangelhos, um fato que lhe determina uma atenção especial. O milagre parece envolver a operação de forças que são bem diferentes dos processos naturais, ao passo que os outros dois são exemplos do controle sobre tais processos. Deixando de lado, por enquanto, a questão do propósito destes milagres na mente de Jesus, o impacto deles sobre os espectadores é inquestionável. Como resultado da pesca milagrosa Pedro é inundado por um senso de pecaminosidade, enquanto todos temiam após a tempestade ter sido acalmada à ordem de Jesus.

3. *As características dos milagres do evangelho.* Os críticos da forma apontam que as histórias dos milagre se conformam a um padrão, visto que contêm uma descrição da condição, seguida geralmente por alguma indicação de que a pessoa desejava ser curada, com uma evidência de fé da parte do curado, e isto então é seguido pelo relato de cura, geralmente com algum comentário sobre o resultado. Não é surpreendente que a maioria das histórias de curas sigam um padrão semelhante. No entanto é importante que o papel cumprido pela fé seja tão freqüentemente enfatizado nos evangelhos sinóticos, apesar de não ser mencionado em cada um dos casos. O clamor dos dez leprosos por misericórdia é claramente considerado como evidência de uma relação suficiente de fé (Lc 17.11ss.), pois Jesus logo procedeu sua cura. O elemento fé marca Jesus como distinto de um mero operador de milagres, cujas ações são dirigidas para chamar a atenção para si. É evidente, a partir dos evangelhos, que os milagres de cura dependiam de uma relação de confiança, e neste aspecto os próprios milagres são evidências de que Jesus era o tipo de pessoa que despertava a confiança nele.

O elemento fé não é trazido à tona na mesma amplitude no quarto evangelho, porém de nenhum modo está ausente. O aspecto característico neste evangelho é o uso da palavra "sinal", que chama a atenção para o significado espiritual por trás do evento. Mais se dirá sobre isto quando se discutir o propósito dos milagres, entretanto, novamente é claro que nenhum destes milagres foi realizado para seus próprios fins. No decorrer dos relatos há uma moderação notável e, de fato, em muitas ocasiões é especificamente ordenado o silêncio a respeito de uma cura.

4. *Princípios de verificação.* Devido às diversas teorias de fonte que foram propostas há uma tendência de se diferenciar entre as histórias do milagres, com base no número de testemunhas

que atestam, e qualquer incidente individual. Assim, as que ocorrem nos três ou quatro evangelhos são consideradas superiores às que ocorrem em apenas um ou dois. Deste modo, milagres como a moeda na boca do peixe (Mt 17.24s.) ou das multidões que ressurgiram das tumbas (Mt 27.52s.) são considerados inferiores. Porém o critério utilizado não é bom, pois uma única testemunha pode ser tão confiável quanto duas ou três. Se o testemunho se torna suspeito em comparação com outros, esta é uma questão diferente, porém, nos exemplos citados a suspeita não é comprovada. Mateus não enaltece o miraculoso quando relata eventos também registrados por outros e, em vista disto, não há motivos para se supor que ele o fará quando registra material exclusivo.

Deve-se supor que todos os milagres que foram preservados na tradição do evangelho eram evidentemente considerados como igualmente autênticos. Tudo o que o estudioso moderno pode fazer é examinar cada um individualmente com a finalidade de averiguar sua probabilidade, porém esta busca pode ser impossível visto que a probabilidade dependerá de um conceito prévio do poder de Jesus. Assim, toda esta questão de probabilidade merece uma investigação maior.

5. *A probabilidade dos milagres.* Conforme mencionado no começo deste capítulo sobre milagres, a probabilidade será decidida com base científica ou filosófica. Se isto resultar em uma conclusão negativa, nenhuma discussão específica sobre os milagres de Jesus será válida. Porém um outro e mais satisfatório método, que não exclui em si as considerações filosóficas e científicas, é ver toda a questão histórica e teologicamente. O primeiro estágio são os relatos dos evangelhos, pois estes testificam sobre a forte crença por parte dos evangelistas e, supostamente da igreja primitiva também, de que Jesus realizou tais milagres. Este fato suscita a questão da origem de fé tão firme. Se Jesus não realizou obras deste caráter, é difícil crer que em um período comparativamente tão curto, obras tão notáveis lhe fossem atribuídas. Deve-se admitir a possibilidade de os cristãos primitivos terem criado histórias no ímpeto de sua fé recém encontrada em Jesus Cristo, porém é inacreditável que as tenham criado *ex nihilo*. O fato de não terem encontrado nada incongruente entre o relato dos milagres dos evangelhos e sua opinião sobre Jesus sugere que sua alta estima por ele teve alguma base nos fatos históricos. A fé da Páscoa da igreja pressupõe que o Jesus histórico era capaz de realizar milagres.

Isto leva ao que é provavelmente a consideração mais importante em qualquer abordagem dos milagres — a importância da ressurreição de Cristo para a averiguação. O próprio Cristianismo repousa em um estupendo milagre — a ressurreição de Cristo dos mortos — e pode-se sustentar de modo aceitável que os outros milagres não apresentam dificuldade alguma se Deus ressuscitou Cristo dos mortos. A força desta posição se perde naturalmente para os que não consideram a ressurreição como histórica, porém como ocorrida na experiência dos crentes (como Bultmann). Se o notável surgimento da fé cristã, na forma de uma fé pessoal no Cristo ressuscitado, deve ser explicado de algum modo, ele exige uma explicação que justifique de modo adequado a transformação totalmente inesperada nos primeiros discípulos cristãos. A própria ressurreição de Cristo como uma realidade objetiva e verificável, testificada por inúmeras testemunhas oculares, é por si suficiente. Além disso, as evidências das aparições do Cristo ressuscitado são tão bem atestadas que não podem ser explicadas de outra forma sem se fazer injustiça ao depoimento das testemunhas.

Portanto, admitido que a ressurreição de Jesus deve ser considerada como parte integral da fé cristã, é difícil ver como milagres menores podem ser tratados como incongruentes, a menos que não estivessem de acordo com o que os evangelhos registram sobre o Cristo ressuscitado. Porém isto não é verdade. Pode-se seguramente reivindicar que não há um dentre os milagres que não possa ser concebido como obra de Jesus. Há uma completa ausência da tendência de adornar as histórias dos milagres com detalhes fantásticos, visto muito vividamente na igreja posterior.

Uma consideração a mais é a evidência da tentação de Jesus, que mostra sua abordagem geral ao miraculoso. É evidente que o interesse próprio foi logo rejeitado como um motivo indigno para se realizar milagres. Isto é claro a partir da recusa de transformar pedras em pães, apesar de haver uma suposição implícita de que Jesus tinha poder para fazê-lo, de outro modo a tentação seria completamente irreal. Além disso, a sugestão de que Jesus se jogasse do pináculo do Templo foi igualmente recusada, pois ele não aceitava o princípio de que o poder miraculoso fosse usado para auto-exibição. Se as histórias dos milagres forem abordadas através da narrativa da tentação os motivos por trás destas não serão erroneamente interpretados.

Em seguida a esta referência à tentação, deve-se fazer alguma menção dos vários exemplos de exorcismo nos evangelhos, pois mostram a íntima

relação entre muitos dos milagres de cura e o mundo espiritual. Algumas das condições descritas nos evangelhos podem ser agora descritas na terminologia psiquiátrica, porém isto não explica o conflito espiritual envolvido. O exorcismo forma um aspecto importante do ministério da igreja, e é inconcebível que Jesus considerasse seus próprios exorcismos como outra coisa além de exemplos de seu poder sobre o inimigo. Deve-se notar, entretanto, que os casos de possessão demoníaca que são registrados não são casos de maldade excessiva no indivíduo possesso.

Os aspectos característicos da condição daqueles que estavam possessos devem ter a um constante desafio para Jesus. Uma igreja primitiva que cria que Jesus em sua morte e ressurreição havia derrotado o poder do mal, não encontraria dificuldades nos casos de exorcismos nos evangelhos. Seria mais surpreendente se estes casos estivessem ausentes.

B. O propósito dos milagres. É para o Evangelho de João devemos voltar em busca de uma declaração do propósito do evangelista para incluir os "sinais de Jesus". Ele diz que é para que os homens possam crer "que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus", porém é relevante indagar se o próprio Jesus tinha um conceito semelhante. Logo é notável que ele não descreve suas próprias obras como sinais, porém, de acordo com João, ele insta os homens a crerem em suas obras se não podem crer em suas palavras (Jo 10.38). Considerava ele, então, suas obras como didáticas, destinadas a comunicar alguma verdade espiritual? Alguns estudiosos têm sustentado isto de tal forma que sugerem que algumas das histórias eram primeiramente parábolas que, no decorrer da transmissão, se transformaram em milagres. A figueira seca tem sido citada como exemplo. Porém não há motivo porque um milagre não possa realizar a função de uma parábola, sem que se suponha que isto responda por sua origem. Em muitos dos eventos registrados são visíveis algumas lições espirituais, e parece razoável supor que isto era parte do propósito de Jesus. O acalmar da tempestade, por exemplo, chamou atenção para a pobreza da fé dos discípulos.

Os milagres têm alguma relação com as reivindicações messiânicas de Jesus? Qualquer que fosse a expectativa geral de que o Messias vindouro realizaria sinais, os evangelhos não dão a impressão de que Jesus pretendesse que os espectadores deduzissem evidências de seu ofício messiânico a partir de seus milagres. De fato, a narrativa da tentação parece ser contra qualquer espetáculo. Os milagres podem ser considerados como evidências de confirmação para os cristãos que já identificaram o Cristo ressuscitado com o Messias judeu muito esperado, porém isto não parece ser o principal motivo para os milagres. Um motivo que é muito enfatizado nos evangelhos sinóticos é a compaixão. Os milagres de cura eram geralmente realizados quando a necessidade de uma pessoa despertava compaixão no Curador, e este fator chama atenção ao aspecto intensamente humano de muitos dos milagres. Que Jesus estava freqüentemente mais preocupado com este aspecto vê-se pelo fato de que o silêncio era, algumas vezes, imediatamente ordenado. De outro modo, uns poucos atos de compaixão poderiam facilmente ter se desenvolvido em um ministério de cura de multidões, o que Jesus evitou claramente, pois o desviaria de seu propósito redentor principal.

A coisa mais importante sobre os milagres é o que se aprende deles sobre o próprio Jesus. O elemento de moderação é auto-evidente. Os milagres são amostras de um poder que pertencia à natureza de Jesus, e sua abstenção de usar tal poder é, em certas ocasiões, mais expressivo que seu uso. Ele poderia ter ordenado mais de doze legiões de anjos (Mt 26.53) a virem em seu auxílio, porém este exercício de poder era contrário ao propósito de sua missão. De fato, aqui está a chave para um entendimento dos milagres, pois Jesus tinha um propósito dominante — cumprir a vontade do Pai. Isto é apresentado de forma mais clara no Evangelho de João que em qualquer outro lugar, mas é de extrema importância. Ele não considerava nenhuma de suas obras como suas próprias. Elas eram obras do Pai. Portanto são evidências do prazer do Pai no Filho, e são, desta forma, um testemunho de suas reivindicações divinas.

Os milagres podem ser inacreditáveis como obras de um homem, mesmo que perfeito, porém novas possibilidades são abertas quando o homem em questão não somente reivindica ser Filho de Deus, mas assim foi reconhecido pelos cristãos primitivos.

VIII. Jesus Cristo no pensamento cristão primitivo

Não se encontra no propósito deste livro apresentar uma discussão completa dos problemas cristológicos, porém nenhum relato de Jesus Cristo seria completo se falhassem em considerar o lugar que ele adquiriu na teologia da igreja em desenvolvimento. Por esta razão uma breve

avaliação será dada das diferentes linhas, embora complementares, de abordagem encontradas nos vários livros do NT.

A. O pensamento primitivo. O primeiro a ser considerado deve ser o ponto de vista de Jesus encontrado no *Kerygma* primitivo (o conteúdo da pregação), cujas fontes são os primeiros discursos de Atos e algum material tradicional mais antigo tomado de Paulo. A isto deve ser acrescentado quaisquer dados que possam ser inferidos a partir da maneira que os evangelistas comentaram seu material. O fato de Jesus Cristo ter se tornado imediatamente o centro da proclamação da igreja é inegável, porém pela natureza do caso não poderia ter sido de outro forma. Foi sua ressurreição que transformou a tragédia da cruz em triunfo. A igreja foi fundada sobre o fato de que Jesus não estava morto, mas vivo.

Vários títulos de Jesus são usados nos discursos de Atos, os quais revelam o que os cristãos primitivos entendiam sobre a natureza de sua missão. Ele é certamente identificado como o Messias (Cristo), como é claro no primeiro sermão de Pedro (At 2.36), onde a messianidade é ligada ao senhorio. Isto demonstra uma penetração notável da verdadeira natureza de Jesus de Nazaré, que é básica a toda teologia cristã primitiva. O Jesus humano é agora o Senhor exaltado. Para uma identificação mais clara de Jesus como o Cristo, cp. Atos 3.20; 4.10; 5.42; 8.5.

Os títulos mais distintos dos discursos de Atos são "Servo" e "Príncipe da Vida". O primeiro liga Jesus às passagens do Servo de Isaías, e parece razoável sugerir que os cristãos primitivos fizeram esta identificação com base na força da semelhança marcante entre Isaías 53 e a morte de Jesus. Alguns têm questionado esta identificação como um elemento da teologia primitiva (e.g., M. D. Hooker, *Jesus and the Servant* [1959]), porém não pode ser extirpada de todas as correntes do pensamento cristão primitivo onde aparece. Ela ocorre em Atos 3.13,26; 4.27. Nas duas primeiras ocorrências é Deus que participa do Servo e o exalta. Este conceito do Servo teve um papel importante na interpretação primitiva da morte de Cristo e, também, providenciou um forte exemplo aos cristãos sob provação (cp. 1Pe 2.21ss). A descrição de Jesus como "Príncipe da Vida" (ou "Autor da Vida", At 3.15) apresenta o fato de que ele é, para os cristãos, o dispensador da Vida, i.e, da Vida compreendida de um novo modo, da Vida dominada pelo poder do Cristo ressuscitado. Estevão, em sua defesa perante o Sinédrio, apresenta Jesus sob o nome de "Justo" (7.52), que deve ser entendido como uma confissão do caráter sem pecado de Jesus. É notável que em nenhum dos discursos missionários de Paulo, registrados em Atos, ele usa outro título específico para Jesus além de "Salvador" em 13.23, que mesmo então é mais uma descrição que um título.

Apesar do interesse na vida histórica de Jesus ser obscurecido pela ênfase dominante sobre a ressurreição, tais referências não estão inteiramente ausentes. O discurso de Pedro a Cornélio é da maior importância (At 10.37ss.). Este mostra interesse no ministério de pregação de Jesus na Galiléia e Judéia, em sua dotação com o Espírito (entendida como uma unção divina — evidentemente em seu batismo por João), em suas obras de cura e exorcismo e em sua morte e ressurreição. O Senhor exaltado não era outro senão o Jesus de Nazaré, cujas obras e palavras podiam ser recordadas pelos que as viram e ouviram.

A partir dos discursos em Atos pode-se deduzir não somente o conceito exaltado de Jesus Cristo que era mantido pelos crentes primitivos, mas também o fato de que por sua morte e ressurreição a salvação poderia ser oferecida a todos os que se arrependessem e cressem nele (cp. 2.38,39; 3.19,25,26; 4.12; 5.14). Jesus Cristo se tornou a chave para a oferta divina de perdão. Além disso, a atividade do Espírito Santo está inseparavelmente ligada à continuação da atividade de Jesus em sua igreja (cp. 2.33; 5.32).

Nas seções editoriais dos evangelhos, é visto um semelhante conceito exaltado de Jesus. Mateus e Lucas, por exemplo, em seus modos diferentes incluem elementos sobrenaturais na história do nascimento. Marcos começa seu evangelho com uma descrição de Jesus como Filho de Deus (Mc 1.1). Em Mateus, e em um grau menor Marcos e Lucas, a vinda de Jesus é apresentado diante do pano de fundo da profecia do AT. Os evangelistas nunca pensaram em Jesus exceto como aquele prefigurado pelos profetas. Ambos, Mateus e Marcos, deixaram claro que as obras dinâmicas de Jesus eram limitadas pela incredulidade (Mt 13.58; Mc 6.5), demonstrando como a encarnação estava, em alguns aspectos, condicionada à resposta do homem.

O *Kerygma* é visto nas obras de Paulo nas seções em que ele depende dos outros para a tradição. A passagem mais notável é 1 Coríntios 15.3ss., na qual diz ter recebido alguns fatos sobre Cristo. Isto inclui o fato de sua morte e sua interpretação como sendo "pelos nossos pecados", o fato de seu enterro, o fato da ressurreição no

terceiro dia e de suas aparições a várias pessoas, muitas delas mencionadas. Portanto é evidente que, embora Paulo não seja negligente quanto a importância dos fatos, ele está mais interessado em seu significado, e isto se torna mais evidente em sua própria cristologia distinta.

Antes de considerar isto, deve-se fazer menção a duas outras seções das Escrituras destacadas por C. H. Dodd, em *Apostolic Preaching and Its Developments*, como pertencentes ao *Kerygma* primitivo. Romanos 10.9 apresenta uma confissão de fé primitiva — Jesus é Senhor. Visto que se diz ser esta confissão suficiente para a salvação, a idéia do senhorio de Cristo, como um credo grego sobre um judaico (como sustentou Bousset) pois a doutrina de Paulo mostra uma combinação dos dois. Dodd também vê Romanos 1.1-4 como uma possível declaração cristã primitiva de credo. Se for verdade mostra o reconhecimento de sua descendência davídica, de sua filiação e dos efeitos poderosos do senhorio. Todas estas características são desenvolvidas completamente pelo apóstolo em seu ensino doutrinário.

B. O pensamento paulino. 1. *Observações preliminares.* A história da crítica mostra que Paulo foi freqüentemente acusado de impor sobre o Evangelho primitivo seus próprios conceitos sobre Jesus Cristo. Por esta razão é essencial reconhecer a unidade do conceito de Paulo sobre Jesus Cristo com o da comunidade primitiva e, de fato, com o ensinado por Jesus a respeito de si mesmo. Alguns dos primeiros críticos, como F. C. Baur, sustentaram que o conceito de Paulo sobre Cristo era devido diretamente aos seus processos lógicos da mente. Esta teoria não funcionou, pois não levou suficientemente em consideração a realidade objetiva da experiência de Paulo na estrada de Damasco. Intérpretes mais recentes de Paulo consideram sua cristologia como uma helenização do Cristianismo, um processo que também é alegado para a cristologia joanina. Novamente, o caráter completamente judaico de alguns conceitos fundamentais de Paulo (e.g., seu conceito de justiça) não pode ser explicado desta forma. O mesmo ocorreu para as supostas influências pagãs sobre a mente de Paulo (como na teoria de Bultmann sobre o mito do redentor e do homem celestial). Completamente à parte do fato de que as evidências de suporte são muito tardias para serem válidas ao período do ministério de Paulo, a alegação de que o Cristianismo estava misturado na mente de Paulo com tais mitos pagãos exigiria evidências incontestáveis para confirmá-la. A probabilidade pesa grandemente contra isto. É de maior crédito considerar o conceito de Paulo sobre Cristo como um desenvolvimento do que estava inerentemente presente nas idéias primitivas.

Já se chamou atenção para o conhecimento que o apóstolo tinha sobre a vida terrena de Jesus. Isto deve pressupor que ele aceitava alguma relação entre o Jesus histórico e o Jesus que o encontrou na estrada de Damasco. Sua experiência naquela ocasião confirmou a atividade do Senhor ressuscitado na experiência de seu povo. Era essencialmente Cristo, e não os cristãos, que era objeto do zelo perseguidor de Paulo, um ato que pode muito bem tê-lo feito considerar a habitação de Cristo em seu povo mediante o Espírito, que se tornou um aspecto primordial de sua cristologia. Não pode haver dúvidas de que no caso de Paulo ele não iniciou com um conhecimento detalhado do Jesus histórico e, então, elaborou uma cristologia exaltada. Foi o Cristo ressuscitado que o prendeu em sua busca religiosa, e foi o Cristo ressuscitado que dominou sua teologia. Não há evidência em suas epístolas que lhe era secundário se o Jesus do caminho de Damasco era o mesmo Jesus que viveu na Palestina e morreu na cruz. Sua cristologia faz sentido apenas se tal identificação for admitida.

2. *Resumo da cristologia de Paulo.* Um breve resumo dos principais elementos do próprio entendimento especial de Paulo sobre Cristo é necessário para estabelecer o Jesus histórico firmemente na fé da Igreja Cristã.

a. *O novo Adão.* Paulo está profundamente consciente da necessidade do homem, resumida no fracasso do primeiro Adão com seus conseqüentes efeitos desastrosos sobre toda a raça (Rm 5.12ss.). Entretanto ele vê em Cristo o cabeça de uma nova raça, como Adão o era da antiga. O contraste é impressionante, pois enquanto se crê que Adão é carnal, Cristo é visto como espiritual, e enquanto Adão podia somente trazer morte, Cristo trás vida. Não há necessidade de observar as idéias não judaicas de um homem celestial, apesar de alguns paralelos poderem existir. É suficiente ver neste conceito do apóstolo um desenvolvimento da comparação da ordem antiga com a nova.

b. *O Cristo pré-existente.* Há certas indicações de que Paulo aceitava a pré-existência de Cristo. Foi na plenitude dos tempos que Deus enviou seu Filho (Gl 4.4). É possível que quando Paulo identificou a Rocha que seguia os filhos de Israel como sendo Cristo (1Co 10.4), ele pensasse na

existência de Cristo no período das peregrinações no deserto. Quando o apóstolo se refere em 2 Coríntios 8.9 ao fato que apesar de Cristo ser rico não obstante se fez pobre por amor de nós, pode sugerir um ato voluntário. Não há como negar isto na grande passagem cristológica de Filipenses 2.5-11. Esta passagem, com seu conceito de Cristo não se apegando a sua igualdade com Deus, mas se humilhando à morte na cruz, demonstra o profundo entendimento que o apóstolo tinha da encarnação. Mesmo que seja sustentado que Paulo está usando um hino existente sobre Cristo, seu uso demonstra seu apoio a esta concepção de Cristo. Entretanto a idéia da pré-existência de Cristo não depende de algumas poucas passagens, mas é básica à cristologia de Paulo. Está diretamente ligada à sua idéia sobre a relevância cósmica de Cristo.

c. *Relevância cósmica.* A maior declaração a este respeito é encontrada em Colossenses 1.15-20, onde Paulo apresenta Cristo como (1) instrumento na criação, (2) sustentador de tudo, e (3) o objetivo de tudo. Isto mostra uma extensão ao campo cósmico do entendimento de Paulo em relação à morte e à ressurreição de Cristo no âmbito moral e espiritual. Sua superioridade em uma implica em sua superioridade na outra. Aquele que é Cabeça da igreja é Cabeça da ordem criada. É importante notar que a autoria de Cristo na criação não reside em seu interesse próprio, mas em sua parte essencial no esquema completo da redenção. Aquele em quem os homens têm o perdão de pecados é o mesmo em quem habita a plenitude de Deus. Tal cristologia parece grandemente afastada do Jesus histórico, mas não há nada na cristologia desenvolvida de Paulo que não tenha vindo do caráter essencial de Jesus como visto nos evangelhos. Uma passagem anterior, em 1 Coríntios 8.6, esboça algo da mesma idéia. Embora haja alguns paralelos de linguagem entre o conceito cósmico de Paulo sobre Cristo e o pensamento grego especulativo, seu conceito é exclusivo para Cristo como agente na criação, e também como Redentor e Cabeça de seu povo. Novamente, a idéia de sabedoria personificada na literatura judaica de sabedoria (e.g., Pv 8.22,23,29,30; Sabedoria de Salomão 9.2) fornece alguns paralelos, porém o conceito de Paulo não é uma personificação, mas uma pessoa. Ao ver o mundo criado ele vê todas as coisas resumidas em uma pessoa, Cristo (Ef 1.10) como a expressão perfeita da mente de Deus.

d. *Relacionamento com o Pai.* Algumas passagens nas epístolas de Paulo sugerem a subordinação de Cristo ao Pai, porém estas devem ser compreendidas mediante uma comparação direta com as declarações de Jesus. O Filho é enviado por Deus (Gl 4.4). É Deus que o exaltou grandemente (Fp 2.9). Ele entregará o reino ao Pai (1Co 15.28). A idéia de que Deus não poupou seu próprio Filho (Rm 8.32) pode também sugerir o mesmo conceito. Há muito que é semelhante ao ensino de Jesus sobre si mesmo no quarto evangelho, especialmente o assunto constantemente repetido dele ter sido enviado para fazer a vontade do Pai. Jesus falava em um contexto histórico, e é igualmente evidente que Paulo está pensando sobre ele mais em tal contexto do que exprimindo uma verdade absoluta.

e. *Relacionamento com o Espírito Santo.* De acordo com Paulo há uma união inseparável entre Cristo e o Espírito, como há entre Cristo e o Pai. Esta é tão íntima que alguns, baseados em 2 Coríntios 3.17, sugerem a idéia de identidade, porém quando Paulo fala sobre o Espírito do Senhor há uma distinção em sua mente. Há uma afinidade íntima entre seu conceito aqui e o encontrado em Atos, onde a obra do Espírito e a obra contínua de Jesus em sua igreja estão essencialmente relacionadas.

Ver-se-á que a concepção de Paulo sobre Cristo está inseparavelmente ligada ao Jesus histórico, o qual é tomado por certo em todo lugar, e se estende a um conceito completo dele em harmonia com a revelação do evento da Páscoa. A ressurreição não fez de Jesus o que ele não era antes em sua essência, porém revelou sua verdadeira natureza e liberou o poder divino para a salvação.

C. O pensamento joanino. O ensino de Jesus sobre si mesmo no quarto evangelho já foi mencionado, porém há aspectos na apresentação de Jesus por João neste evangelho que lançam luz sobre a cristologia primitiva. A mais importante é a doutrina do Logos no prólogo (Jo 1.1-18). A escolha de tal introdução é esclarecedora via comparação com os evangelhos sinóticos. Logo, chama a atenção para a pré-existência de Cristo, sua qualidade criadora e a sua divindade. Seja qual for a origem do termo Logos, usado neste sentido, não é de importância vital para o nosso presente propósito, pois é mais a característica que a origem do Logos que revela o conceito de João sobre Cristo. Diferente do Logos de Filo, o Logos de João alcança seu cumprimento na encarnação (1.14). Visto que, após mencioná-lo, João não mais se refere ao Logos, ele não pode ser considerado como a chave para o entendimento de seu evange-

lho. Todavia em seu relato do Jesus histórico, ele não pretende que o leitor esteja inconsciente de que este Jesus possuía uma natureza divina. Ele nunca pensou em sua narrativa como o registro de um homem, mesmo que perfeito, mas como o registro do eterno Filho de Deus em forma humana.

O propósito declarado do Evangelho em João 20.30,31 deve ser notado, pois não mostra somente o propósito evangélico de João, mas também sua concepção essencial de Cristo. "Para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus" revela um aspecto duplo de sua pessoa. Sua qualidade de Messias e sua filiação divina são calculadas para brilhar por meio de suas palavras e obras. Para João, Jesus não é nada menos que "o Deus unigênito, que está no seio do Pai" (1.18). Não se pode negar que isto significa que o relato de João é mais teológico em propósito do que histórico, porém isto não significa que a história não era importante. Todo o propósito de João é, na verdade, demonstrar a entrada do divino na história. Foi anteriormente mencionado que João registra exemplos mais específicos da verdadeira humanidade de Jesus do que os sinóticos. Ele se cansa com as viagens, sofre sede (Jo 4), expressa forte indignação (cp. Jo 11.33,38), e chora (Jo 11.35).

As epístolas joaninas compartilham da mesma concepção elevada de Cristo do quarto evangelho. Sua filiação é freqüentemente enfatizada. Ele é chamado de Nosso Advogado (1Jo 2.1) e é chamado de Jesus, o Justo. Insistem em sua qualidade de Messias (1Jo 2.22; 4.2; 5.1) de tal modo a excluir qualquer noção docética de se traçar uma distinção entre Jesus e o Cristo. Além disso, ele é chamado de Salvador do mundo (1Jo 4.14). De fato, há muito em 1 João que ecoa a linguagem e as idéias do Evangelho de João e mostra que ambos os livros compartilham do mesmo ponto de vista cristológico. A Segunda Epístola de João reflete a mesma posição que 1 João (cp. 2Jo 7,9).

Em Apocalipse pode ser visto um aspecto adicional da cristologia. A figura central é o Cordeiro, que era uma figura assassinada, porém, triunfante. A ligação com o Jesus histórico é indiscutível, porém a exaltação do Cordeiro mostra sua posição dominante no drama cósmico. Apesar de muitos obstáculos virem ao povo de Deus, nunca há dúvidas sobre o resultado final. O fator mais dominante é que o Cordeiro se torna Juiz para executar julgamento sobre aqueles que se opõem à vontade divina. Este aspecto é visto na visão do escritor daquele semelhante ao Filho do homem no meio dos candeeiros (Ap 1.12-16). De sua boca saía uma espada, em sua mão estavam firmemente seguras as estrelas que representavam seu povo. É importante notar que o nome que ele traz consigo no momento do julgamento é "O Verbo de Deus" (Ap 19.13), o que fornece uma ligação direta com o prólogo do Evangelho de João. Além disso, ele é o Rei dos reis e o Senhor dos senhores, o Alfa e o Ômega, todos títulos que sugerem a soberania do Cordeiro.

D. Outros aspectos de Cristo. Na Epístola aos Hebreus, o conceito mais característico de Jesus é o de Sumo Sacerdote, o qual controla o desenvolvimento do argumento de toda a epístola. A nova revelação que veio em Cristo o marca como superior aos profetas (Hb 1.1), a Moisés (Hb 3.1ss.) e a Arão (Hb 5.1ss.). Ele pertence a uma nova ordem, a de Melquisedeque, que, todavia, é uma ordem essencialmente sacerdotal. O escritor estabelece o tom para sua carta em Hebreus 1.2,3, onde revela seu conceito elevado de Cristo como herdeiro e criador de todas as coisas, e ostentando o próprio caráter da natureza de Deus. Ele não poderia ter expressado mais vividamente a absoluta soberania de Cristo e, todavia, ele liga a isto o fato de que ele expiou os pecados dos homens. A inseparável relação entre o ato histórico da redenção e a presente posição exaltada de Cristo é inevitável. Isto é sustentado pelas referências na epístola a aspectos da experiência terrena de Jesus: sua temporária posição inferior aos anjos, sua condescendência ao sofrimento e morte (2.9), sua sujeição à tentação (2.18), sua fidelidade (3.6), suas orações agonizantes (5.7), a referência específica aos "dias de sua carne" (5.7), e sua determinação de fazer a vontade do Pai (10.5-7).

A missão de Jesus é vista historicamente em termos sacrificiais. A diferença entre a oferta de Jesus e as da ordem arônica repousava no caráter tanto da oferta como do ofertante. A perfeição de Cristo assegurou a suficiência completa de sua oferta. Esta interpretação da obra de Cristo mostra o conceito elevado que o autor sustentava sobre seu caráter. Sua exposição também é valiosa, pois chama a atenção à presente missão de Jesus em sua posição exaltada. É um ministério de intercessão (4.15; 7.25). Há um representante constante do homem à mão direita de Deus que, apesar do fato de ser um fogo consumidor (12.29), todavia, é um Deus de misericórdia (4.16).

Outra concepção de Cristo trazida à tona em Hebreus é a de confirmador da Nova Aliança

Texto continua na página 574



O fundo da escavação do tanque de Betesda remonta aos tempos do ministério de Jesus. A estratificação é facilmente visível. Observe a figura humana à esquerda da escala. © *Lev*

MILAGRES DE JESUS NOS EVANGELHOS

Registrados apenas em Mateus

Dois homens cegos curados ..... (Mt 9.27-31)
O espírito de mudez é expulso ..... (Mt 9.32-33)
O dinheiro do imposto na boca do peixe ..... (Mt 17.24-27)

Registrados apenas em Marcos

Homem surdo e mudo curado ..... (Mc 7.31-37)
Homem cego curado ..... (Mc 8.22-26)

Registrados apenas em Lucas

A pesca milagrosa ..... (Lc 5.1-11)
A ressurreição do filho da viúva de Naim ..... (Lc 7.11-17)
A cura da enfermidade de uma mulher ..... (Lc 13.11-17)
A cura de um hidrópico ..... (Lc 14.1-6)
A purificação dos dez leprosos ..... (Lc 17.11-19)
A cura da orelha de Malco ..... (Lc 22.50-51)

Registrados apenas em João

A água transformada em vinho em Caná ..... (Jo 2.1-11)
O filho de um oficial do rei é curado de febre ..... (Jo 4.46-54)
Um homem paralítico é curado em Jerusalém ..... (Jo 5.1-9)
Um homem nascido cego é curado em Jerusalém ..... (Jo 9.1-7)
Lázaro é ressuscitado dos mortos ..... (Jo 11.38-44)
Pesca de 153 peixes ..... (Jo 21.1-14)

Registrados por Mateus e Marcos

A cura da filha da mulher siro-fenícia ..... (Mt 15.28; Mc 7.24)
A alimentação de quatro mil ..... (Mt 15.32; Mc 8.1)
A maldição da figueira ..... (Mt 21.19; Mc 11.13-14)

Registrados por Mateus e Lucas

Cura do servo paralítico do centurião ..... (Mt 8.5; Lc 7.1)
Cura do endemoninhado cego e mudo ..... (Mt 12.22; Lc 11.14)

Registrados por Marcos e Lucas

Cura do endemoninhado na sinagoga ..... (Mc 1.23; Lc 4.33)

Registrados por Mateus, Marcos e Lucas

Cura de um leproso ..... (Mt 8.2; Mc 1.40; Lc 5.12)
Cura da sogra de Pedro ..... (Mt 8.14; Mc 1.30; Lc 4.38)
Acalma a tempestade ..... (Mt 8.23; Mc 4.37; Lc 8.22)
Cura dos endemoninhados ..... (Mt 8.28; Mc 5.1; Lc 8.26)
Cura do paralítico ..... (Mt 9.2; Mc 2.3; Lc 5.18)
Ressurreição da filha de Jairo ..... (Mt 9.23; Mc 5.23; Lc 8.41)
Cura da mulher com fluxo de sangue ..... (Mt 9.20; Mc 5.25; Lc 8.43)
Cura do homem com a mão ressequida ..... (Mt 12.10; Mc 3.1; Lc 6.6)
Expulsão do demônio num rapaz ..... (Mt 17.14; Mc 9.17; Lc 9.37)
Cura de um cego ..... (Mt 20.30; Mc 10.46; Lc 18.35)

Registrados por Mateus, Marcos e João

Cristo anda sobre o mar ..... (Mt 14.25; Mc 6.48; Jo 6.19)

Registrados por Todos os Evangelhos

A alimentação dos cinco mil ..... (Mt 14.15; Mc 6.34; Lc 9.10; Jo 6.1-14)

PARÁBOLAS DE JESUS NOS EVANGELHOS

Registradas apenas em Mateus

O joio ..... (Mt 13.24-30)
O tesouro escondido ..... (Mt 13.44)
A pérola de grande valor ..... (Mt 13.45-46)
A rede ..... (Mt 13.47-48)
O servo sem compaixão ..... (Mt 18.23-34)
Trabalhadores na vinha ..... (Mt 20.1-16)
Os dois filhos ..... (Mt 21.28-32)
As bodas (do filho do Rei) ..... (Mt 22.1-14)
As dez virgens ..... (Mt 25.1-13)
Os talentos ..... (Mt 25.14-30)
As ovelhas e os bodes ..... (Mt 25.31-46)

Registradas apenas em Marcos

A semente ..... (Mc 4.26-29)
Vigiai por sua vinda! ..... (Mc 13.34-36)

Registradas apenas em Lucas

Os dois devedores ..... (Lc 7.36-50)
O bom samaritano ..... (Lc 10.25-37)
O amigo importuno ..... (Lc 11.5-8)
O tolo rico ..... (Lc 12.16-21)
Os servos vigilantes ..... (Lc 12.35-40)
O mordomo sábio ..... (Lc 12.42-48)
A figueira estéril ..... (Lc 13.6-9)
A grande ceia ..... (Lc 14.16-24)
A torre e o cálculo de despesas ..... (Lc 14.28-33)
A ovelha perdida ..... (Lc 15.3-7)
A dracma perdida ..... (Lc 15.8-10)
O filho pródigo ..... (Lc 15.11-32)
O administrador infiel ..... (Lc 16.1-13)
O rico e Lázaro ..... (Lc 16.19-31)
O senhor e o servo ..... (Lc 17.7-10)
O juiz iníquo ..... (Lc 18.1-8)
O fariseu e o publicano ..... (Lc 18.9-14)
As dez minas ..... (Lc 19.12-27)

Relatadas por Mateus e Lucas

A casa construída na rocha ..... (Mt 7.24-27; Lc 6.48-49)
O fermento ..... (Mt 13.33; Lc 13.20-21)
A ovelha perdida ..... (Mt 18.12-14; Lc 15.3-7)

Relatadas por Mateus, Marcos e Lucas

A candeia ..... (Mt 5.14-16; Mc 4.21-22; Lc 8.16-17)
O pedaço de tecido novo em roupa velha ..... (Mt 9.16; Mc 2.21; Lc 5.36)
O vinho novo em garrafas velhas ..... (Mt 9.17; Mc 2.22; Lc 5.37-38)
O semeador ..... (Mt 13.3-9,18-23; Mc 4.3-20; Lc 8.4-15)
O grão de mostarda ..... (Mt 13.31-32; Mc 4.31-32; Lc 13.18-19)
Os lavradores maus ..... (Mt 21.33-41; Mc 12.1-9; Lc 20.9-16)
A figueira ..... (Mt 24.32-35; Mc 13.28-31; Lc 21-29)

(8.6ss.; 9.1ss.). Em função da insuficiência da Antiga Aliança, a inauguração da Nova é de interesse vital à humanidade. O que o próprio Jesus prefigurou na instituição da ceia do Senhor, o autor de Hebreus desenvolve. Aqui é visto o cumprimento da profecia de Jeremias (Jr 31, cp. Hb 8.8), que enfatiza a interioridade essencial da Nova em contraste com a Antiga. Nisto é mostrado, mais uma vez, a superioridade de Cristo sobre Moisés, e, *ipso facto* (conseqüentemente), a superioridade do Cristianismo sobre o Judaísmo.

Em 1 Pedro a cristologia se conforma a um padrão semelhante às outras correntes de pensamento já mencionadas. Por um lado, há consciência do aspecto humano do caráter de Jesus, pois se diz que ele deixou aos homens um exemplo para seguirem em seus passos. Isto deve significar uma concentração no Jesus histórico, cujos sofrimentos, a fim de constituir um exemplo para os crentes, devem ser do mesmo tipo que o deles. A exclusividade de seus sofrimentos repousa no fato de que ele carregou os pecados dos homens (1Pe 2.24; 4.18). Ele é chamado de Pastor (2.25; 5.4) e Bispo (2.25), ambos os títulos que enfatizam seu cuidado especial para seu povo. O Senhorio de Cristo é pressuposto (cp. 1Pe 1.3; 3.15,21,22). Seu papel como Redentor de seu povo é particularmente apresentado mediante a passagem do Servo em 2.21ss., pelas alusões à passagem de Êxodo em 1.13ss., e pela referência freqüente a seus sofrimentos.

Não há dúvidas que existam afinidades entre as cristologias de 1 Pedro e de Paulo. É um tanto desnecessário supor que em todas estas relações Pedro depende de Paulo, pois a maioria é básica ao *Kerygma* primitivo. Tanto Pedro como Paulo desenvolvem estes conceitos básicos do seu próprio modo. É possível que as afinidades entre 1 Pedro, Romanos e Efésios possam ser devidas a influências literárias. Porém é certo, seja qual for a decisão sobre este assunto, que ambos os apóstolos sustentavam a mesma concepção exaltada de Cristo e a mesma convicção sobre a continuidade entre seu conceito e o Jesus histórico. O aspecto mais individualista na cristologia de Pedro é sua referência à descida de Cristo ao Hades, presumidamente no intervalo entre sua morte e ressurreição (3.18s.). Seja qual for a explicação precisa desta difícil declaração, é evidente que Pedro concebia uma extensão do ministério de pregação de Jesus mesmo após sua morte.

Em 2 Pedro Jesus Cristo é chamado de Salvador (2Pe 1.1) e de Senhor (1.2; cp. também 1.8,11; 2.20; 3.2,18). Sua majestade é especialmente mencionada, o que leva a uma referência específica à transfiguração (1.16s.). Outra alusão é ao Senhor que os comprou (2.1), uma referência clara à atividade redentora de Cristo como em 1 Pedro 1. Apesar de bem menos desenvolvida em sua cristologia, quando comparada a 1 Pedro, esta epístola está, todavia, de acordo com a posição primitiva geral.

Tiago é notavelmente escasso em suas referências a Cristo, estando os dois únicos exemplos específicos em Tiago 1.1 e 2.1. Em ambos os casos ele é chamado de Senhor Jesus Cristo, e no último também de Senhor da glória. Todavia este não é o volume do testemunho desta epístola a Cristo. Há mais ecos das declarações de Jesus nesta epístola que em qualquer outro livro do NT, particularmente do Sermão da Montanha. Pode se deduzir que Tiago conhecia muito do Jesus histórico, porém, entretanto, ele o concebia como o Senhor da glória. Se seus interesses são principalmente éticos nesta epístola, este não é um critério para se supor que as duas referências a Cristo sejam o volume total de seu entendimento cristológico.

A breve epístola de Judas compartilha uma cristologia semelhante a 2 Pedro. Cristo é Soberano e Senhor (v. 4) e o mesmo título Senhor Jesus Cristo é usado três vezes (vv. 17,21,25).

E. Conclusão. Por mais múltiplas que sejam as concepções dos cristãos primitivos a respeito de Jesus, há uma singularidade básica. Jesus é mais que uma figura da história, apesar de o ser. Ele é o Senhor exaltado, cujo poder se estende sobre toda a ordem criada, porém ele mantém uma relação especial com sua igreja.

BIBLIOGRAFIA. Nas listas que seguem foi feita uma seleção representativa de livros ainda não mencionados no artigo. As listas estão organizadas, por conveniência, sob as seções separadas às quais principalmente se relacionam.

Seção II — Pano de Fundo. E. Schürer, *History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ* (1890-91); W. Fairweather, *The Background of the Gospels* (1908); W. O. E. Oesterley e G. H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue* (1911); R. H. Charles, *Between the Testaments* (1914); I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (1917 e 1924); A. T. Robertson, *The Pharisees and Jesus* (1920); E. E. Bevan, org., *Hellenism and Christianity* (1921); H. L. Strack e P. Billerbeck, *Kommentar zum Neue Testament aus Talmud und Midrasch* (1922-1928); R. T. Herford, *The Pharisees* (1924); W. R. Halliday, *The Pagan Background of Early*

Christianity (1925); W. W. Tarn, *The Hellenistic Civilization* (1927); G. F. Moore, *Judaism* (1927-1930); C. G. Montefiore, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings* (1930); J. Bonsirven, *Le Judaisme palestinien au temps de Jésus-Christ* (1935); C. H. Dodd, *The Bible of the Greeks* (1935); L. Finkelstein, *The Pharisees* (1938); W. L. Knox, *Some Hellenistic elements in Primitive Christianity* (1942); J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ* (1949); F. V. Filson, *The New Testament Against Its Environment* (1950); S. E. Johnson, *Jesus in His Own Times* (1967); F. F. Bruce, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls* (1960); F. C. Grant, *Ancient Judaism and the New Testament* (1960); D. S. Russell, *Between the Testaments* (1960); A. Dupont-Sommer, *Essene Writings from Qumran* (trad. inglês, 1960); E. Lohmeyer, *Lord of the Temple* (1961); W. D. Davies, *Christian Origins and Judaism* (1962); F. C. Grant, *Roman Hellenism and the New Testament* (1962); F. V. Filson, *A New Testament History* (1964); W. Förster, *Palestinian Judaism in new Testament Times* (1964); C. H. Scobie, *John the Baptist* (1964).

Seções III e IV — Fontes. J. Moffat, *Introduction to the Literature of the New Testament*, 3 ed. (1918); R. H. Lightfoot, *Locality and Doctrine in the Gospels* (1938); V. Taylor, *The Gospels*, 5 ed. (1945); E. C. Hoskyns e F. N. Davey, *The Fourth Gospel*, 2 ed. (1947); A. Huck-H. Lietzmann, *Synopsis of the First Three Gospels*, 9 ed. (1949); B. C. Butler, *The Originality of Matthew* (1951); I. Henderson, *Myth in the New Testament* (1952); R. Bultmann, *New Testament and Myth* (1953); W. Hendriksen, *Exposition of the Gospel according to John* (1953); R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (1953); W. L. Knox, *Sources of the Synoptic Gospels* (1953, 1957); A. H. McNeile-C. S. C. Williams, *Introduction to the New Testament* (1953); L. Cerfaux, *Recueil Lucien Cerfaux* (1954); L. Vaganay, *Le Problème synoptique* (1954); W. E. Bundy, *Jesus and the First Three Gospels* (1955); W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism*, org. C. K. Barrett (1955); C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John* (1956); P. E. Hughes, *Scripture and Myth* (1956); R. Dunkerly, *Beyond the Gospels* (1957); J. Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus* (1957); R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (1958); A. Wikenhauser, *New Testament Introduction* (1958); P. Althaus, *The So-called Kerygma and the Historical Jesus* (1959); R. M. Grant e D. N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus* (1960); A. J. B. Higgins, *The Historicity of the Fourth Gospel* (1960); C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament* (1962); J. A. T. Robinson, *Twelve NT Studies* (1962); R. M. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas* (1962); F. W. Beare, *The Earliest Records of Jesus* (1962); P. Feine-J. Behm-W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament* (1963, trad. inglês, 1966); R. M. Grant, *A Historical Introduction to the NT* (1963); E. Hennecke-R. M. Wilson, *NT Apocrypha, I* (1963); N. B. Stonehouse, *Origins of the Syonotic Gospels* (1963); C. E. Braaten e R. A. Harrisville, *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ* (1964); E. F. Harrison, *Introduction to the NT* (1964); H. F. D. Sparks, *A Synopsis of the Gospels* (1964); D. Guthrie, *The Gospels and Acts* (1965).

Seção V — Vidas de Cristo. C. Geikie, *The Life and Words of Christ* (1891); B. Weiss, *The Life of Christ* (1894); W. Bousset, *Jesus* (1906); D. Smith, *The Days of His Flesh*, 5 ed. (1906); W. Sanday, *The Life of Christ in Recent Research* (1907); J. Seeley, *Ecce Homo* (1908); A. Drews, *The Christ Myth* (1910); A. L. Williams, *The Hebrew-Christian Messiah* (1916); T. R. Glover, *The Jesus of History* (1920); A. C. Headlam, *The Life and Teaching of Jesus* (1923); G. Papini, *The Story of Jesus* (1923); W. Sanday, *Outlines of the Life of Christ* (1925); S. J. Case, *Jesus, a New Biography* (1927); B. W. Bacon, *The Story of Jesus* (1928); J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, 2 ed. (1929); M. Goguel, *Life of Jesus* (1933); H. J. Cadbury, *The Peril of Modernizing Jesus* (1937); P. Gardner-Smith, *The Christ of the Gospels* (1938); E. F. Sutcliffe, *A Two-year Public Ministry* (1938); C. C. McCown, *The Search for the Real Jesus* (1940); G. Ogg, *A Chronology of the Public Ministry of Jesus* (1940); C. J. Cadoux, *The Historic Mission of Jesus* (1941); A. E. J. Rawlinson, *Christ in the Gospels* (1944); M. Dibelius, *Jesus* (trad. inglês, 1949); A. M. Hunter, *The Work and Words of Jesus* (1950); E. J. Goodspeed, *A Life of Jesus*, (1950); E. F. Scott, *The Crisis in the Life of Jesus* (1952); H. E. Fosdick, *The Man from Nazareth* (1953); H. E. W. Turner, *Jesus, Master and Lord* (1953); V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus* (1955); R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus*, 2 ed. (1956); A. N. Wilder, *NT Faith for Today* (1956); Daniel-Rops, *Jesus and His Time* (trad. inglês, 1956); E. Stauffer, *Jesus and His Story* (1960); M. S. Enslin, *The Prophet from Nazareth* (1961); G. Herbert, *The Christ of Faith and the Jesus of History* (1962); H. Zahrnt, *The Historical Jesus* (trad. inglês, 1963).

Seções VI e VII — O Ensino e Milagres de Jesus. G. B. Stevens, *The Teaching of Jesus* (1901); J. Denney, *Jesus and the Gospel* (1909); B. S. Easton, *Christ in the Gospels* (1930); C. G. Montefiore, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings* (1930); C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1935); R. Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man* (trad. inglês, 1938); A. N. Wilder, *Escathology and Ethics in the Teaching of Jesus* (1939); A. Richardson, *Miracle Stories of the Gospels* (1941); W. A. Curtis, *Jesus Christ the Teacher* (1943); V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice* (1943); J. W. Bowman, *The*

Intention of Jesus (1945); E. C. Colwell, *An Approach to the Teaching of Jesus* (1947); S. V. McCasland, *By the Finger of God: Demon Possession and Exorcism in Early Christianity in the Light of Modern Views of Mental Illness* (1951); W. G. Kümmel, *Promise and Fulfillment* (1956); J. S. Stewart, *The Life and Teaching of Jesus Christ*, 2 ed. (1958); G. E. Ladd, *The Gospel of the Kingdom* (1959); A. M. Hunter, *Interpreting the Parables* (1960); H. K. McArthur, *Understanding the Sermon on the Mount* (1960); H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1962); J. A. Baird, *The Justice of God in the Teaching of Jesus* (1963); R. N. Flew, *Jesus and His Way* (1963); R. H. Fuller, *Interpreting the Miracles* (1963); I. H. Marshall, *Escathology and the Parables* (1963); W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (1964); H. Van der Loos, *The Miracles of Jesus* (1965); E. Lunnemann, *Parables of Jesus* (1966).

Seção VIII — Relevância Teológica. H. P. Liddon, *The Divinity of our Lord* (1866); B. B. Warfield, *The Lord of Glory* (1907); J. Denney, *Jesus and the Gospel*, 2 ed. (1909); P. T. Forsyth, *The Person and Place of Jesus Christ* (1909); H. R. Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, 3 ed. (1914); G. B. Stevens, *The Theology of the NT*, 2 ed. (1918); H. A. A. Kennedy, *The Theology of the Epistles* (1919); J. G. Machen, *The Origin of Paul's Religion* (1921); A. E. J. Rawlinson, *The NT Doctrine of the Christ* (1926); C. A. A. Scott, *Christianity According to St. Paul* (1927); E. Brunner, *The Mediator* (1934); R. Bultmann, *Jesus and the Word* (1935); G. H. Boobyer, *St. Mark and the Transfiguration Story* (1943); W. F. Howard, *Christianity According to St. John* (1943); D. Baillie, *God Was in Christ* (1948); F. C. Grant, *Introduction to NT Thought* (1950); B. B. Warfield, *The Person and Work of Christ* (reimpresso em 1950); E. Stauffer, *NT Theology* (1955); F. V. Filson, *Jesus Christ the Risen Lord* (1956); J. Knox, *Jesus Lord and Christ* (1958); A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the NT* (1958); H. N. Ridderbos, *Paul and Jesus* (1958); V. Taylor, *The Atonement in NT Teaching*, 3 ed. (1958); E. Best, *The Temptation and the Passion* (1965); R. H. Fuller, *The Foundations of NT Christology* (1965); C. Henry, org., *Jesus of Nazareth, Saviour and Lord* (1966); R. P. Martin, *Carmen Christi* (1967).

D. Guthrie

JESUS, CONHECIDO POR JUSTO. (Ἰησοῦς, para o hebraico, *Josué, Jehovah é salvação*; Ἰοῦστος, um nome latino que significa *justo, reto*). Jesus, conhecido por Justo, mencionado somente em Colossenses 4.11, era um judeu convertido ao Cristianismo. Um nome duplo era comum entre os judeus e prosélitos (cp. DeissBS, págs. 315,316), e provavelmente o título Justo denote obediência e devoção à lei. Durante a prisão de Paulo em Roma, Justo, juntamente com Aristarco e Barnabé, foi um cooperador que ofereceu conforto a Paulo.

H. W. Hoehner

JÉTER (יתר, *abundância*). 1. O filho mais velho de Gideão. Por causa de sua juventude ele teve medo de matar os prisioneiros Zeba e Zalmuna, reis de Midiã, então o próprio Gideão os matou (Jz 8.20,21).

2. Um ismaelita; pai de Amasa, comandante do exército sob Absalão, quando este último se rebelou contra Davi (1Rs 2.5,32; 1Cr 2.17); chamado de Itra em 2 Samuel 17.25.

3. Um Jerameelita (1Cr 2.32).

4. Um judaíta (1Cr 4.17).

5. Um aserita (1Cr 7.38); chamado de Itrã no v. 37.

6. O sogro de Moisés na KJVmg e ASVmg (Êx 4.18). Um erro para Jetro.

JETETE (יתת). Um chefe ou um clã edomita (Gn 36.40; 1Cr 1.51).

JETRO (יתרו; LXX Ἰοθόρ, *abundância* ou *excelência*). Sacerdote de Midiã; sogro de Moisés.

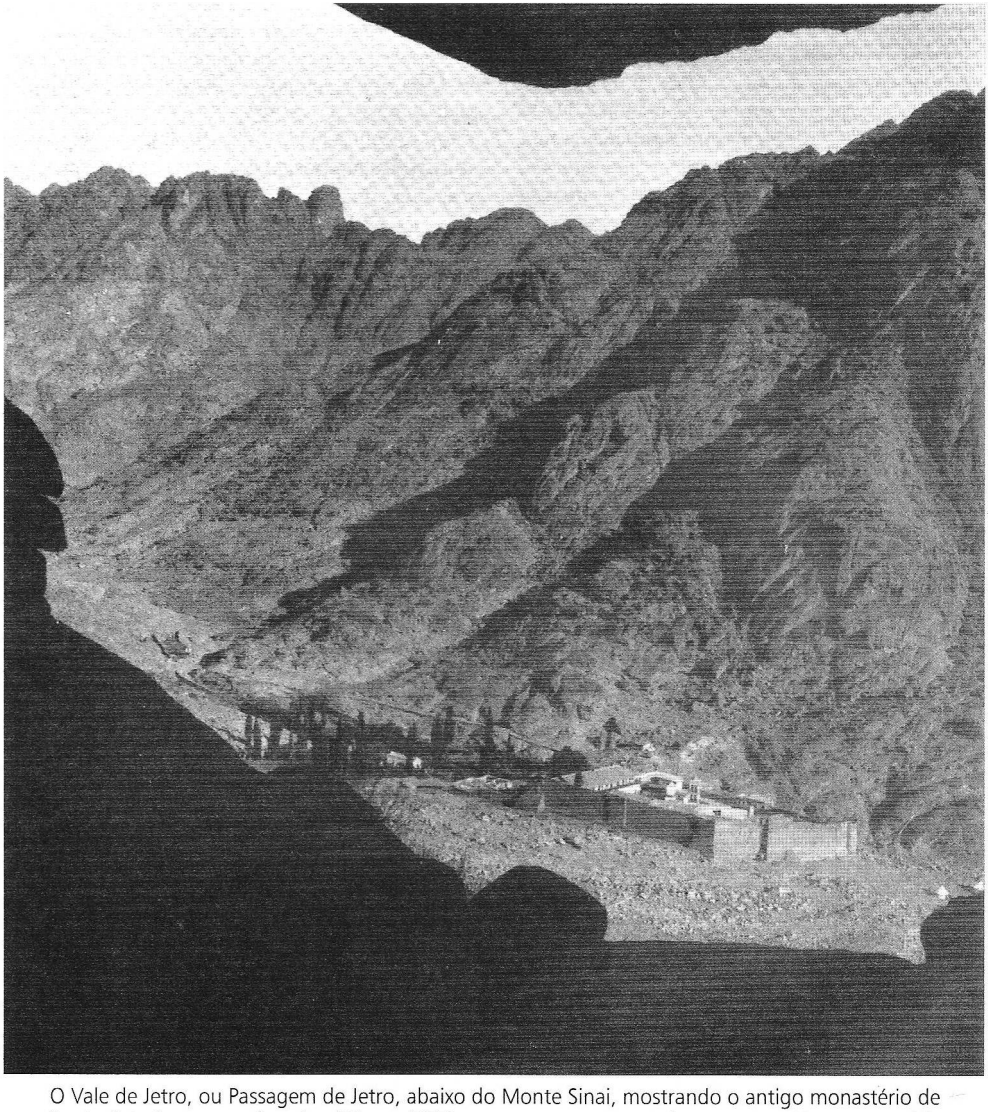
Há uma certa confusão a respeito dos nomes usados para o sogro de Moisés. Jetro também é chamado de Reuel em dois lugares (Êx 2.18; Nm 10.29). Ele é chamado de Hobabe em Juízes 4.11, porém, em Números 10.29 Hobabe parece ser o filho de Reuel (Jetro). Em todas as outras passagens o nome Jetro é utilizado. As Escrituras não explicam a dificuldade. Jetro era, aparentemente, conhecido por todos estes nomes. Como sacerdote de Midiã, pode ser que lhe tenha sido dado um nome diferente pelas várias tribos midianitas que ele servia na península do Sinai e na área ao leste Golfo de Ácaba.

Quando Moisés fugiu do Egito (Êx 2.15), ele foi para a terra de Midiã. Ao parar em um bebedouro, teve a ocasião de defender a causa de sete pastoras e assim ganhou o favor e a proteção de seu pai, Jetro, um sacerdote de Midiã. Moisés se agradou em habitar com Jetro e cuidar de suas ovelhas. Com o tempo, casou-se com Zípora, uma de suas filhas. Não nos é dito a qual religião Jetro servia como sacerdote, nem o nome de sua deidade. Entretanto nos é dito que Moisés condescendeu a uma teofania do "Deus de Abraão...

Isaque... Jacó..." enquanto apascentava as ovelhas de Jetro (Êx 3.1ss.). Neste encontro divino-humano ele foi encarregado de libertar os israelitas escravizados do Egito. No devido tempo Moisés tomou sua esposa e filhos e partiu para o Egito (Êx 4.20), porém aparentemente ele enviou sua família de volta a Midiã, pois ela se juntou ao arraial de Israel pela primeira vez quando Jetro fez sua visita (Êx 18.5ss.).

Além de reunir Moisés e sua família, a visita de Jetro foi importante pelo menos por dois motivos: (1) ele reconheceu ou reafirmou sua fé na supremacia do Deus de Israel, e (2) ele auxiliou Moisés a estabelecer um sistema administrativo e judicial para Israel.

Quando da chegada de Jetro no acampamento, Moisés parecia ansioso para contar a seu sogro o livramento maravilhoso de Israel por Deus no Mar Vermelho, e sobre sua proteção e direção contínua no deserto. Quando ele terminou, Jetro ficou tão profundamente impressionado que começou a bendizer ao Deus de Israel, dizendo, "Agora, sei que o Senhor é maior que todos os deuses" (Êx 18.11). Então ele testificou sua fé



O Vale de Jetro, ou Passagem de Jetro, abaixo do Monte Sinai, mostrando o antigo monastério de Santa Catarina, ocupado pelos últimos 1500 anos por monges ortodoxos gregos. Este monastério continha uma famosa e antiga biblioteca de rolos, etc. © *M.P.S.*

no Deus de Israel ao conduzir uma refeição sacrificial, para a qual Moisés, Arão e os anciãos de Israel foram convidados. Será que Jetro já conhecia o Deus dos hebreus? Alguns estudiosos pensam que sim.

A próxima contribuição de Jetro veio quando ele observou Moisés tentando servir como juiz e moderador para a grande multidão de ex-escravos (Êx 18.13). Ele imediatamente viu que era muito para apenas um homem. Ele aconselhou Moisés a estabelecer um sistema que organizaria os israelitas em uma respeitável nação de pessoas e, ao mesmo tempo, aliviaria seu líder de um volume inadministrável de responsabilidades. Ele esboçou seu método de organização (18.17-23): a multidão deveria ser separada em unidades, com um líder sobre cada uma, a quem é delegada a autoridade de resolver problemas menores. Deste modo somente os problemas mais difíceis viriam a Moisés. Moisés percebeu rapidamente que seu sogro estava correto em sua avaliação da situação e aceitou seu conselho.

Por várias décadas os estudiosos procuram atribuir a Jetro a origem da religião mosaica. Incluído na questão está o nome de Deus usado no AT. Baseando seus pontos de vista em Êxodo 6.3, estes estudiosos afirmam que Deus não era conhecido em Israel como Yahweh (o Senhor) até os tempos de Moisés. Eles insistem que Moisés aprendeu tudo o que sabia sobre Yahweh de Jetro, que era um sacerdote de Yahweh entre os midianitas. Por sua vez, Moisés introduziu este deus tribal dos queneus (*veja* Queneus) em Israel, talvez modificando um pouco as coisas para adequar às suas necessidades.

Apesar de muita informação neste ponto estar oculta à nossa visão, é evidente a partir das Escrituras que Deus era conhecido por seu nome Yahweh na região da Palestina muito antes dos tempos de Moisés (*veja* Gn 4.16; 6.3,5; 12.1,4, et al.). Dizer que Moisés e os filhos de Israel nunca haviam ouvido sobre Yahweh antes de encontrar Jetro é impreciso. Ele não era outro senão o "Deus de vossos pais" (Êx 3.6,13). Por outro lado, é verdade que Moisés tomou um nome antigo e familiar e aprofundou e enriqueceu seu significado a partir de sua própria experiência com Deus na sarça ardente, no Mar Vermelho e no Monte Sinai — e assim fazendo, se tornou o fundador da religião hebraica.

Por "Yahweh" ser um nome bem conhecido para Deus entre as tribos do Oriente Médio, é completamente possível que Jetro conhecesse e adorasse a Deus como Yahweh antes de visitar o arraial de Moisés. Quando se lembra que os midianitas (*veja* Midianitas) eram descendentes de Abraão com Quetura (Gn 25.2,4; 1Cr 1.32,33), não é improvável que pelo menos algumas das tribos midianitas, tal como os queneus (Jz 1.16; 4.11), tenham continuado a adorar a Deus como Yahweh até os tempos de Moisés.

BIBLIOGRAFIA. F. James, *Personalities of the Old Testament* (1939), 24, 25; N. Glueck, *Rivers in the Desert* (1959), 132-134; G. L. Archer, SOTI (1964), 110-115; W. Harrelson, *Interpreting the Old Testament* (1964), 77-80.

C. P. Gray

JETUR (יטור). Uma tribo descendente de Ismael (Gn 25.15; 1Cr 1.31). As duas tribos e meia guerrearam contra ela (1 Cr 5.19). É provável que os itureus dos tempos do NT sejam seus descendentes. *Veja* Iturêia.

JEÚ (יהוא, LXX Ἰου, no assírio *Jaua, ele é Jah* [que é Deus], em testemunho contra o politeísmo [Noth, *Israelitische Personennamen* 15ss., 143; para a forma, *veja* Eliú; Abiú]). O nome de um profeta de Judá, de um rei israelita, de um membro do clã de Jerameel (1Cr 2.38), um entre um bando de simeonitas que migraram (4.35) e um benjamita que se uniu a Davi (12.3).

I. Jeú, filho de Hanani

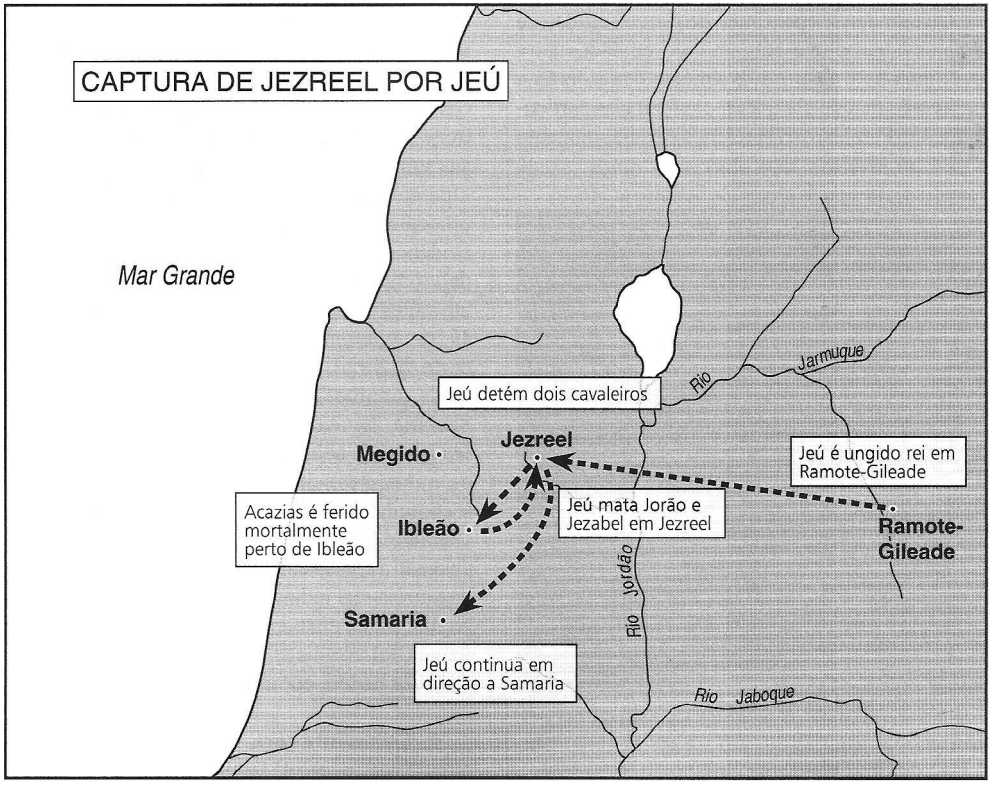
Ele era um profeta (1Rs 16.12; 2Cr 19.2) e possivelmente filho de um profeta (*veja* Hanani). Ele advertiu Baasa de que este seria julgado por ter falhado em estar à altura do seu chamado como sucessor de Jeroboão e Nadabe, pois ele deu seqüência a seu culto herético (1Rs 16.1-4). Mais tarde, Jeú teve que repreender Josafá por ter se aliado com Acabe em uma tentativa de recuperar Ramote-Gileade dos sírios (2Cr 19.2). Isto aconteceu em 853 a.C., enquanto Baasa reinou de 909 a 886 a.C. (Thiele) ou pouco depois (Albright). Jeú deixou um comentário sobre o reinado de Josafá que foi incorporado na "História dos Reis de Israel" (2Cr 20.34; *veja* Myers ad loc., e Rudolph, *Chronicles* pág. 81). A frase *dibre* (*Yehoshapat*) é padrão para "os assuntos de", o que pode se estender para significar "atos de", cp. 16.11. Myers interpreta *dibre yāhōō* em um sentido similar, apesar de Rudolph o restringir a "mensagens" (como em *dᵃbār* Yahweh).

II. Jeú, filho de Josafá, filho de Ninsi

Ele era um comandante do exército israelita, que aceitou a comissão divina por meio de Eliseu de tomar posse do ofício real, vingar a perseguição dos yahwistas e eliminar o culto fenício a Baal de Israel (2Rs 9.1-10; cp. 1Rs 19.16).

A. Cronologia. De acordo com 2 Reis 3.1; 8.25, Jorão de Israel reinou por doze anos; Acazias de Judá subiu ao trono no décimo-segundo (ou décimo-primeiro) ano de Jorão, pela contagem do ano de ascensão que parece ter sido usada em 2 Reis 9.29; e ele reinou (parte de) um ano. Este foi o ano do golpe de Jeú, no qual ambos os reis foram mortos. Um sincronismo exato está disponível na história assíria, pois Salmaneser III registra a batalha de Carcar, na qual Acabe lutou, em seu sexto ano, e o recebimento de tributo de Jeú em seu décimo oitavo (respectivamente 853/2 e 841/0 a.C.; Há uma leve possibilidade de que as datas deveriam ser um ano a mais, *veja* Thiele cap. 3). Se Acabe foi morto em Ramote-Gileade na época da campanha de 853 a.C., Acazias de Israel reinou em 853/2 e 852/1; o primeiro ano de Jorão foi 852/1, e seu décimo segundo 841/0 a.C. Em 841, Salmaneser atacou Damasco, devastando a Síria e Haurã, portanto, a revolta de Jeú dificilmente pode ter sido posterior à metade da época da campanha de 841 a.C. Esta correlação com os anos de um único rei assírio fornece a mais clara evidência de que a contagem do ano antes da ascensão (ante-data) era usada em Israel, e de que também estava sendo adotada em Judá, presumivelmente como resultado do casamento entre as duas casas reais (e, talvez, do íntimo alinhamento com a política estrangeira). Pode parecer improvável que os sírios tenham atacado Ramote no ano da expedição de Salmaneser; Miller, por esta razão, adota a revisão de Luciano dos sincronismos do TM, sugerindo um reinado mais curto para Jorão, e possibilitando 844/2 para a revolta de Jeú. Jeú reinou por vinte e oito anos (2Rs 10.36) e morreu em 814/3 a.C.

B. Revolução. 1. *Instigação profética* (2Rs 9.1-13). No décimo segundo ano de Jorão os israelitas mantinham uma posição defensiva contra os sírios em Ramote-Gileade, um ponto-chave na rota comercial norte-sul, ao leste do Jordão. Jorão, ferido em um ataque sírio,



foi a Jezreel para se recuperar, deixando seus comandantes (dos quais Jeú talvez era o principal) para continuar a guerra em Gileade. Acazias, rei de Judá, que estava ajudando Jorão na campanha, desceu mais tarde a Jezreel para ver como ele estava progredindo; e a corte estava lá, inclusive Jezabel, a rainha-mãe.

Nesta conjuntura, um jovem emissário chegou da comunidade dos profetas no Vale do Jordão, da qual Eliseu era chefe. Como direcionado por Eliseu, ele solicitou um encontro particular com Jeú, o comissionou em nome do Senhor a vingar o assassinato dos profetas yahwistas na dinastia de Onri e a tomar posse do reino. Para confirmar sua mensagem ele ungiu Jeú naquele mesmo lugar. Os oficiais companheiros de Jeú, ao ouvir isto, se agruparam imediatamente e o proclamaram rei.

2. *Captura de Jezreel* (2Rs 9.14-37). Esta passagem começa reafirmando que Jeú se rebelou contra Jorão enquanto este estava em Jezreel se recuperando de um ferimento de guerra. Jeú pediu a seus companheiros para impedir a saída de qualquer pessoa de Ramote enquanto ele ia a Jezreel em sua carruagem (provavelmente com uma pequena guarda, como sugerido em *Ant.* de Josefo IX. vi. 3).

Quando Jeú se aproximou de Jezreel, ele deteve dois cavaleiros que haviam sido enviados para questioná-lo, o que provavelmente deu a Jorão a impressão de que ele queria conferenciar particularmente. Perplexo pela presença e comportamento de seu comandante e, talvez, temendo que algo extraordinário tivesse acontecido em Ramote, Jorão seguiu com Acazias para encontrá-lo. Jeú estava esperando junto ao jardim real, o qual Acabe obtivera mediante a morte de Nabote. Este talvez já estivesse pensando naquele escândalo e na sua condenação por Elias, a qual ele havia testemunhado quando um jovem oficial (v. 25). Ele respondeu ao cumprimento de Jorão com um desafio e atirou com o arco nele quando este se virou para fugir. Então ele perseguiu Acazias e o feriu mortalmente quando este tomou a estrada da colina junto a Ibleão (v. 27). Acazias estava evidentemente seguindo para Samaria pelo Vale de Dotã; se o texto de Reis for confiável, seu cocheiro voltou pela planície para Megido (cp. Cr 22.9). Jeú, ao retornar a Jezreel, se encontrou face a face com Jezabel, a qual tentou reafirmar sua autoridade pelo ponto vantajoso de estar em uma janela alta, porém seus cortesãos não estavam preparados para se opor ao novo mestre e, às suas ordens, dois ou três deles agarraram Jezabel e a arremessaram abaixo em frente à carruagem dele.



Imagem do Obelisco Negro de Salmaneser III de Ninrode. No segundo registro a partir de cima, "Jeú, filho de Onri" oferece seu tributo ao rei. © *B.M.*

3. *Consolidação* (2 Reis 10). Em vista da lealdade familiar característica do povo semita, Jeú somente poderia assegurar seu domínio ao erradicar a família de Acabe; seu problema era fazê-lo e ainda evitar o ódio da responsabilidade única pelo banho de sangue. Ele escreveu aos governadores da família real em Samaria, oferecendo-lhes a escolha de designar um sucessor ao trono (e arcar com as conseqüências) ou penhorar sua submissão com as cabeças dos filhos de Jorão e parentes mais novos. Eles adotaram o último procedimento, possibilitando a Jeú apontar para evidência e negar a responsabilidade. O número de vítimas é dado como setenta, o que pode ser um número combinado (Cooke NSI, LXII, pág. 171ss., cita um exemplo paralelo de Zenjirli no norte da Síria), mas havia o suficiente para fazer "dois montões" (10.8). Jeú agora seguiu para Samaria. No caminho ele encontrou e liquidou um grupo de quarenta e dois parentes de Acazias, os quais, sem desconfiança alguma, estavam a caminho para visitar a casa real em Jezreel. Claramente, o corpo de Acazias não havia ainda chegado a Jerusalém quando eles partiram. O resto da família real judaica (exceto Joás) foi morto por Atalia, então, quando ela morreu, a contaminação fenícia foi erradicada, enquanto que a sucessão davídica pendia por uma linha tênue.

4. *Consumação*. Em Samaria Jeú completou sua purificação da família de Onri e partidários.

O próximo objetivo, quebrar o poder da cultura e religião fenícia, foi obtido mediante um estratagema. Ele anunciou que adotaria o culto a Baal com muito mais fervor que Acabe, proclamando uma assembléia no templo de Baal para celebrar sua ascensão. Quando a cerimônia estava sendo realizada, ele enviou seus guardas para massacrar os adoradores de Baal. Apesar de alguns estudiosos (GVI) mal poderem acreditar que Jeú tenha sido aceito como um adorador de Baal, há razão suficiente para o seu golpe ser visto primeiramente como uma revolta do exército ou, possivelmente, como social quanto a seu caráter (*veja* [D] abaixo). O culto a Yahweh foi, então, restabelecido como a religião oficial, porém uma reforma maior foi interrompida, sem atingir o culto de Betel e Dã, também foram abandonadas as formas mais antigas de culto a Baal (Baalismo) (*veja* Oséias).

C. O reinado de Jeú. Jeú reinou por vinte e oito anos (2Rs 10.36) e teve uma morte natural, porém foi um período de declínio. Tendo rompido com os fenícios, ele se encontrou pagando tributos, assim como eles, a Salmaneser III; Isto está registrado no "Obelisco Negro" de Ninrode. Kraeling (cap. 9, pág. 80) define a política de Jeú como uma "aliança política contínua" com a Fenícia, porém isto parece ir além das evidências, e sua citação de 2 Reis 10.31 dificilmente é relevante. Como outras autoridades corretamente apontam, Jeú administrou as repulsas mais insultantes a Tiro. Tampouco é evidente que os fenícios pagavam tributos por qualquer outra razão senão garantir sua própria segurança. Jeú poderia estar procurando a proteção da Assíria contra os arameus, porém uma cópia recentemente descoberta dos anais de Salmaneser apóia a sugestão de Olmstead de que os assírios alcançaram o mar, não primeiramente em Nahr-el-Kelb rumo a Biblos, mas no Monte Carmelo, após marcharem por Haurã e pelo norte de Israel. O tributo aparentemente não era grande; provavelmente Salmaneser não buscasse mais do que um ápice satisfatório para sua campanha de certa forma não convincente contra Hazael.

A atividade assíria se desvaneceu à medida que sua atenção foi ocupada, primeiramente por Urartu e, então, pela guerra civil. Hazael, recobrando suas forças, avançou para ocupar a região ao leste do Jordão (*veja* 2Rs 10.33; não há necessidade de inferir deste texto que Jeú retomou primeiramente o distrito de Medeba e, então, o perdeu para Hazael). Isaías (15.16) e Jeremias (48) se referem a muitas cidades como moabitas, assim Mesa provavelmente se estabeleceu nelas e as defendeu, embora a suserania aramaica tenha sido reivindicada diversas vezes.

D. Avaliação. Jeú não conseguiu manter sua promessa inicial, tanto no zelo religioso como na liderança. Somente se pode especular se ele achou os problemas muito grandes, ou sucumbiu às tentações mais profundas da sociedade que ele havia determinado purificar. Certamente ele foi dotado de coragem, até mesmo audácia, e um poder de comando. Seu nome e o de seu pai indicam um pano de fundo conservador, o que ajuda a explicar sua prontidão em cumprir a ordem de Eliseu. Sua associação com Jonadabe, o Recabita, é inquestionavelmente significativa. J. Morgenstern (HUCA XV [1940], págs. 230-248), que acha sinistro o significado, alega que Jonadabe trouxe as direções de Eliseu para a purificação religiosa, a qual ele vê como uma seqüência das reformas de Asa (cinqüenta e oito anos antes). É mais provável, como W. F. Albright sugere, que o apoio do líder pastoral recabita se originou do ódio pela sociedade civilizada, a qual havia trazido pobreza para o campo e, também, descontentamento para a milícia, assim como frustração a uma parte dos oficiais (*The Biblical Period*, pág. 36). Jezabel calculou mal quando comparou Jeú a Zinri; desta vez, o exército não reagiu.

Socialmente, o episódio pode ser visto como uma revolta contra os abusos das riquezas. Este não poderia tocar as raízes do problema; à medida que a prosperidade retornou, assim também o abuso, como observado pela profecia de Amós no século seguinte. Na providência divina Israel foi a salvo à beira do perigo desesperado e da rejeição total do Senhor, e foi-lhe dada ainda outra oportunidade de arrependimento.

A purificação, como aponta Morgenstern, enfraqueceu seriamente a classe alta e, por conseguinte, o exército. Isto, entretanto, somente explica em parte o fracasso em resistir a Hazael. As histórias de Eliseu registram reversões dramáticas de posição nas guerras entre Ben-Hadade e Jorão. A evidente letargia do reinado de Jeú é ainda um enigma.

BIBLIOGRAFIA. E. Kraeling, *Aram and Israel* (1918), 73-84; A. T. Olmstead, *History of Assyria* (1923), 139; *History of Palestine and Syria* (1931), 398; Sumer, VII (1951), 11; J. Montgomery, *Kings* ICC (1951); J. Pritchard, ANET² (1955), 278, 281; D. W. Thomas (org.), *Documents of OT Times* (1958), 46-49; H. Tadmor, IEJ, XII (1962), 114ss.; G. E. Wright, *Biblical Archaeology* (1962), 158ss.; B. Mazar, BA, XXV (1962), 113s.; J.

Gray, *Kings* (1964); E. Thiele, *Mysterious Numbers* (1965), 64-72; Y. Aharoni, *Land of the Bible* (1966), 309-311; J. Miller, JBL, LXXVI (1967), 285ss.

J. Lilley

JEUBÁ (יחבה). O filho de Semer da tribo de Aser (1Cr 7.34).

JEÚDE (יהד). Uma cidade de Dã, citada entre Baalate e Bene-Beraque (Js 19.45). É identificada com a hodierna el-Yahudiyeh, cerca de 13 km ao sudeste de Jaffa. O nome correspondente na LXX é *Azor*, o qual é provavelmente baseado em uma leitura variante.

JEUDI (יהודי, *judeu*). Um oficial do rei Jeoaquim, o qual foi enviado a Baruque para fazê-lo ler as profecias de Jeremias aos príncipes de Judá, e o qual, ele mesmo, depois as leu para o rei (Jr 36.14,21,23). O nome de seu avô era Cusi, sugerindo que Jeudi era um judeu naturalizado.

JEUDIJÁ (יהדיה). A palavra significa "a mulher de Judá", e não é um nome próprio (1Cr 4.18). Almeida e NVI trazem "judia"; a BJ "mulher judaíta". A palavra é provavelmente usada para distinguir a mulher do Egito mencionada no versículo anterior.

JEUEL (יעואל). 1. Um homem da tribo de Judá cuja família está registrada entre os exilados que retornaram (1Cr 9.6).

2. Um levita que ajudou nas reformas do rei Ezequias (2Cr 29.13). Jeiel na ARC e BJ.

3. Escrito como ישואל, filho de um certo Zera (1Cr 9.6).

JEÚS (יעוש). 1. Um dos filhos de Esaú com sua esposa Oolibama (Gn 36.5,14). Ele se tornou um chefe edomita (Gn 36.18).

2. Filho de Bilã, um benjamita (1Cr 7.10).

3. Filho de Ezeque; um descendente de Saul (1Cr 8.39).

4. Um levita gersonita e a família que dele descendeu (1Cr 23.10,11).

5. Um filho do rei Roboão (2Cr 11.19).

6. (יעוץ). Um benjamita (1Cr 8.10).

S. Barabas

JEZABEL (איזבל, LXX e NT Ἰεζαβήλ). O nome provavelmente significa *pura* como no nome europeu comum Agnes — muito impróprio. Sua história se estende de 1 Reis 16 a 2 Reis 11.

1. A origem da família de Jezabel. Esta mulher notavelmente má descende de um clã fenício o qual verdadeiramente representou. Esta família acaba por constituir uma das mais antigas confluências da história bíblica com a história clássica escrita da Grécia — se puder se supor que estas eram as fontes de Josefo. Apesar de chamado "rei dos sidônios", Etbaal (1Rs 16.31), seu pai, era rei de toda a Fenícia. Mediante assassinato de seu predecessor ele estabeleceu seu reinado com a idade de trinta e seis anos. Seu reinado durou trinta e dois anos. Sua dinastia incluiu um bisneto, Pigmalião, que por ocasião de sua morte, noventa e quatro anos após a ascensão de Etbaal, pôs um fim ao reinado da dinastia (*Veja* Acabe).

2. Casamento (1Rs 16.31). Apesar de o casamento dos hebreus com os povos cananitas do Levante ser estritamente proibido pela lei mosaica, foi precisamente sua união conjugal ilegal com Acabe (q.v.) que livrou seu nome do esquecimento da maioria dos outros antigos, e lhe assegurou uma infâmia perpétua onde quer que as Santas Escrituras sejam conhecidas.

3. Seus atos anti-Yahweh. As Escrituras relacionam a apostasia de seu marido diretamente a sua influência (1Rs 6.30-34). As maldades dele, que se diz serem maiores que qualquer de seus predecessores no ofício, são atribuídas a ela. Estas eram principalmente devidas a adoração a Baal, com todos os seus elementos desprezíveis, estabelecendo um centro de culto a Baal em Samaria, a capital nacional, e levando assim toda a nação à apostasia. Ao estímulo dela (com o consentimento de Acabe) teve início um programa sistemático que visava o extermínio de toda a liderança do culto a Yahweh em Israel. Evidentemente centenas de profetas do Senhor foram massacrados (1Rs 18.1-4). Ao mesmo tempo os profetas de Baal ganharam notoriedade nacional, um número até mesmo acolhido e alimentado nos arredores do palácio real (1Rs 18.17-19).

4. Contenda com Elias (1Rs 18; 19). É neste clima de tensão nacional que o profeta Elias (q.v.) surgiu como o único defensor público da fé ancestral. Os eventos surpreendentes da carreira de Elias — a seca profetizada (1Rs 17.1ss.), seu

período de esconderijo e sustento divino (17.2-24), o desafio aos 850 profetas de Baal e sua consorte (18.1-40), o fim da seca (18.41-46) e a fuga para o Sinai, são todos aspectos da contenda pessoal de Elias com Jezabel.

5. O assassinato de Nabote (1Rs 21.5-15, cp. 2Rs 9.26). Este incidente, que demonstra o pior lado do fraco caráter de Acabe, mostra sua esposa como uma verdadeira filha da corte pagã — intriga, traição, engano, a exibição pública de legalidade e virtude para cobrir a injustiça subvertida. O escrúpulo da aparente observância de detalhes legais (da lei mosaica, pois ainda era a constituição oficial), enquanto realizava assassinato e roubo, é uma lição de traição da confiança pública por pessoas oficiais.

6. A profecia sobre sua morte violenta e extinção de sua família (1Rs 21.17-24). Para o cumprimento desta horrível predição leia 1 Reis 22.29-40 (fim de Acabe) e 2 Reis 9.1-37 (de Jezabel e sua posteridade). [*Veja também* JOSAFÁ; JORÃO; ACAZIAS E ATALIA].

7. Suas influências malignas permanentes. As Escrituras declaram imediatamente que ela corrompeu seu marido (1Rs 21.25,26) e por meio dele o reino de Israel. Por meio de sua descendência, casada com o descendente real da casa de Davi (*a saber* JOSAFÁ; ACAZIAS; ATALIA), chegou perto de levar a casa de Davi à extinção (*veja* também 2Rs 8.25-27; 11.1-3; 2Cr 21.5-7; 22.10—23.21).

R. D. Culver

JEZANIAS (יזניהו). Um oficial militar; filho de Hosaías, um maacatita (2Rs 25.23; Jr 42.1, JAZANIAS; Jr 40.8). Após a captura de Jerusalém pelos babilônios, ele e seus homens foram até Gedalias em Mispa. Aparentemente ele tentou levar ao tribunal os que haviam assassinado Gedalias. Ele consultou Jeremias a respeito da vontade de Deus para com os israelitas que estavam migrando para o Egito. (Chamado de *Azarias* em Jr 42.1 BJ).

S. BARABAS

JEZER. 1. (יצר). Um dos filhos de Naftali; cabeça ancestral dos jezeritas (Gn 46.24; Nm 26.49; 1Cr 7.13).

2. (איעזר). Uma contração de ABIEZER (Nm 26.30). O patronímico jezeritas é encontrado no mesmo versículo.

JEZIAS (יזיה). Um israelita da família de Parós que repudiou sua esposa estrangeira na época de Esdras (Ed 10.25; 1Esd 9.26).

JEZIEL (יזיאל). Filho de Azmavete; um soldado benjamita que se juntou a Davi em Ziclague (1Cr 12.3).

JEZRA. Forma usada pela BJ para JAZERA em 1 Crônicas 9.12.

JEZRAÍAS (יזרחיה). Um líder dos cantores do Templo que participou da dedicação dos muros de Jerusalém (Ne 12.42); chamado de IZRAÍAS em 1 Crônicas 7.3.

JEZREEL (יזרעאל, LXX Ἰεζραελ *Deus semeia*). 1.Uma cidade na região montanhosa de Judá. Josué 15.56 é parte de uma longa lista de cidades herdadas pela tribo de Judá. Jezreel está lá, porém sem indicação de sua localização, exceto que estava na região montanhosa. Pode-se supor que estava a alguns quilômetros ao sul ou sudeste de Jerusalém. Ainoã, uma das esposas de Davi, era de Jezreel (1Sm 25.43; 27.3; 30.5; 2Sm 2.2; 3.2). Esta pode não ser a Jezreel de Judá, no entanto.

2. Uma cidade próxima ao Monte Gilboa na fronteira de Issacar. Ao traçar a herança da tribo de Issacar Josué 19.18 lista Jezreel entre as cidades. A cidade não é mencionada novamente até o tempo de Davi. Quando Davi foi rejeitado pelos filisteus em Afeque, os israelitas estavam acampados em Jezreel (1Sm 29.1-11).

Após a morte de Saul, seu general estabeleceu o filho de Saul, Is-Bosete, como rei sobre Jezreel, outras cidades e até mesmo sobre "todo o Israel" (2Sm 2.8ss.). Finalmente tanto Abner como Is-Bosete foram assassinados, e Davi consolidou o reino (3.26—4.7).

Durante a administração de Salomão, um dos doze oficiais da corte estava em Taanaque, Megido e Bete-Seã, sendo que esta última é descrita como estando abaixo (i.e., ao sul) de Jezreel (1Rs 4.12).

Aparentemente Jezreel foi transformada em residência real pelo rei Acabe de Israel, pois foi lá que Elias o encontrou após o episódio no Monte Carmelo e o fim da seca (1Rs 18.45s.). A Elias deve ter sido concedida força sobre-humana naquele dia para correr à frente da carruagem de Acabe por cerca de 32 km entre o Carmelo e Jezreel.



Túnel de água no Vale de Megido, na parte noroeste do Vale de Jezreel. © *O.I.U.C.*

O livro de 1 Reis 21.1 afirma claramente que Acabe, rei de Samaria, tinha um palácio em Jezreel. O capítulo relata a desapropriação da vinha de Nabote, que era adjacente ao palácio de Acabe em Jezreel. A cruel conspiradora rainha Jezabel, mediante falsa acusação e subseqüente assassinato de Nabote, tomou a terra e fez dela um jardim para Acabe. Por este feito maligno, Elias pronunciou a destruição tanto sobre Acabe como sobre Jezabel (1Rs 21.17ss.). Acabe, que tinha sido mais passivo no assunto, se arrependeu (1Rs 21.27), porém Jezabel foi finalmente comida por cães dentro dos limites de Jezreel (1Rs 21.23; 2Rs 9.10,30-37).

O filho de Acabe, Jorão, que reinou em Israel após a morte de seu pai, continuou a guerrear contra a Síria em coalizão com Acazias, rei de Judá (2Rs 8.28). Não há registro de vitória para os hebreus, apenas que o rei Jorão retornou a Jezreel para se recuperar de ferimentos que os sírios lhe haviam infligido (2Rs 8.29; 2Cr 22.6).

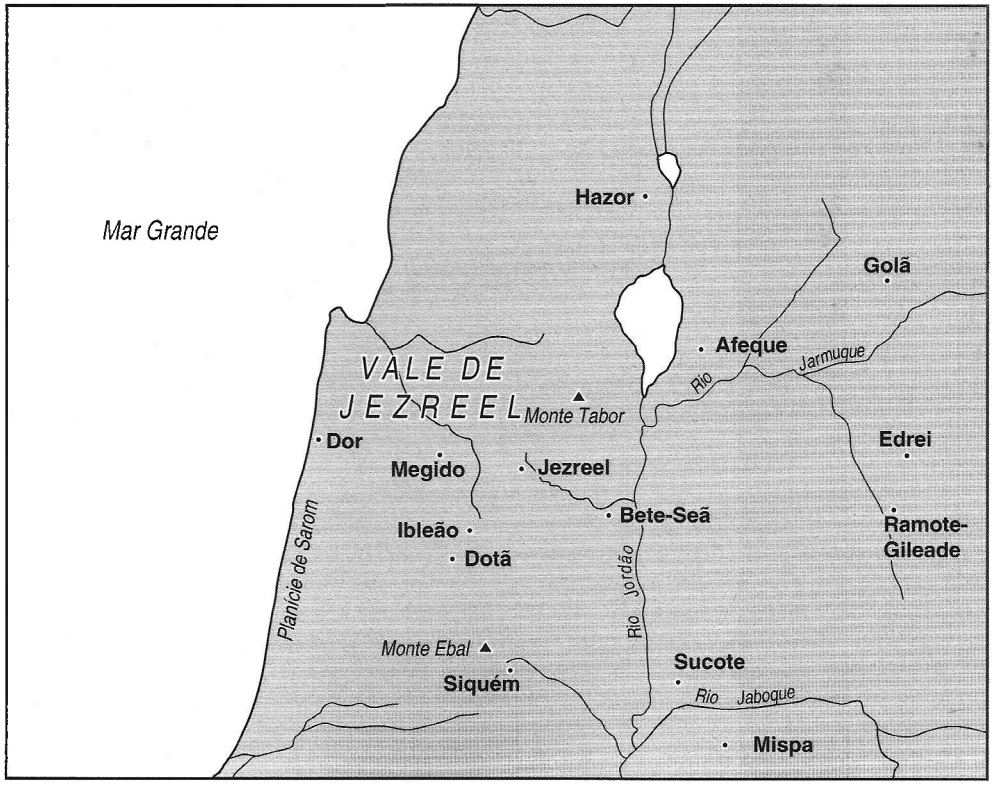
Conforme 2 Reis 9 Elias ungiu a Jeú como rei sobre Israel quando Jorão ainda estava vivo. Isto ocorreu na Transjordânia, em Ramote-Gileade. A cidade de Jezreel deve ter sido situada para proporcionar uma vista do Vale de Jezreel e do Vale do Jordão. Os vigias viram Jeú se aproximar, guiando "furiosamente" e trazendo os mensageiros consigo (2Rs 9.20).

Então Jorão e Acazias, que estava visitando seu vizinho ferido, encontraram Jeú no jardim que havia sido a vinha de Nabote (2Rs 9.21). Jeú alvejou Jorão com seu arco e flecha, e Acazias, ferido pelas mãos dos homens de Jeú, morreu após fugir para Megido (2Rs 9.27). Jeú entrou na cidade de Jezreel e ordenou aos servos que lançassem a pintada e adornada Jezabel pela janela (9.30ss.). E assim ela morreu sem enterro, coberta de desgraça conforme Elias, o profeta, havia dito (1Rs 21.23).

Jeú ordenou que lhe fossem enviadas de Samaria para Jezreel as cabeças de todos os filhos sobreviventes de Acabe. Quando isto foi feito Jeú "feriu também todos os restantes da casa de Acabe em Jezreel, como também todos os seus grandes, os seus conhecidos e os seus sacerdotes..." (2Rs 10.11).

Jezreel tem sido identificada com a moderna vila de Zer'in aos pés do Monte Gilboa, a meio caminho entre Megido e Bete-Seã.

3. O Vale de Jezreel é a parte sudeste do vale maior que separa a Galiléia ao norte da Samaria



ao sul. O Vale de Megido é sua parte noroeste. No período da divisão das tribos, o Vale de Jezreel e Bete-Seã, sua cidade principal, eram habitados pelos cananitas (Js 17.16). Suas carruagens de ferro eram muito hábeis para manobrar na planície.

Foi no Vale de Jezreel que os midianitas, os amalequitas e outros povos orientais acamparam durante o juizado de Gideão (Jz 6.33). Rodeando a borda deste vale, à noite, Gideão e seus 100 carregadores de trombetas e tochas lançaram o inimigo em grande confusão e retirada (Jz 7).

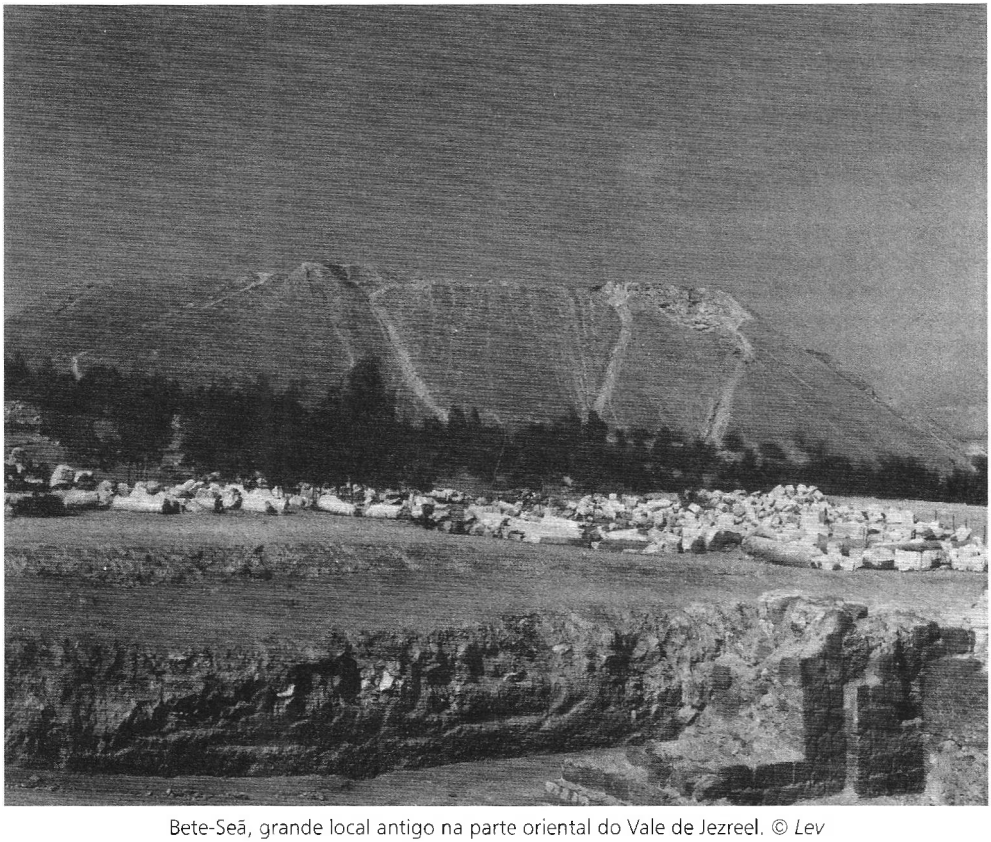
O vale no sentido restrito da palavra faz limites ao oeste com Gilboa e Moré, e ao leste com o Rio Jordão. O Rio Jalude escoa para o Jordão. Por ser parte da única passagem leste-oeste natural na Palestina, tem presenciado muito tráfego pelos séculos. O nome Jezreel se desenvolveu para Esdralom nos tempos do NT.

4. Um dos filhos de Etã. O TM traz "pai de Etã". Jezreel está entre os da tribo de Judá. A única menção a este filho está em 1 Crônicas 4.3.

5. Um nome simbólico de um dos filhos de Oséias (1.4). Deus ordenou que o profeta desse este nome a seu primeiro filho e, então, prontamente interpretou seu significado. "Porque, daqui a pouco, castigarei, pelo sangue de Jezreel, a casa de Jeú e farei cessar o reino da casa de Israel. Naquele dia, quebrarei o arco de Israel no Vale de Jezreel" (1.4s.). Há primeiro uma alusão à matança que Jeú executou sobre a casa de Acabe — um massacre que foi muito além da intenção de Deus (2Rs 10.11). Em segundo lugar, há um jogo de palavras entre Jezreel e Israel; elas se parecem e soam mais semelhantes em hebraico do que em português. A referência de Oséias a Jezreel em 1.11 tem um significado oposto ao do v. 5. A cena da quebra do arco de Israel se tornará na cena de restauração e reunificação. O lugar de completa divisão e dispersão se tornará no lugar onde Deus *semeia*, que é o significado da palavra *Jezreel*.

BIBLIOGRAFIA. E. Kraeling, *Bible Atlas* (1956), 200, 279s., 286s.; D. Baly, *The Geography of the Bible* (1957), 148-154. Cp. comentários para a interpretação de *Jezreel* em Oséias 1.4,5,11.

R. L. Alden



Bete-Seã, grande local antigo na parte oriental do Vale de Jezreel. © *Lev*

JIDLAFE (ידלף). Um dos filhos de Naor e Milca (Gn 22.22).

JIGDALIAS (יגדליהו, *Deus é grande*). O ancestral de alguns homens que tinham uma câmara no Templo na época do profeta Jeremias (Jr 35.4).

JÓ (איוב, LXX Ἰώβ). O nome Jó, em português, vem da forma latina *Job*, que por sua vez é derivada da forma grega (*Iôb*), a qual, por sua vez, é uma transliteração que não está muito próxima da forma hebraica *'iyyôb*. As tentativas mais antigas de uma etimologia do nome cederam à evidência de fontes mais recentes. A partir das Cartas de Amarna, dos Textos de Execração egípcios e dos documentos de Mari, Alalakh e Ugaríticos, está atualmente bem testificado que se trata de um nome semita ocidental do 2º milênio. A forma original do nome era Ayyab, que pode significar "Onde está (meu) pai" ou possivelmente apenas "sem pai". Uma ou outra poderia sugerir um órfão ou ilegitimidade. O muito comum *'iy* do original *'ay* (*onde* ou *sem*) muitas vezes estava ligado a outros parentes como *irmão* (*'ah*) em vez de *pai* (*'ab*). No hebraico *'iyyôb* havia a retirada de uma letra fraca (parada glótica) entre vogais. Para uma discussão mais ampla quanto a etimologia, veja *Anchor Bible*, 15, pág. 5, 6. Jó é o protagonista do livro canônico que leva seu nome. Segue abaixo uma análise do livro.

1. Pano de fundo arqueológico e lingüístico
2. Autoria e unidade literária
3. A data e canonicidade
4. Lugar de origem
5. O texto
6. Propósito e ensino
7. Esboço e conteúdo
8. Um problema especial

1. Pano de fundo arqueológico e lingüístico: A singularidade do livro de Jó deriva-se da profundidade e minuciosidade com que as questões sobre o sofrimento humano e a teodicéia são tratados. Numerosos documentos do antigo mundo bíblico tocam nesses assuntos, mas nenhum com tanta eloqüência e complexidade como o de Jó. Houve "O primeiro Jó" (*History Begins at Sumer*, págs.114-118), um homem que, na sua aflição, queixou-se ao seu deus "pessoal" no decorrer de sua lamentação por misericórdia.

Meu companheiro não fala uma palavra
verdadeira para mim,
Meu amigo desmente a minha palavra de
justiça...
Meu Deus... até quando me
negligenciarás, me deixarás
desprotegido?

Este "Jó", como o da Bíblia, foi restaurado. "Seu deus atentou para suas lágrimas amargas e seu choro" que "acalmaram o coração do seu deus".

Um outro monólogo poético, também escrito no 2º milênio a.C., é geralmente chamado "Louvarei ao Senhor da Sabedoria" (ANET págs. 434-437). Este "Jó" babilônico não é diferente do sumério, pois como um sofredor justo ele tem de enfrentar o pensamento de que Marduque, seu deus, governa o mundo e permite que ele sofra, mas por meio da devoção ritual ele alcançará misericórdia. Ele, porém, tinha suas dúvidas; "Ah, se eu pudesse apenas saber que essas coisas são muito agradáveis a um deus" (II. 33). Mas ele também é restaurado e termina com um hino de ação de graças e ofertas que "fizeram feliz o humor" dos deuses e "alegraram seus corações" (IV. 40).

Estes documentos tratam do sofrimento, porém de uma maneira muito simples. Outros, mais remotos, tocam em alguns aspectos do livro de Jó, mas dificilmente podem ser comparados. Por exemplo, na *A Dispute over Suicide* [Um Debate sobre o Suicídio] (ANET págs. 405-407) um homem do Egito discute com seu KA (alma?) a respeito do suicídio, porque os tempos são muito ruins (entre os Reinos Antigo e Médio) e não há mais justiça ou amor. Ele finalmente decide que a morte é melhor, porque os homens se transformam em deuses no mundo inferior. Assim como Jó desejou um advogado (9.33; 16.19; 21; 19.25-27), este homem suplica pela defesa dos deuses e sente-se como se estivesse apresentando seu caso diante de um tribunal divino (*ibid.* pág. 405, n.2). Um tanto superficial, mas como uma semelhança formidável com o livro de Jó é o estilo literário A-B-A neste documento, que começa, tal qual Jó, com um curto prólogo em prosa, depois prossegue com uma longa sessão poética e, finalmente, um epílogo em prosa. Este modelo encontra expressão em outros documentos do antigo Oriente Próximo.

O único documento que trata da questão da teodicéia, que também é parte do livro bíblico, é *A Dialogue about Human Misery* [Um Diálogo a respeito da Miséria Humana] (ANET pág. 438). Este documento é mais parecido com Jó, sendo um diálogo que envolve um amigo que acusa o

sofredor de imbecilidade e de pensamentos maus, e sugere que coloque de lado tais pensamentos e procure o favor gracioso de um deus. O sofredor reclama que os animais não têm que fazer ofertas, e que até os homens que ficam ricos rapidamente fazem isto sem dar atenção aos deuses, enquanto que aquele que faz tudo isso desde sua juventude sofre. O amigo o adverte que "A mente do deus, assim como o centro dos céus, é remota; seu conhecimento é difícil, os homens não o podem compreender" (linhas 256,257). O conceito do amigo parece ser de que os deuses transformam os homens em perversos e não há nada que se possa fazer a respeito disto. "Falsidade e mentiras, eles (os deuses) lhes outorgaram para sempre" (linha 280). O sofredor finalmente apela aos deuses por misericórdia, e aqui o discurso termina numa nota fatalista. O texto não vem de antes de 1000 a.C. Conseqüentemente, observamos que embora o gênero literário e o formato geral da literatura de Jó sejam oriundos do mundo do qual fazia parte, realmente não há nada sobrevivente que se compare ao livro bíblico em sua profundidade filosófica e teológica. Além do mais, o livro de Jó não pode ser forçado a entrar em qualquer classificação singular quanto a sua forma literária. É geralmente chamado de Literatura de Sabedoria, que era comum no mundo bíblico, mas contém outros elementos como drama e épico. Sendo o livro amplamente poético (os diálogos) e sendo a poesia a forma mais difícil e mais arcaica de uma língua, Jó sobeja em *hapax legomena*. A sintaxe e a ortografia tendem a representar mais um outro dialeto que a base do hebraico judaico encontrado em muitas outras partes do AT. Para a língua de Jó, portanto, deve-se voltar para as cognatas que têm uma extensa literatura como o árabe e o aramaico, para ajuda no vocabulário e nos elementos da gramática. Jó tem um forte sabor aramaico, o que tem levado alguns a considerar o livro como sendo originalmente escrito em aramaico e mais tarde traduzido para o hebraico (Tur-Sinai, *The Book of Job*), mas poucos concordam. Os textos mitológicos de Ugarite, uma grande coleção de poesia (q.v.), têm derramado uma grande quantidade de luz tanto em termos de língua quanto em relação ao texto de Jó. Existem aqueles que acham que o livro possivelmente seja alguma forma de edomita, sendo Jó chamado de "um filho do oriente" (Jó 1.3); mas não existem documentos literários edomitas para provar este conceito. Todas essas línguas eram parte do ramo noroeste das línguas semitas e estão intimamente relacionadas. A famosa Pedra Moabita, que lança pouca luz sobre Jó, sendo prosa, não mostra como a fase oriental das línguas semitas do noroeste estava intimamente relacionada ao hebraico.

2. Autoria e unidade literária: Será o livro de autoria única ou múltipla? A abordagem típica da alta crítica o faria uma combinação gradual de materiais sobre uma base original. Entre os diálogos, o Poema de Sabedoria do capítulo 28, os discursos de Eliú de 32 a 37 e os discursos divinos de 38 a 41 são considerados acréscimos. Muito se fez sobre as supostas incongruências entre o Prólogo, o Epílogo e os Diálogos do livro de Jó. No primeiro, Jó é apresentado como um santo de Deus que se recusa a amaldiçoar a Deus e morrer, enquanto que no último, suas queixas são amargas a ponto de serem revoltantes, enquanto que seus amigos parecem estar dizendo todas as coisas certas. Então aparece a inesperada repreensão dos amigos e a aprovação de Jó no Epílogo. Isto parece destruir a unidade do livro, e quando se acrescenta a forma literária diferente (prosa versus poesia) e coisas como a piedade ritual de Jó no Prólogo-Epílogo, que faltam nos Diálogos, conclui-se que o Prólogo-Epílogo veio de uma fonte diferente. Geralmente é reivindicado que o Prólogo-Epílogo representa um conto épico antigo que foi usado pelo autor como estrutura dos Diálogos. Este conto sobre uma figura lendária cujo nome era Jó (Ez 14.14,20) foi utilizado para oferecer conceitos mais avançados sobre a teodicéia, uma antiguidade venerável apropriada. Ewald, que desenvolve este conceito (*Commentary on the Book of Job*, págs. 17-21) diz que não é totalmente legítimo perguntar "se a obra do poeta, como a possuímos, contém história ou ficção, como se uma terceira coisa não fosse possível..." (p. 20). A idéia aqui é que o livro é uma obra-prima artística, composta habilidosamente por um grande poeta que utilizou materiais disponíveis a ele. Embora seja verdade que o livro não reivindica ser escrito por Jó (o Prólogo-Epílogo é sobre ele), todavia os discursos alegam ser dos lábios do mesmo sofredor e a integridade do livro fica prejudicada se não for assim.

Retornando ao problema das aparentes incongruências mencionado acima, o erudito israelita Y. Kaufmann em *The Religion of Israel* (p. 335) explica a repreensão de Deus aos amigos e não a Jó sugerindo que eles eram culpados de clichês convencionais e frases vazias, enquanto que Jó havia desafiado a Deus em virtude de uma obrigação moral de falar somente a verdade perante ele. Isto é muito mais satisfatório do que assumir, como fazem alguns, que o livro perdeu uma porção enorme na qual os amigos, assim como sua esposa,

mandavam Jó amaldiçoar a Deus e morrer. O próprio Jó acusou seus amigos de falarem coisas que não acreditavam para bajular a Deus (13.7,8). Sem assumir que não existem anulações ou interpolações em Jó, uma mente honesta deve enxergar a unidade orgânica singular desta considerável peça de literatura dos tempos do AT.

A brevidade do discurso de Bildade e a omissão de Zofar nos capítulos 24-27, acrescentados ao fato de Jó repentinamente aceitar os argumentos de seus amigos, pode indicar tal anulação e interpolação; porém as queixas contra o primeiro discurso divino (cap. 38), com base em que Deus parece indiferente à situação desagradável do homem, é simplesmente uma rejeição moderna de um dos ensinos mais profundos do livro concernente à soberania de Deus.

3. A data e canonicidade: É possível que o livro de Jó tenha existido fora de Israel por algum tempo na forma oral, ou talvez estivesse parcialmente escrito, até que um escritor israelita desconhecido, sob divina inspiração, o colocou na sua forma literária atual. Isto explicaria o sabor não israelita do livro, como também seu lugar inquestionável no cânon dos livros hebraicos inspirados. Parece provável que o próprio Jó tenha vivido durante o 2º milênio a.C. (2000-1000), e participado de uma tradição não muito distante dos patriarcas. A longevidade de 140 anos de Jó, sua posição como um homem cuja riqueza era medida pela posse de rebanhos e o quadro dos membros das tribos de sabeus e caldeus nômades, se encaixam melhor no 2º milênio do que no primeiro. O livro, contudo, pode não ter alcançado sua forma final até o 1º milênio, talvez no período salomônico ou um pouco mais tarde, quando a Literatura de Sabedoria hebraica esteve no seu ápice. Tentativas de colocar a autoria de Jó em épocas pós-exílicas, ou até mesmo no 2º séc. a.C., foram nocauteadas pela descoberta, entre os materiais do Mar Morto, de fragmentos de Jó escritos em páleo-hebraico.

É muito surpreendente que um livro, no qual não há nada distintivamente israelita, encontre um lugar como parte do cânon hebraico e nunca seja seriamente desafiado. Isso prova que os hebreus reconheceram a mensagem espiritual superior deste livro desde os tempos mais antigos. Uma vez que a inspiração era o teste para a canonicidade, e o teste principal para a inspiração era a aceitação do livro pela comunidade do povo de Deus, os hebreus incluíram Jó na sua terceira seção do cânon dos santos livros inspirados, chamada *Os Escritos* (*Hagiógrafa*). O lugar do livro em relação a Salmos e Provérbios tem variado. As Bíblias modernas seguem a tradição hebraica refletida na LXX, enquanto que as edições impressas da Bíblia Hebraica seguem a ordem: Salmos, Provérbios, Jó.

4. Lugar de origem: Como observado anteriormente, embora Jó seja chamado "o maior de todos os do Oriente" (1.3), não pode ser determinado o lugar exato de origem, assim como não pode ser determinada a data exata. O forte sabor aramaico pode significar que Jó e seus amigos viviam perto de centros de influência aramaica. Durante o 2º milênio isto teria sido Arã Naaraim (a Arã dos Dois Rios) ou o norte da Mesopotâmia. No final do milênio, tribos araméias mudaram e se assentaram na fronteira entre a Babilônia e a Palestina, mas continuaram a controlar a rota das caravanas através da área de Cabur, e nesta época Alepo e Damasco se tornaram centros arameus. Foi também nesta época que as tribos caldéias invadiram a Babilônia (*Cambridge Ancient History* III, pág. 4). Se Jó 1.17 quer dizer que as tribos dos caldeus ainda eram nômades, o evento pode refletir um tempo anterior ao seu assentamento, quase 1000 anos a.C. De acordo com Gênesis 36.15 houve um Elifaz, primogênito de Esaú, e um Temã era um dos príncipes. Esaú era considerado o progenitor de Edom, e geograficamente Temã era uma cidade edomita. Jeremias 49.7 supõe que Edom era famosa por seus centros de sabedoria. Portanto Jó pode ter chamado seus conselheiros por causa da fama e sabedoria deles. O próprio Jó morava na terra de Uz (1.1). Gênesis 10.23 liga Uz aos arameus, assim como Gênesis 22.20-22. A última passagem (v. 22) também liga Quésede (os caldeus) aos arameus e aos uzitas, mas não os faz idênticos. Essas passagens referem-se a nações ou tribos que, às vezes, estavam relacionadas somente por sua proximidade. A terra de Uz ficava a leste da Palestina, mas sua localização precisa não pode ser determinada. Jó teve grande influência numa cidade (29.7) cujo nome é desconhecido. Edom era idêntica à terra de Uz, ou era a própria. Parece, então, que Uz pode ter sido o nome de uma vasta região que abrangia muitas tribos ao leste da Palestina, de Edom a Arã.

5. O texto: Os estudos sobre Jó na LXX têm revelado que o mais antigo texto grego é mais curto que o TM. Esta VS grega pré-Orígenes mostra que a tradução omitiu linhas difíceis (*Anchor Bible* 15 pág. XL). Orígenes preencheu as linhas que faltavam na tradução do hebraico de Teodósio.

O texto grego é também um tanto parafrástico, mostrando de acordo com alguns tendências teológicas locais (ibid).

Entre outras VSS a mais útil encontra-se a Siríaca, onde o sentido de palavras hebraicas raras pode ser detectado. A tradução latina vem diretamente do hebraico por intermédio de Jerônimo, no 4º séc. d.C. Jerônimo foi fortemente influenciado pelos rabinos que lhe ensinaram o hebraico, e também pela versão de Orígenes da LXX, a qual ele também traduziu para o latim. O TM ainda é a melhor fonte para o texto de Jó. Várias partes de uma Targum perdida sobre Jó foram encontradas entre os materiais do Mar Morto (*The Ancient Library of Qumran*, etc., F. M. Cross Jr., pág. 26).

6. Propósito e ensino: O autor do livro de Jó tem o propósito de mostrar como a posição teológica dos amigos de Jó representa apenas uma observação superficial e parcial da vida; isto é, que o sofrimento do homem é sempre proporcional ao seu pecado. Não há qualquer tentativa planejada de justificar a Deus por causa do inocente sofredor, mas o autor mostra que Deus tem propósitos mais elevados, e longe de abandonar o sofredor comunica-se com ele no tempo apropriado. Um propósito secundário é mostrar que embora os homens sejam freqüentemente pecaminosos, fracos e ignorantes, eles podem, como Jó, ser relativamente justos e retos mesmo quando estão no meio de distúrbios emocionais e provações espirituais. A Satanás foi permitido provar severamente a Jó mediante a instrumentalidade de supostos ajudantes, que usaram todo o vocabulário da piedade tradicional. O problema de Jó era a questão inquietante da teodicéia, isto é, a justiça de Deus em relação ao sofrimento do inocente. O livro procura um caminho no meio do fatalismo, onde o poder divino cria o mal, como na Teodicéia Babilônica, e um conceito de liberdade humana que ignoraria a soberania de Deus. Não existe qualquer tentativa de se dar uma solução racional ou filosófica ao problema do mal. O quadro é o mesmo que o dado em Gênesis, onde o acusador (Satanás), como uma criatura de Deus, sujeito à sua vontade, todavia em rebelião, assume a responsabilidade pelos problemas de Jó, embora de fato ele tenha a permissão de Deus para fazê-lo. O problema da teodicéia é deixado com a nota de que Deus é uma Divindade soberana, que criou e sustenta tudo que existe, que em sua onipotência e onisciência pode e, certamente, usa meios secundários para realizar seus propósitos mais elevados e perfeitos. Um desses propósitos mais elevados no sofrimento de Jó é provar a Satanás que Jó não vivia de maneira justa somente para que pudesse prosperar. Satanás desafia Deus a provar que a devoção de Jó é pura não somente removendo sua riqueza, mas também destruindo sua saúde.

No princípio Jó suporta a prova, mesmo quando sua mulher diz "Amaldiçoa a Deus e morre" (2.9). Porém, à medida que seus problemas se multiplicam, Jó tem outros pensamentos, e em seus diálogos com seus conselheiros ele luta com Deus, desafia a Deus, desce às profundezas do desespero e sobe ao auge da confiança e fé em Deus. Por todo o livro Jó defende sua própria inocência essencial (não sem pecado) ao rejeitar o conceito de seus amigos, que raramente saem do tema de que o sofrimento é a conseqüência imediata do pecado, e que porque Jó pecou gravemente Deus se tornou seu inimigo. Jó enfaticamente rejeita o conceito deles, mas seu próprio conceito parece estar em um estado de fluxo, pois ele fala de muitas coisas infelizes. Ainda que em meio a tudo isso ele não faz o que Satanás disse ele que faria; ele não amaldiçoa Deus na sua face (2.5).

Enquanto os conselheiros não fazem progresso em seus argumentos, Jó fica mais e mais sereno à medida que se aproxima sua conseqüente confrontação com Deus, pela qual ele clama. Jó quer discutir seu caso diante do Deus Todo-poderoso, e também pede um advogado para pleitear sua causa no Tribunal divino. Ele está confiante de que será justificado, se não nesta vida então depois; mas ele tem a certeza de que isso será na carne (19.26). Os conselheiros falam muitas coisas agradáveis, mas parecem não poder abandonar a idéia ilusória de que os justos sempre prosperam e os pecadores sempre sofrem e, reciprocamente, que o sofrimento sempre implica em pecado e a prosperidade sempre implica em justiça. Seu conceito nem sempre é colocado tão grosseiramente. Elifaz conclui que uma vez que todos pecaram, o sofrimento é até certo ponto atribuído à todos e, conseqüentemente, os justos poderiam sofrer um pouco e os injustos prosperar um pouco, mas que os justos nunca chegam a um fim prematuro (4.7; 18.16-19); e os perversos, quando prosperam, estão com pavor da calamidade vindoura que eles merecem (15.20ss). Uma outra característica de seus argumentos monótonos é que mesmo que um homem injusto prospere em toda sua vida, seus filhos eventualmente pagarão a penalidade (5.4; 20.10). Seu conceito de que o sofrimento é castigo para purificar o caráter (5.17ss) está completamente em harmonia com o restante da Escritura. Uma grande parte de seus argumentos é

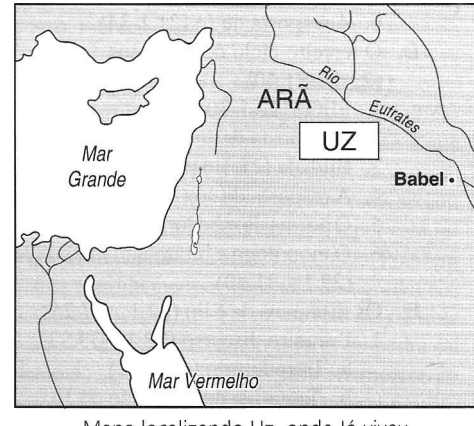
expressão ortodoxa, verdade no abstrato, mas não se aplica necessariamente a Jó. Não é tanto o que eles dizem que ofende a Jó mas o que eles omitem, o que faz com que eles digam somente uma parte da verdade. Finalmente eles chegam à conclusão de que, visto que Jó parece tão obstinado e rejeita até o conceito sobre o caráter disciplinar de seu sofrimento, ele deve ter cometido pecados muito grandes. A posição dos amigos era o pensamento normativo mesopotâmico, mas o AT também tem as histórias de sofredores inocentes: Abel, Urias e Nabote. Certamente Jesus ensinou a seus discípulos que a retribuição individual nesta vida simplesmente não acontece. "Nem ele pecou, nem seus pais; mas foi para que se manifestem nele as obras de Deus" (Jo 9.3).

Alguns sugerem que o AT às vezes participa deste conceito errôneo. Como, por exemplo, o Salmo 1.3 fala do justo, "e tudo quanto ele faz será bem sucedido", e o Salmo 37.25 diz "Fui moço e já, agora, sou velho, porém jamais vi o justo desamparado, nem sua descendência a mendigar o pão". Esta discrepância é superficial, porque os Salmos não estão fazendo aplicações específicas, como estavam os conselheiros de Jó, mas expressa princípios gerais. Talvez o ponto no qual Jó mais agonizava era de como combinar aquelas partes válidas do que seus amigos falavam com sua própria experiência. Jó não tinha resposta porque Deus não achou conveniente dar ao homem a razão de tudo que ele faz. Assim Jó fica sem saber o que fazer. Às vezes ele culpa o Senhor por atormentá-lo e deseja que Deus o deixe em paz (7.17-21; 10.20; 19.22). Em outras ocasiões ele anseia que Deus se comunique com ele (14.15) e que possa ver a Deus. Esta instabilidade emocional de Jó com toda probabilidade surgiu de um conflito interno baseado na sua aceitação intelectual desse falso conceito sobre o sofrimento (tanto por tantos pecados) que entrou em conflito com sua experiência.

Levanta-se a questão em relação ao propósito do livro ser ou não formular uma resposta racional exata para o problema da teodiceía, a justiça de Deus no sofrimento do inocente. Em nenhuma parte de todos os diálogos de Jó ele pede isso, nem o Senhor dá tal resposta quando aparece para falar com Jó e seus amigos. O que Jó pede é uma justificação para o fato de que ele não cometeu pecados abomináveis pelos quais esteja sendo punido. Quando Deus repreende a Jó é por sua ignorância (38.2,13) e presunção (42.2), não por uma vida pródiga. Aparentemente Deus está dizendo a Jó, nos capítulos 38-41, que nem ele, nem seus amigos, sabem o suficiente a respeito de seu modo de julgamento em relação à retidão do seu tratamento com os homens. Isto contesta especialmente a severidade dos amigos e toda sua teoria sobre o sofrimento, que implicitamente alega ter um conhecimento completo dos caminhos de Deus.

Embora em seu aparecimento Deus não trate do problema da teodicéia, nem dê uma explicação racional ou desculpa pelo sofrimento de Jó, não obstante Jó não é oprimido, somente repreendido e, mesmo assim, não tão severamente quanto seus amigos (42.7). Jó agora percebe que Deus não precisa do conselho do homem para controlar o mundo e que nenhum excesso de sofrimento dá ao homem o direito de questionar a sabedoria ou a justiça de Deus, e disto ele se arrepende (42.2-6). Ao observar o poder e a glória de Deus, a atitude de rebelião de Jó se dissolve e seu ressentimento desaparece. Jó agora consegue ao menos uma parte daquilo que procurava, seus amigos não o vêem declarado culpado e, conseqüentemente, o conceito de que o sofrimento é prova de pecado é refutado.

Em nenhum lugar Deus contesta a integridade básica do caráter de Jó e, portanto, Satanás falhou e a provação de Jó chega ao fim. Ele não exige restauração, somente a justificação do seu caráter; mas Deus, tendo alcançado seus propósitos mais elevados por meio de Jó, agora restaura aquele que em seu sofrimento, apesar de momentos de fraqueza, ultrapassou em justiça àqueles que não sofreram como ele. Depois de todas as suas dúvidas e amarguras Jó chegou ao ponto de maturidade espiritual onde ele poderia orar por aqueles que abusaram dele (42.10; Lc 6.28). Os temas levantados neste livro estão verdadeiramente entre os mais profundos e mais difíceis da existência



Mapa localizando Uz, onde Jó viveu.

humana. A resposta já estava nos lábios de Jó, no Prólogo, quando ele disse "o Senhor o deu e o Senhor o tomou; bendito seja o nome do Senhor!" (1.21b); e "temos recebido o bem de Deus e não receberíamos também o mal?" (2.10). Que Deus deve ser Deus, e que de todos os valores e de toda a existência somente Deus e sua glória devem prevalecer no final, era uma verdade que Jó sabia.

7. Esboço e conteúdo:

I. O prólogo (1.1—2.13)
  A. A felicidade de Jó (1.1-5)
  B. Jó é provado (1.6—2.13)
    1. Satanás acusa Jó (1.6-12)
    2. A integridade de Jó na perda se sua família e propriedades (1.13-22)
    3. A segunda acusação de Satanás (2.1-6)
    4. A integridade de Jó no sofrimento pessoal (2.7-10)
    5. A vinda dos conselheiros (2.11-13)

II. Os diálogos (3.1—41.34)
  A. Jó amaldiçoa o dia do seu nascimento (3.1-26)
  B. O primeiro ciclo de discursos (4.1—14.22)
    1. Elifaz (4.1—5.27)
    2. A resposta de Jó (6.1—7.21)
    3. Bildade (8.1-22)
    4. A resposta de Jó (9.1—10.22)
    5. Zofar (11.1-20)
    6. A resposta de Jó (12.1—14.22)
  C. O segundo ciclo de discursos (15.1—21.34)
    1. Elifaz (15.1-35)
    2. A resposta de Jó (16.1—17.16)
    3. Bildade (18.1-21)
    4. A resposta de Jó (19.1-29)
    5. Zofar (20.1-29)
    6. A resposta de Jó (21.1-34)
  D. O terceiro ciclo de discursos (22.1—31.40)
    1. Elifaz (22.1-30)
    2. A resposta de Jó (23.1—24.25)
    3. Bildade (25.1-6)
    4. A resposta de Jó (26.1-14; 27.1-23)
    5. O poema de sabedoria de Jó (28.1-28)
    6. O monólogo e juramento final de Jó (29.1—31.40)
  E. Os discursos de Eliú (32.1—37.24)
    1. Primeiro discurso (32.1—33.33)
      a. Introdutório (32.1-22)
      b. Tentativa de refutação de Jó (33.1-33)
    2. Segundo discurso (34.1-37)
    3. Terceiro discurso (35.1-16)
    4. Quarto discurso (36.1—37.24)
  F. A teofania (38.1—41.34)
    1. O primeiro discurso de Deus (38.1—40.2)
    2. A humildade de Jó (40.3-5)
    3. O segundo discurso de Deus (40.6—41.34)
    4. O arrependimento de Jó (42.1-6)

III. O epílogo (42.7-17)
  A. Jó é justificado (42.7-9)
  B. Jó é restaurado (42.10-17)

Sumário do conteúdo:

I. O PRÓLOGO (1.1—2.13)

O prólogo apresenta Jó como um homem de caráter único e muito próspero. Por motivos dos quais o leitor é informado, mas Jó não, sua riqueza e saúde são tiradas enquanto que seu caráter permanece intacto. O escritor utiliza de muita restrição na escolha dos detalhes sem dar nenhuma informação irrelevante, mas em estilo tipicamente semita ele habilmente usa de repetições para ênfase e efeito (1.1,8; 2.3 e 1.22; 2.10 e 1.14-19).

A. A felicidade de Jó (1.1-5).

Jó era um homem da terra de Uz, que ficava em algum lugar ao leste da Palestina, à beira do deserto (1.19), onde se praticava a agricultura (1.14) e também perto de uma cidade (29.7). A riqueza de Jó é dada em termos similares àqueles usados pelos patriarcas, isto é, posse de animais, filhos e servos. Jó é perfeito (*tām*) e reto (*yāšār*). Esses termos não significam sem pecado, mas completo e direito quanto ao caráter.

B. Jó é provado (1.6—2.13).

Existem duas cenas no céu (1.6-11 e 2.1-5), cada uma seguida por uma série de acontecimentos que resultam destes encontros entre Deus e Satanás. Na primeira cena Satanás questiona os motivos de Jó para sua devoção religiosa. Será que Jó serve a Deus sem nenhum interesse? (1.9) Se Deus removesse a proteção de sobre Jó e sua casa, e permitisse que Satanás o afligisse, Jó amaldiçoaria Deus na sua face. Depois que os filhos e a riqueza de Jó são tirados, sob a vontade permissiva de Deus, Jó ainda mantém sua integridade para com Deus. Satanás então pede permissão ao Todo-poderoso para afligir o corpo de Jó. Pois "tudo quanto o homem tem dará pela

sua vida" (2.4). Satanás, então, continua a afligir Jó com uma doença horrível. Neste momento até a esposa de Jó aconselha "Amaldiçoa a Deus e morre" (2.9); "Em tudo isso não pecou Jó com seus lábios" (v. 10).

É neste ponto que seus pretensos confortadores chegam. Eles assentam-se com ele durante sete dias e sete noites lamentando sua aflição e, finalmente, Jó quebra o silêncio com as palavras de abertura dos assim chamados diálogos. Jó pronuncia um longo monólogo amaldiçoando o dia do seu nascimento (cap.3).

II. Os diálogos (3.1—41.34).

A. Jó amaldiçoa o dia do seu nascimento.

Jó, agora num estado de desânimo, amaldiçoa o dia do seu nascimento. Este tema continua por todo o capítulo. Ele deseja que este dia nunca tivesse amanhecido (vv. 4,9), ou que pudesse ter acontecido um eclipse do sol (v. 5), ou que nunca tivesse sido enumerado entre os dias do ano (v. 6). Ele anela que os adivinhos pudessem ter colocado uma maldição sobre ele, para que os raios daquele amanhecer nunca tivessem surgido. Queria que fosse um parto de natimorto, pois com isso Jó imagina que ele agora poderia estar em descanso ou até mesmo na companhia dos mortos ilustres (v. 14), em vez de um homem arruinado deitado em miséria.

Jó questiona a sabedoria de Deus ao prolongar a vida daqueles que estão em miséria (v. 20) e que desejam a morte (v. 21). Ele termina seu triste monólogo com o pensamento pesaroso de que as coisas que ele mais temia lhe aconteceram; isto é, ele está em um estado de completo tormento física e emocionalmente, e não há libertação, nenhum fim a vista.

O estado de espírito que Jó exibe nesse capítulo marca sua pior situação, o mais perto que ele chegou de cumprir o prognóstico de Satanás, que ele amaldiçoaria Deus na sua face. Essa atitude resultou da pergunta repetida, por quê? (3.11,20). Embora não amaldiçoe a Deus, ele certamente questiona a soberania e a sabedoria de Deus e, por isso ele é finalmente repreendido e se arrepende (40.1,2; 42.1-6).

B. O primeiro ciclo de discursos (4.1—14.22).

1. *Elifaz (4.1—5.27).*

Elifaz, o temanita, o mais velho dos conselheiros, é o primeiro a falar. Ele expressa tanto em palavra quanto em espírito o ponto de vista que os amigos constantemente repetirão a Jó. Ele começa modestamente (4.2) e até um pouco lisonjeiro para com Jó, mas antes de terminar sua segunda declaração ele já está repreendendo o sofredor (4.5), e dizendo a Jó que sua única esperança está numa vida de pureza e temor a Deus (4.6). Nos versículos 7 a 9 está contido o conceito tradicional sobre o sofrimento em toda sua simplicidade, o pensamento de que o inocente não perece, mas que os plantadores de iniqüidades colhem as mesmas (4.7,8). Como um princípio básico essa idéia não é inválida, porém Elifaz obviamente está insinuando Jó e, assim, aplicando o princípio básico a um tempo e uma pessoa específica que ele não conhecia o suficiente. Os versículos 10 e 11 do cap. 4 poderiam ser tomados como um aviso a Jó, que aqui é o velho leão que não morre, mas apenas se definha.

Elifaz emprega o meio da idade avançada, utilizado para impressionar os outros com a autoridade espiritual de alguém. Ele relata uma experiência oculta, uma visão noturna tão amedrontadora que arrepiou os seus cabelos (4.15), e ouviu um espírito anunciar em voz silenciosa a mensagem dos vv. 17-21 concernente à diferença de Deus como alguém tão distante de suas criaturas de barro que estas são como traças frágeis, cujas vidas insignificantes se desfazem para sempre (4.20).

Elifaz continua no cap. 5 a descrever a sorte dos pecadores tolos que nunca prosperam e que estão sempre com problemas (vv. 1-7), mas ele se apresenta como alguém que entrega seu caminho a Deus (vv. 8-16). Por implicação Elifaz adverte Jó a "não desprezar a disciplina do Todo-poderoso" (vv. 17-27). Se Jó fizer isso, logo descobrirá que está prosperando de novo (vv. 19,24-26, etc.). Elifaz termina com a admoestação de que sua grande sabedoria vem de sua própria pesquisa e, por isso, merece atenção especial (27).

2. *A resposta de Jó (6.1—7.21).*

Jó não se importa em responder especificamente a Elifaz, mas continua a dar vazão à sua angústia. Quão grande é a sua angústia! Se pusesse na balança sua palavra e seu desgosto, estas seriam mais pesadas do que a areia do mar. É por esta razão que ele reclama com tanta veemência. Pois tem bastante comida insossa; pior, são desagradáveis. Jó implora novamente pela morte (6.8-13). Ele se queixa de que sua carne não é feita de pedra ou de bronze; seria um conforto para ele morrer. Jó repreende seus amigos por sua falta de compaixão. Um homem enfermo deveria gozar da compaixão

de seus amigos, mesmo que ele rejeitasse o temor de Deus, mas seus amigos o traíram. Eles o viram nessa condição horrível e ficaram em pânico, mesmo quando ele lhes pedia nada mais que palavras honestas. Isto, ele diz, é exatamente o que eles não conseguiram dizer (v. 25).

Jó os desafia a provar seus argumentos de que ele pecou gravemente. E eles são bastante insensíveis para lançar sorte sobre um órfão ou negociar sobre um amigo (v. 27). Ele roga que estes se comovam e vejam que o que ele esta dizendo está correto.

A resposta de Jó continua no cap. 7 onde, dirigindo-se a Deus, Jó lamenta o estado e a miséria do homem sobre a terra (vv. 1,2). Ele descreve em detalhes sua própria condição deplorável. "A minha carne está vestida de vermes e de crostas terrosas; a minha pele se encrosta e de novo supura" (v. 5). Ele lamenta a situação difícil do homem na morte, onde o homem parece simplesmente evaporar e sumir. "Aquele que desce à sepultura jamais tornará a subir" (v. 9). A isso, diz Jó, ele não refreará mais sua língua (v. 11), mas se queixará com toda a amargura de sua alma. Ele então começa a acusar Deus de atormentá-lo com sonhos e pesadelos, de ser como uma sentinela sobre sua alma, inspecionando-o a cada manhã e provando-o a cada momento. Ele pede a Deus para deixá-lo em paz, fazer o favor de perdoá-lo e deixá-lo deitar e morrer (vv. 12-21).

3. *Bildade (8.1-22).*

Bildade, o suíta, agora fala. Ele acusa Jó de produzir nada mais que um vendaval. Se os filhos de Jó pecaram, eles foram punidos por isso, e o próprio Jó poderia ser libertado se tão somente fosse puro e reto. Certamente Jó deveria estudar o que os antigos disseram e descobrir o que acontece com as pessoas que se esquecem de Deus. Os ímpios murcham como as plantas quando desprovidas de água (vv. 11-13) e sua confiança é como uma teia de aranha (v. 14) que pode ser desfeita num segundo (v. 18), mas Jó deveria compreender que Deus nunca rejeita o justo (v. 20).

4. *A resposta de Jó (9.1—10.22).*

Talvez com sarcasmo, Jó concorda com o que Bildade falou, mas ele não pode ver como o homem pode ser justificado perante Deus. Ele continua a esclarecer o significado de sua declaração, isto é, Deus sempre vence na argumentação, porque Deus é muito mais sábio e poderoso que o homem, não importa quão inteligente e forte o homem possa ser. Começando no v. 5 Jó descreve Deus como o grande controlador de todo o universo. "Como, então, lhe poderei eu responder ou escolher as minhas palavras, para argumentar com ele?" (v. 14). Aqui Jó parece acusar Deus de ser insensível, como alguém que destrói tanto o inocente como o perverso (v. 22), e como quem ri da calamidade do inocente. Jó continua a queixar-se de que Deus permite que a terra seja controlada pelos perversos, que não haja justiça na terra, e a culpa é de Deus (v. 24). Os dias de Jó estão passando rapidamente e ele não tem esperança porque ele acha que Deus o tem como culpado (v. 28). Mesmo se ele fosse limpo (v. 30) Deus o mergulharia na sujeira de modo que a sua própria roupa o abominaria. Além do mais, o sofredor não pode desafiar a Deus porque ele é muito maior. Jó deseja um árbitro que possa equilibrar a situação (v. 33). Ele pede para Deus colocar de lado sua vara para que Jó possa falar com ele sem medo (v. 35).

Mas agora, Jó diz que está cansado da vida (10.1) e que ele vai continuar a dar vazão à sua amargura. Ele se dirige a Deus perguntando se está certo que ele oprima e despreze as criaturas das suas próprias mãos enquanto ele favorece os perversos (10.3). Jó questiona se Deus realmente pode simpatizar-se com a situação difícil do homem (10.4-7). Deus não o deixará em paz ainda que o tenha feito de barro. Agora ele procura destruí-lo (10.8,9). Embora Deus tenha moldado sua carne e seus ossos no ventre e lhe concedido um tempo de felicidade (10.10-12), todavia Deus fez isso enquanto planejava deixá-lo chegar a essa situação horrível. Jó vê a si mesmo como uma vítima que Deus está oprimindo, da mesma forma em que um leão caça sua presa (10.10). Por que então Deus lhe permitiu nascer? Não seria melhor que Deus o deixasse em paz pelos poucos dias que lhe restam, antes que ele desça para a região de trevas e de escuridão (10.20-22).

Apesar de Jó não ver o amor de Deus e se sentir abandonado por ele, é óbvio que ele ainda está lutando com Deus e que de modo algum está pronto para amaldiçoá-lo na sua face.

5. *Zofar (11.1-20).*

Zofar aceita o desafio de Jó para não deixá-lo sem resposta. Ele não permitirá que o murmúrio de Jó o silencie. Se Deus fosse falar, diria a Jó o quanto ele é culpado. Deus é maior que todos. Ele vê e conhece todo o mal dos homens. Se Jó apenas estendesse a mão para Deus e deixasse de lado sua maldade, Deus o levantaria e ele seria restaurado, e logo esqueceria todos os seus problemas (vv. 13-19). Que Jó se lembre de que não há refúgio nem esperança para o ímpio. (v. 20).

6. *Jó (12.1—14-22).*

Jó dirige a primeira metade dessa resposta a seus amigos (12.1—13.19), a segunda metade é dirigida a Deus (13.20—14.22). Ele começa fazendo referências sarcásticas à sabedoria de seus amigos (vv. 1,2). Tudo que eles falam ele já sabe (v. 3), mas eles compreendem muito pouco os problemas de Jó (vv. 4,5). Eles compreendem seus problemas tão bem quanto as bestas e os seres rastejantes (vv. 7-9). É verdade, Deus é soberano e controla todas as coisas, mas ele parece ser caprichoso na maneira como o faz (vv. 20-25). Jó alega compreender que Deus é Todo-poderoso em sabedoria e poder (12.1,2), mas ele ainda quer defender sua causa diante de Deus (v. 3). Ele acusa seus "amigos" de serem desonestos, encobridores de faltas e curandeiros inúteis, porque eles passam por cima do verdadeiro problema, que é a forma como Deus usa seu poder. Eles falam enganosamente a favor de Deus (v. 7), piedosamente brigando a favor de Deus na esperança de serem favorecidos por ele (vv. 8,9). Quando Deus os sondar serão reprovados (vv. 9-12).

Jó pede para eles guardarem o silêncio enquanto ele fala corajosamente. Tomando sua vida em suas mãos ele bravamente declara que ainda que Deus o mate, ele tem a confiança de que ainda (após morte) sustentará a integridade básica de seus caminhos diante de Deus (vv. 13-16). Ele pleiteia com Deus que lhe deixe expor sua causa, e está confiante de que será justificado (vv. 17-19). Jó pede a Deus duas coisas, para retirar sua mão e parar de amedrontá-lo e comunicar-se com ele (vv. 20-22). Então Jó confessa seus pecados e implora para Deus não esconder seu rosto nem tornar-se seu inimigo (vv. 23-28).

No cap. 14 Jó lamenta a condição difícil do homem, "poucos dias, e cheios de problemas". Deus sabe quão pateticamente curtos são os dias de Jó. Por que ele não se controla e deixa o homem aproveitar seus dias (vv. 1-6)? Jó compara o homem a uma árvore que mesmo derrubada pode ser revivificada pelo "cheiro de água" (v. 9). Pobre homem, ele morre e não se levanta nunca mais. Novamente Jó deseja a morte, só que desta vez sugere que o homem também possa viver de novo. Num momento de suprema tranqüilidade, Jó confessa que sofrerá alegremente "todos os dias de seu conflito" e esperará pacientemente por sua libertação vindoura, quando ouvirá a chamada de Deus e novamente terá um relacionamento feliz com ele (vv. 14-15). Mas Jó cai de novo em desânimo. Ele sente que ao terminar esse discurso Deus não o perdoará (v. 16), que ele não tem esperança (v. 19) e que deve esperar por mais dor (v. 22) e, finalmente, a morte (v. 20).

C. O segundo ciclo de discursos (15.1—21.34).

1. *Elifaz (15.1-35).*

Desta vez Elifaz não é cordial para com Jó. Ele francamente rotula o discurso de Jó como bazófia (fanfarronice ou vaidade) e o acusa de ser culpado do pior tipo de impiedade, porque ele fala como se fosse o primeiro homem que já viveu, como quem tem o monopólio da sabedoria, especialmente dos conselhos de Deus. Será que Jó não sabe que seus conselheiros são mais idosos do que seu pai? Não sabe como o homem é injusto? Pois até os anjos e o próprio céu são impuros aos olhos de Deus (vv. 11-16). "Os perversos são sempre atormentados" e "sua ruína é sempre garantida". Nos vv. 17-35 Elifaz faz um longo discurso bombástico sobre os problemas que caem sobre o homem perverso (referindo-se a Jó, é claro), que estende a sua mão contra Deus (v. 25).

2. *A resposta de Jó (16.1—17.16).*

Jó está cansado da tagarelice deles. Se fosse virada a mesa eles estivessem sofrendo, ele poderia fazer-lhes discursos bombásticos com palavras e mover a cabeça negativamente a eles (vv. 1-5). Então Jó começa a usar uma linguagem figurada para descrever quais ele pensa serem as ações de Deus contra ele. Deus é como alguém que está rangendo os dentes para ele. Deus o colocou como um alvo para arqueiros e guerreiros abrirem uma brecha nele, como a muralha de uma cidade quando é rompida (vv. 9-14). Sua condição miserável é tamanha, que seu rosto está vermelho de chorar e suas pálpebras cobertas de escuridão (v. 16). Não há justificativa para isto, porque não havia violência nas suas mãos e suas orações não eram hipócritas.

Além do mais, Jó alega ter um advogado no céu , alguém que pleiteia sua causa perante Deus, como um homem pleiteia por seu amigo. Este é o árbitro de 9.33 e o redentor de 19.25.

Estas passagens intercessoras no livro de Jó são um discernimento fascinante quanto a profunda necessidade do homem de um mediador entre ele e Deus. Jó, com toda sua queixa, alcançou uma compreensão sobre o mistério da bondade, da qual seus conselheiros nem mesmo se aproximaram. Sua compreensão era uma repetição *ad nauseam* (que causa enjôo) de um conceito defeituoso sobre o sofrimento. Quando Jó clamou por um advogado

que pudesse colocar sua mão em Deus e no homem, ele estava tocando, de uma forma profética, na necessidade do homem de um Reconciliador que seria tanto homem como divino. O aspecto forense da obra mediadora de Cristo (Rm 5.1-5) cumpriu a grande necessidade do homem pecador que está esmagado e condenado na presença do Todo-poderoso. Como um crente, Jó sentiu esta necessidade. Até que ponto ele compreendia este assunto está aberto a discussão.

Após este momento de esperança, Jó cai novamente em desespero. Seu espírito está quebrantado, seus dias consumidos, ele espera apenas o sepulcro (17.1-3). Não tem planos, nem desejos, nem esperança (17.11-16).

3. *Bildade (18.1-21).*

Bildade não tem paciência com o que ele chama de palavras capciosas de Jó, e não consegue entender porquê Jó os considera estúpidos como as bestas. Será que Jó espera que o mundo pare por causa dele (v. 4)? Do v. 5 em diante ele discorre longamente sobre o horrível destino do homem perverso, falando obviamente de Jó. Tais homens podem esperar terror por todos os lados, ser afligidos por doenças fatais e arrancados de seus lares para encararem o rei dos terrores, a própria morte. Também não podem esperar ter qualquer posteridade ou memorial na terra.

4. *A resposta de Jó (19.1-29).*

Por quanto tempo os amigos de Jó vão aborrecer sua alma com suas palavras acusadoras? Não conseguem ver quão violentamente Deus o tem tratado (vv. 6,7)? Certamente não é justo que ele seja tratado como um adversário de Deus (v. 11), um inimigo que precisa ser destruído. Deus fez com que sua família e conhecidos o rejeitassem (vv. 13-20). Será que seus amigos vão se juntar a Deus para persegui-lo, não terão pena dele (vv. 21,22)? Jó deseja que o seu protesto de integridade possa ficar eternamente gravado (vv. 23,24); talvez sugerindo que algum dia, então, vejam que ele estava certo. Pois Jó sabe que seu Redentor (Parente Remidor) vive, que um dia virá à terra e dará testemunho a seu favor (vv. 25,26). Jó anseia por este dia, quando ele mesmo verá a Deus (v. 27), e neste dia seus amigos serão julgados por suas falsas acusações.

5. *Zofar (20.1-29).*

As palavras tolas de Jó deixam Zofar indignado. Será que Jó não conhece um dos fatos mais antigos da história (v. 4), que os ímpios prosperam apenas por um momento e então perecem para sempre, como esterco, nunca mais serão vistos (vv. 7-9)? Até seus filhos são reduzidos à pobreza (v. 10) e o mal que parecia doce se torna um veneno no interior dos iníquos (vv. 11-16). Ele nunca consegue aproveitar as riquezas que ganhou por meio da opressão e do roubo (vv. 17-22), porque Deus sempre pune os perversos com sua ira (vv. 23-26). Até mesmo os céus e a terra testificam contra os ímpios e a perda de tudo é a porção que Deus lhes dá (vv. 27-29).

6. *A resposta de Jó (21.1-34).*

Estão todos errados, diz Jó, pois os ímpios freqüentemente vivem até uma idade muito avançada, gozando de todo tipo de prosperidade (v. 7). Por que será que Deus, longe de puni-los, parece abençoá-los, mesmo quando eles abertamente o negam (vv. 8-15)? A calamidade os aflige ocasionalmente, mas com que freqüência (v. 17)? É verdade que algumas vezes os filhos dos ímpios sofrem pelos pecados de seus pais, mas o próprio ímpio escapa (vv. 18-21). Tanto aqueles que desfrutam da prosperidade quanto aqueles que nunca experimentam as coisas boas da vida acabam no pó (vv. 22-26). Jó acusa seus amigos de serem hostis para com ele, até mesmo de conspirarem contra ele (v. 27). Mas suas idéias não são em nada confortadoras e sim pura falsidade (v. 34). Qualquer viajante pode lhes dizer quantos homens perversos prosperam (vv. 29,30). A premissa que diz que todos os perversos sofrem, Jó sofre, e portanto é um perverso, simplesmente não é fiel aos fatos.

D. O terceiro ciclo de discursos (22.1—31.40).

1. *Elifaz (22.1-30).*

O homem não pode beneficiar a Deus por ser justo. Por outro lado, será que Jó acha que Deus o está reprovando por causa da sua justiça? Certamente não, é porque sua iniqüidade é grande (vv. 1-5). Elifaz apresenta agora um catálogo detalhado dos tipos de pecados que Jó provavelmente cometeu. Ele oprimiu o pobre, a viúva e o órfão (vv. 5-9). Deus pode estar bem longe no céu, mas ele vê e certamente punirá (vv. 12-20). Então por que Jó não se entrega a ele, se arrepender e se deleita no Shaddai, que certamente ouvirá e restaurará a Jó e o capacitará a interceder pelos outros (vv. 21-30)?

2. *A resposta de Jó (23.1—24.25).*

A mão de Deus é pesada sobre Jó, mas ainda assim ele não consegue encontrar a Deus para que

possa expor seu caso perante ele (23.1-7). Sim, Deus o evita (vv. 8,9), talvez porque Deus saiba que a causa de Jó é justa (v. 10) e que ele é um homem reto que não negligenciou os mandamentos do Senhor (vv. 11,12); e contudo Deus continua a aterrorizá-lo (vv. 13-17). No cap. 24 Jó questiona o porquê Deus não designa tempos de julgamento para o ímpio (vv. 1,2) quando há tanta violência e opressão na terra (vv. 3-17).

Alguns acham que, começando em 24.18, Jó faz uso do argumento de seus conselheiros, isto é, que os maus não prosperam. Conseqüentemente as palavras, "vós dizeis", que não são encontradas no texto hebraico, são acrescentadas, fazendo dos vv. 18-25 uma citação de Jó fez de seus argumentos. Outros acham que é uma porção fora do lugar e que pertence a um dos conselheiros (*Anchor Bible* 15, pág. xviii).

3. *Bildade (25.1-6).*

Bildade faz agora um discurso curto, no qual ele discorre sobre a majestade de Deus, o qual ele reconhece reinar com terror (vv. 2,3), e diante de quem o homem, uma mera larva de inseto ou minhoca, possivelmente não pode ser puro (vv. 4-6).

Há quem ache que o argumento de Bildade seja um resumo porque o diálogo é interrompido, os argumentos são esgotados. Outros sustentam que algo aconteceu ao texto nos caps. 24-27, e que devido a uma má colocação 26.5-14, onde Jó trata do poder de Deus, deve ser acrescentado ao 25.1-6 (*Anchor Bible* 15, pág. xviii). A *Anchor Bible* também sugere a inserção das palavras "Zofar, o naamatita, respondeu" antes de 27.8, uma vez que o terceiro discurso de Zofar, que completa o ciclo estaria perdido de outra forma, e o assunto exposto em 27.8-23 é tido como o argumento dos conselheiros sobre a punição de Deus para com os maus. É inquestionável que Zofar fez um terceiro discurso. O capítulo 27.11 e 12 parece soar como Jó repreendendo a seus amigos. É inteiramente possível que Jó, finalmente percebendo que estava exagerando a questão sobre a prosperidade do perverso, agora equilibra seu argumento com uma declaração firme sobre a punição de Deus para com os ímpios.

4. *A resposta de Jó (26.1-14; 27.1-23).*

Mais uma vez Jó, com ironia, repreende seus amigos por não lhe prestarem ajuda (26.2-4). Em contraste à sua falta de poder e sabedoria, Jó exalta o poder e a sabedoria de Deus num magnífico monólogo (vv. 5-14). É Deus quem faz pairar a terra sobre nada (v. 7), que prende as águas em densas nuvens (v. 8), que estabelece o limite para o círculo do horizonte (v. 10), que faz estremecer as colunas dos céus (as montanhas) (v. 11), quem por sua força pode agitar ou acalmar os elementos quer do mar turbulento quer dos céus.(vv. 12,13). Tudo isso é apenas um leve suspiro do trovão do seu poder (v. 14). Embora Jó utilize termos comuns à mitologia cananita, Yam, Raabe e a serpente veloz (cp. Is 27.21), sua referência aqui é aos fenômenos naturais com os quais esses nomes eram identificados.

Aqueles que alegam que Zofar fez um terceiro discurso, geralmente o começam por volta de 27.8 e presumem que uma linha introdutória foi perdida ou tirada por um escriba extremamente zeloso, que queria amenizar o tom do argumento de Jó. Porém, é provável que Jó simplesmente esperou a resposta de Zofar, e quando não houve, ele então prosseguiu o discurso (27.1), e pela primeira vez usa um juramento solene (v. 2) para declarar sua integridade e o engano deles em acusá-lo (v. 5).

5. *O poema de sabedoria de Jó (28.1-28).*

É dito que o próprio Jó ou o escritor israelita que compôs o livro, inseriu um poema sobre a inescrutável sabedoria de Deus neste ponto. Se for fala de Jó, como fazer com que suas palavras se ajustem ao restante de seu argumento, e como poderia um homem em um estado de espírito tão perturbado oferecer um poema tão cheio de tranqüilidade meditativa? Sobre este último ponto é bem conhecido que pessoas perturbadas, às vezes, produzem poemas ou hinos em momentos inexplicáveis de extrema tranqüilidade. Também não se pode ignorar a influência do Espírito de Deus sobre Jó. Muitas das coisas que ele falou eram do seu próprio raciocínio falível. Agora, próximo ao limite de seus recursos, e ainda sem uma resposta satisfatória para o intenso conflito interior de como reconciliar seu sofrimento com sua própria integridade de vida, ele volta sua mente para a sabedoria de Deus. A habilidade do homem em encontrar e extrair metais e pedras preciosas da terra é fascinante, mas o homem não consegue encontrar a sabedoria tão facilmente (v. 12). Após uma comparação grandiosa dessas conquistas do homem (vv. 1-11) com a sabedoria do Todo-Poderoso (vv. 12-27), o homem é lembrado de que a sua verdadeira sabedoria é temer ao Senhor e obedecê-lo.

6. *A oração e o juramento final de Jó (29.1—31.40).*

Jó começa suas considerações finais recordando sua condição anterior, feliz e próspera,

quando todos, jovens e idosos, pobres e ricos o respeitavam (29.1-10). Aqueles foram dias em que ele era defensor do pobre, do órfão e da viúva. Ele era "olhos para os cegos" e "pés para os coxo" e ele resistia ao iníquo (29.11-17). Certamente ele pensava que continuaria sendo um homem forte e iria até uma idade avançada (29.18-20). Em vez disso, garotos cujos pais eram inferiores a ele, agora o estão ridicularizando (30.1-7), e pior ainda, ele se tornou um escárnio para os criminosos desprezíveis (30.15-23). Jó lamenta que outrora ele chorava pelos necessitados e pelos pobres, mas agora ele mesmo se encontra abandonado, solitário, doente e morrendo (30.24-31).

No capítulo 31 Jó emprega uma forma associada aos juramentos de obediência à aliança do antigo Oriente Próximo para enfatizar seu protesto final de inocência. Um súdito usaria uma formulação na qual ele invocaria maldições sobre si mesmo como prova de que não violou qualquer uma das estipulações feitas por seu soberano. (Acreditava-se que tal juramento era de grande eficácia e por isso era a prova final de honestidade (Êx 22.10,11; Nm 5.20-22; Dt 27.11-26; 28.18,31,35; 1Rs 8.31,32; também o juramento dos soldados hititas ANET 353,354). O protesto de inocência que Jó fez também é semelhante a uma confissão negativa no Livro dos Mortos egípcio, onde, no julgamento final, o morto faz uma lista dos pecados que não cometeu (ANET, 34). É difícil para os ocidentais modernos compreenderem a importância dos passos que Jó está dando, os quais na sua cultura eram mais significativos do que jurar perante um juiz e um júri, onde o perjúrio tem sanções bem menos aterradoras. Fazendo tal juramento e selando-o com sua assinatura (ANET, 35) Jó encerra o argumento; não havia mais nada que os conselheiros pudessem dizer; pois Jó devia sofrer as sanções ou ser inocentado. A lista de pecados que Jó nega são pecados sociais; ele não cometeu adultério (31.9-12), nem maltratou escravos reconhecendo a unidade da raça humana como criaturas de Deus (vv. 13-15). Nem oprimiu o pobre, a viúva ou o órfão; pelo contrário, ele criou órfãos desde a infância (vv. 16-20). Nunca confiou em ouro ou se exultou com malignidade sobre suas riquezas (vv. 24,25), nem jamais, mesmo em segredo, adorou os corpos celestiais (vv. 26,27), o que seria uma traição a Deus (v. 28). Ele nunca se regozijou com o infortúnio do seu inimigo e nem amaldiçoou seu adversário (vv. 29,30), nem mesmo abusou de seus inquilinos (vv. 38-40). Manteve puros os da sua casa e sua porta sempre esteve aberta para os viajantes (vv. 31,32). Conseqüentemente, longe de se esconder de Deus como fez Adão, Jó o desafia a escrever uma acusação contra ele; em vez de correr de Deus ele quer confrontá-lo como um príncipe (vv. 35-37). Embora a maior parte do que Jó fala sobre si mesmo possa ser verdade, pode-se detectar um traço de auto-retidão. O próximo orador, Eliú, evidentemente foi escolhido por Deus para repreender Jó por tudo isso.

E. Os discursos de Eliú (32.1—37.24).

1. *Primeiro discurso (32.1—33.3).*

a. *Introdutório (32.1-22).*

Os primeiros seis versículos da prosa introduzem um novo personagem, Eliú, que estava ao lado escutando o debate. Quando os três falharam em responder ao juramento de Jó, um espírito arrogante de auto-retidão fez a ira deste jovem explodir. Ele se intrometeu no discurso fazendo apologia à sua presunção, mostrando ao mesmo tempo que a sabedoria é uma dádiva de Deus e que não vem automaticamente com a idade (vv. 7,9). Ele falará sem lisonja e nem será parcial com qualquer um (vv. 21,22).

b. *Tentativa de refutação de Jó (33.1-33).*

Eliú garante a Jó que tem reclamado que Deus é demais para o homem (9.34), que ele pode disputar com Jó de igual para igual, pois ele é igualmente uma criatura de barro (33.1-7). Ele, então, lembra a Jó de suas próprias palavras (vv. 9-11) como faladas em 13.24b e 27a, onde o patriarca, ao declarar sua própria inocência, acusa Deus de fazer-se inimigo de Jó. Ele fala francamente que Jó está errado nisso (33.12) e ele contesta a acusação de Jó de que Deus o ignora (v. 13; cp. 19.7; 30.20). Pelo contrário, Deus se revela de várias formas ao homem. Às vezes, por meio do sonho, ele procura dissuadir os homens do mal, poupá-los das conseqüências do pecado (33.15-18); ou pode ser no último momento, no leito de uma doença incurável, quando um anjo se interpõe e pleiteia a causa do sofredor que Deus, em graça, aceita o resgate por sua vida e restaura o pecador (vv. 23-26). Os pecadores devem cantar hinos em louvor à graça de Deus. Eliú inclui as palavras deste hino no texto (vv. 27,28)

> Pequei, perverti o direito e não fui punido segundo merecia.
> Deus redimiu a minha alma de ir para a cova; e a minha vida verá a luz.

Esta evidência da graça, Deus demonstra não apenas uma vez, mas freqüentemente duas ou três vezes para com o homem (v. 29). Eliú mostra o aspecto do castigo do sofredor e como este é uma obra da graça de Deus. Jó não tem resposta (vv. 31-33).

2. *Segundo discurso (34.1-37).*

O segundo discurso de Eliú segue o mesmo modelo do primeiro. Ele pede para ser ouvido (vv. 2-4), cita as palavras de Jó (vv. 5-9), a seguir tenta responder a Jó (vv. 10-28), terminando com um desafio a Jó para responder, se puder (v. 33). O jovem ataca Jó num ponto vulnerável, a negação da justiça divina por Jó (v. 9). Ele defende Deus como aquele que pratica somente a bondade e a justiça (vv. 10-12; 21-28). De fato, é somente por causa da bondade de Deus que o homem continua sua vida na terra (vv. 13-15). Como Deus pode governar o universo se ele não é justo? Jó blasfema contra o Todo-Poderoso soberano, por isso ele é culpado de rebelião e de falar sem sabedoria (v. 35). Jó deve ser julgado pela sua rebelião (vv. 36,37).

3. *Terceiro discurso (35.1-16).*

O sentido exato de Eliú é algo difícil de se compreender no início deste capítulo, mas fica claro a partir do v. 3 que ele se opõe a Jó em sua idéia de que a justiça não vale nada. Isso significa que Deus não é justo. Eliú usa um argumento já utilizado por Elifaz (22.2-4), que o homem, por sua justiça ou maldade, não pode acrescentar nem subtrair nada de Deus (35.5-7) e, conseqüentemente, a administração da justiça por Deus é sempre justa. Se parece aos pecadores que Deus é indiferente para com a virtude ou a perversão do homem, é somente por causa do orgulho de seus corações, porque eles não procuram a Deus de forma correta, para louvá-lo como Deus (vv. 9-13). Jó não deveria ser tão impaciente, pois no seu próprio tempo, Deus administrará a justiça (vv. 14-16).

4. *Quarto discurso (36.1—37.24).*

Eliú expressa sua total dedicação para defender a justiça do Criador (36.2,3), mas é difícil dizer se ele está atribuindo conhecimento perfeito a ele mesmo ou a Deus (36.4b). Deus é também Todo-Poderoso e ele pune o iníquo e recompensa o justo (vv. 5-9). Um dos seus principais propósitos em mandar aflição é a disciplina (vv. 10-12). Quando os homens aprendem suas lições, Deus os liberta (vv. 11). O ímpio de coração reage com fúria aos avisos de Deus (vv. 13,14), mas ao homem bom a aflição se torna o meio pelo qual ele é liberto (vv. 15,16). Jó deve tomar cuidado para receber o castigo de Deus com o espírito correto (vv. 17-21). Antes, Jó deveria engrandecer a Deus por suas grandes obras (v. 22) e nunca acusá-lo (v. 23), mas juntar-se àqueles que cantam suas doxologias (v. 24). Daqui em diante Eliú exalta ao Senhor em estrofes de um hino como Criador e Controlador de todas as forças meteorológicas de toda a terra; a chuva e o ciclo da evaporação (vv. 26-28), o temporal com raios e trovões (vv. 29—37.4), a neve (37.6), o tornado (v. 9), o frio dos ventos do norte (v. 9b) e a geada (v. 10), o relâmpago (vv. 11-13). Jó é desafiado a explicar como é produzido o relâmpago (v. 15); como se formam as nuvens (v. 16); de onde vêm os ventos quentes do sul (v. 17), etc. Jó não pode compreender, muito menos produzir qualquer uma dessas coisas? Se Jó não consegue compreender o poder de Deus sobre a criação física, por que ele pensa que sabe tanto sobre o governo moral de Deus?. Este Deus de grande poder é também o Deus que nunca violará seu próprio caráter (v. 23). Portanto, Jó deveria ser humilde e temê-lo (v. 24).

O ministério de Eliú, longe de ser uma interpolação, forma uma transição única entre os discursos que Jó e seus amigos fizeram e a teofania dos capítulos 38-42. Uma vez que não há repreensão de Deus a Eliú no capítulo 42 pode-se dizer seguramente que suas palavras não compartilham do espírito hipócrita comum aos três conselheiros. Ele se concentrou na natureza disciplinar do sofrimento, sondou Jó onde ele outrora perdeu a visão da majestade divina, e caiu ao acusar a Deus de atos contrários à sua natureza. Eliú preparou o caminho para o aparecimento do Senhor no redemoinho, especialmente mediante sua longa descrição da criação e do controle de Deus sobre as forças da natureza.

F. A teofania (38.1—41.34).

1. *O primeiro discurso de Deus (38.1—40.2).*

O Senhor, de um redemoinho, fala com Jó reprovando-o pelas palavras faladas sem conhecimento e desafiando o patriarca a cingir seus lombos como homem, porque Deus deve dar agora o golpe final nessa luta da criatura com seu Criador (38.1-3). A palavra final é destinada a convencer Jó que lhe falta tanto a força quanto a sabedoria para dizer a Deus como governar o mundo. Onde estava Jó quando Deus fundou a terra (vv. 4-7) e restringiu o mar (vv. 8-11)? Pode Jó controlar o amanhecer (vv. 12-15)? Sabe ele alguma coisa sobre a profundidade debaixo da terra ou do es-

paço acima dela (vv. 16-18)? De onde vem a luz e a escuridão (vv. 19-21)? O que sabe Jó sobre os depósitos de neve e saraiva que Deus usa para realizar seus propósitos sobre a terra (vv. 22-24), ou sobre a produção da chuva e do gelo (vv. 28-30)? Pode Jó fazer algo acerca do movimento das constelações (vv. 31-33)?

Pode Jó ordenar às nuvens para dar água ou ao relâmpago para cair (vv. 34-38)? Pode ele controlar os animais selvagens das planícies, providenciar comida para o leão ou para o corvo (vv. 39-41), observar o parto das corças (39.1-4), ou domesticar o boi selvagem (vv. 9-12)? Até os animais desprezam o poder do homem, seja o avestruz estúpido (vv. 13-18) ou o bufante cavalo de guerra (vv. 19-25). A criação animada que despreza o homem sofisticado é um tema repetido por todo este capítulo (vv. 7,18,22). Como nota final da humilhação do homem, Deus mostra o falcão e a águia triunfando sobre o homem quando seus filhotes chupam o sangue daqueles que morrem na batalha (vv. 26-30).

O Senhor conclui seu primeiro discurso pedindo que Jó abandone sua luta com o Todo-Poderoso (40.2), e deixe que Deus seja Deus.

2. *A humildade de Jó (40.3-5).*

"Sou indigno; que te responderia eu?" Ponho a mão na minha boca" (v. 4). Jó havia dito algumas palavras orgulhosas, desejava aproximar-se de Deus como um príncipe (31.37), mas agora vê quão distante da sabedoria estava sua atitude. Ficará em silêncio e ouvirá seu Criador (40.5).

3. *O segundo discurso de Deus (40.6—41.34).*

Aplicando a figura do antigo lutador (2Sm 2.14-16), Deus pede para Jó novamente cingir seus lombos como um herói e se preparar para lutar corpo a corpo com as palavras do Senhor. Pode Jó enfeitar-se com majestade e glória e reduzir a nada os seus orgulhosos adversários? Neste caso, Deus não deixará de reconhecer sua superioridade (40.6-14). Porém, em vez disso, que Jó considere o Beemote, o grande monstro bovino (?), cujos ossos são como tubos de bronze e os membros como barras de ferro (vv. 15-18). Seu habitat e proeza são descritos como uma das obras-primas de Deus. O rio transbordante não o pode derrotar, nem o homem pode capturá-lo (vv. 19-24).

Em relação ao monstro do mar, Leviatã (ARA — crocodilo), o homem também não consegue capturá-lo ou domá-lo, nem ao menos pôr sua mão nele. Só de vê-lo sente medo. Se isto é verdade sobre as criaturas de Deus, quem então pode subsistir na presença do próprio Deus, que as fez e possui tudo que há (41.1-11)? Poderia haver uma transição não declarada no meio deste capítulo, onde, por causa de uma forte semelhança entre dois sujeitos, há um movimento propenso ao simbolismo cosmológico do Leviatã, uma criatura que lança fogo e fumaça de sua boca e narinas. Ele faz o mar ferver, deixando atrás de si um enorme sulco luminoso. Ele é um dragão que reina sobre os filhos do orgulho (vv. 12-34). Se a passagem não for tomada assim, então pelo menos os vv. 19-21 são pura hipérbole. No Salmo 104.26 o termo Leviatã se refere a um monstro do mar real, possivelmente uma baleia. Porém Jó 3.8 é uma referência mais clara à famosa serpente mitológica Lotã, conhecida a partir da literatura extra-bíblica, que tem sete cabeças (*Ugaritic Literature*, pág. 38 [1949]).O Salmo 74.13,14 utiliza uma terminologia mitológica similar para descrever o poder maligno do exército egípcio que perseguiu Moisés e os filhos de Israel. Isaías 27.1 aplica o nome simbolicamente ao dragão malvado nos últimos dias (cp. o símbolo do dragão de Apocalipse). Com este pano de fundo é fácil observar em Jó 41, se não uma transição, então um duplo sentido, onde o crocodilo parecido com o dragão está em vista. Mas Deus também pretende lembrar Jó das forças sobreterrestres que o Leviatã também simboliza. Deus diz que fez essa criatura (ou essas criaturas) como fez Jó (46.15b). Se Jó não consegue vencer as criaturas de Deus, como pode vencer a disputa com o próprio Deus (41.10bss.)? Jó, em sua luta verbal com o Todo-Poderoso, é levado a perceber que Deus é Deus, não somente na sua onipotência, mas em todos os aspectos de sua divindade. Ousaria Jó atribuir injustiça a ele; ousaria ele condenar aquele que possui todo conhecimento e todo poder para se justificar (40.8)?

4. *Jó se arrepende (42.1-6).*

Antes Jó humilhado e calado (40.3-5), chega agora ao lugar de arrependimento como resultado direto do poder convincente da Palavra de Deus. Jó cita as palavras de Deus (38.2,3b; 40.7) e se aborrece de suas próprias palavras falsas. Nenhum propósito de Deus pode ser frustrado, e Jó falara como se estivesse em seu poder fazer exatamente isso. Ele falou desembaraçadamente sobre coisas maravilhosas demais para a sua mente finita compreender. Ele ouvira falar de Deus, mas agora, após uma confrontação direta com ele Jó, se despreza e se arrepende no pó e na cinzas. Suas perguntas não foram respondidas, mas ele tem certeza de que Deus se importa e faz somente o certo.

III. O Epílogo (42.7-17).

A. Jó é justificado (42.7-9).

O Senhor chama Jó de "meu servo", cuja oração "eu aceitarei". Nenhuma palavra mais amável poderia alcançar os ouvidos do patriarca, pois esta é a prova completa da sua justificação e da derrota de Satanás (1.8; 2.3). Os amigos, por outro lado, são claramente reprovados. "Não dissestes de mim o que era reto" (7c). Deus se refere aqui ao crescimento gradual em compreensão visto nos discursos de Jó em contraste com as repetições grosseiras dos amigos, e especialmente às palavras finais de arrependimento do sofredor. O hebraico do v. 7c pode ser lido, "não falastes para mim...". O máximo que se pode dizer é que seus amigos, à sua maneira hipócrita, tentaram dizer todas as coisas certas acerca de Deus, mas não conseguiram lhe dizer nada. Além do mais, os amigos, ao inventarem acusações contra Jó, falaram mentiras para sustentar seu falso conceito sobre o relacionamento de Deus com o sofrimento humano. Jó falou corretamente, isto é, verdadeiramente, embora tenha sido um contestador impaciente.

A Jó, que havia crescido espiritualmente, foi solicitado provar sua força recém descoberta por meio da oração a favor de seus adversários (Mt 5.44), e aqueles que precisavam se arrepender são advertidos a fazê-lo e a celebrá-lo solenemente com as ofertas de sangue apropriadas. Eles trouxeram os sacrifícios a Jó, que realizou esta cerimônia que ensina a verdade sobre a provisão redentora de Deus para o pecado.

B. Jó é restaurado (42.10-17).

Alguns críticos têm questionado se a restauração de Jó não prova o argumento de Satanás, quando ele questionou: "Porventura Jó debalde teme a Deus?" Ou o argumento dos amigos, quando eles sustentaram que o justo sofre apenas um pouco e finalmente tem de prosperar (cp. ICC pág. lxii). Jó não exigiu e nem mesmo pediu a restauração, somente justificação de seu caráter. A restauração veio após o término da prova e Jó ter recebido sua justificação. Seu arrependimento foi por causa de uma atitude adquirida durante seu sofrimento, não pelos pecados que causaram seu sofrimento. Ficaria sem sentido para Jó continuar a sofrer após Deus ter realizado o propósito para o sofrimento.

Apesar da má interpretação e da má aplicação dos amigos, há um relacionamento entre justiça-prosperidade e pecado-sofrimento sob o propósito soberano de Deus. O justo finalmente herdará a terra; "...porém, jamais vi o justo desamparado" (Sl 37.24,25) não é contrário ao ensino do livro de Jó. Quando Jó demonstrou obediência fiel ao orar por aqueles que abusaram dele, o Senhor restaurou sua propriedade dobrando tudo o que ele tinha perdido, e ele começou uma nova família com três filhas muito lindas, cujos nomes significam, de acordo com a seqüência, Jemima (Pomba), Quezia (Cássia) e Quérem-Hapuque (Pintura par os olhos). Seu tratamento único ao receber herança juntamente com seus irmãos reflete o alto status da mulher numa sociedade patriarcal (Gordon, HUCA 26, págs. 76-82). Os 140 anos de Jó refletem a longevidade patriarcal, e se ele estivesse com 70 anos quando foi afligido isso se encaixaria no sistema de retribuição dobrada da sua fortuna. Então Jó morreu cheio de dias, tendo experimentado o "propósito do Senhor, como o Senhor é compassivo e misericordioso" (Tg 5.11).

8. Um problema especial: A mitologia e o livro de Jó. De que maneira as alusões mitológicas de Jó se ajustam a um conceito evangélico sobre a origem do livro como Palavra de Deus? Há um número muito limitado de categorias ou tópicos onde a terminologia mitológica é empregada. O uso mais freqüente ocorre quando o orador lida com as forças da natureza, a tempestade, o fogo, o mar, etc. A segunda categoria tem a ver com as criaturas cósmicas ou algo do gênero. Uma terceira tem a ver com a cosmografia, e uma quarta com as práticas de cultos pagãos. Somente uma passagem tem essa última, a qual pode ser tratada resumidamente.

"Amaldiçoem-na aqueles que sabem amaldiçoar o dia e sabem excitar o Leviatã" (Jó 3.8 "monstro marinho" ARA). Jó chama os feiticeiros para amaldiçoarem seu dia. Isso é geralmente tomado como o despertar do monstro marinho que, de acordo com as noções primitivas, deveria engolir o sol ou a lua e causar um eclipse. Isso se ajustaria ao contexto, pois Jó de fato desejou que o dia de seu nascimento fosse apagado ou escurecido. O versículo 5b parece ser uma referência ao eclipse. Isso não apresenta nenhum problema especial, uma vez que todo o ânimo de Jó aqui está errado; ele está usando uma forte expressão comum quando submete-se à sua angústia de alma, embora ele, sem dúvida, sabia que consultar feiticeiros era proibido pelo Senhor. Seu verdadeiro pecado, pelo qual ele mal pode ser desculpado, estava em maldizer o dia do seu nascimento, questionando o propósito soberano de Deus.

Jó e seus amigos estavam teologicamente confusos, especialmente na questão da teodicéia.

Em alguns lugares, portanto, eles poderiam estar expressando noções contemporâneas. Não obstante, não se pode esperar que isto esteja contido nas palavras de Deus, como por exemplo na teofania dos capítulos 38—41, e pode-se muito bem indagar, "Existem suposições mitológicas claramente inseridas aqui?"

A tendência da crítica naturalista de ver mitologia em todo lugar resulta mais em más interpretações do que em tentativa bem intencionada, porém mal direcionada de remover toda expressão mitológica. O sentido primitivo lido em uma peça de literatura monoteísta, onde a expressão idiomática pode ser considerada como resultado de uma simples observação ou o uso de expressões estranhas, é metodologia pobre. Por outro lado, deve-se tomar cuidado contra a rejeição de todo uso mitológico numa tentativa forçada de afastar os escritores da Escritura de tal contaminação.

Existem referências onde a linguagem da mitologia aparece como metáfora emprestada, uso de nomes, etc. Isso é semelhante ao uso no NT do nome da deidade pagã Belzebu para Satanás. Numa época de vitalidade religiosa e fluência verbal esta expressão idiomática era usada sem necessariamente pensar no uso politeísta. A base lingüística cananita era um veículo prontamente disponível pelo qual os profetas e poetas poderiam comunicar a verdade.

Fala-se que Jó 26 apresenta uma cosmografia primitiva. Os versículos 9 e 10 dizem:

> Encobre a face do seu trono e sobre ele
> estende a sua nuvem.
> Traçou um círculo à superfície das águas,
> até aos confins da luz e das trevas.

Como pode ser afirmado que isso representa uma cosmografia primitiva quando o v. 7 diz "Ele faz pairar a terra sobre nada?" O versículo 10 pode significar que quando alguém está na água, fora da vista da terra, para onde se vira enxerga somente o horizonte. Diz-se que o versículo 9 mostra Deus sentado num trono sobre um firmamento sólido, concebido como uma mansão assentada sobre os pilares no céu (v. 11). No v. 9 a NVI viu corretamente que *kissēh* não é trono mas *keseh*, que significa "a lua cheia", como no Salmo 81.3 e Provérbios 7.20. Assim Jó 26.9 diz: "Ele encobre a face da lua e sobre ela estende a sua nuvem". Pode ser estranho mas é altamente poético falar das montanhas como colunas que sustentam as nuvens baixas (26.11).

Ninguém jamais explicou satisfatoriamente como o v. 7 se ajusta a qualquer cosmografia primitiva: "Ele estende o norte sobre o vazio e faz pairar a terra sobre o nada".

O famoso comentário de Buttenweiser, no sentido de que não é surpreendente encontrar tal conceito no livro de Jó à luz das idéias avançadas de astronomia na Babilônia, Egito e Grécia, não pode ser sumariamente rejeitado quando aqueles que o fazem não tentam interpretar este versículo. Jó 38.4-6 também não contradiz necessariamente esta conclusão. Deus pode estar questionando Jó sobre se a terra estava mesmo construída como uma casa com alicerces.

Buttenweiser também argumenta que "o norte" em 26.7a é o pólo celestial formado pelas 7 estrelas da Ursa Menor, de cujo movimento acreditava-se proceder o movimento do universo.

Não se pode ignorar o que o ugarítico fala sobre o Monte Zafon como sendo o Olimpo cananita (atualmente Monte Casios, Jebel el 'Agra), onde se pensava que Baal construiu seu maravilhoso palácio. Isto explica porque Zafon significa norte em hebraico. Deve ser compreendido aqui como o local celestial onde Deus habita, utilizando a expressão cananita disponível, assim como faz Isaías (Is 14.13,14).

> Tu dizias no teu coração: Eu subirei ao
> céu; acima das estrelas de Deus exaltarei
> o meu trono e no monte da congregação
> me assentarei, nas extremidades do norte;
> subirei acima das mais altas nuvens e serei
> semelhante ao Altíssimo.

Além do mais, o verbo *nātāh* é freqüentemente usado para a extensão ou arqueação dos céus (Sl 104.2), e este conceito é antiteticamente paralelo ao outro lado do bicolon: "Faz a terra pairar sobre o nada".

Em Jó 26.12-14 os termos usados são novamente mitológicos, mas o sentido é do poderoso controle de Deus sobre a força tempestuosa do mar. Traduzimos seguindo o comentário sobre Jó de Tur-Sinai em *Commentary on Job* nos vv. 12,13.

> Por sua força ele agitou (ou acalmou) o mar,
> Por seu entendimento golpeia Raabe,
> Com seu vento ele coloca o mar em uma bolsa,
> Sua mão trespassou a serpente veloz.

"O mar é acalmado" é paralelo ao "mar é colocado numa bolsa". E "Raabe é golpeada" é paralelo ao "a serpente veloz é ferida". Jó diz que tal domínio sobre o mar é só uma partícula do seu domínio, apenas um sussurro. Quem pode

compreender o verdadeiro trovejar dos seus atos poderosos. Semelhantemente, em Jó 9.13 os auxiliadores de Raabe são mencionados como aqueles que se curvam debaixo do Todo-Poderoso, que faz a terra tremer e remove as montanhas. Deus estendeu os céus sozinho, fez as constelações e pisa nas costas do *Yam* (o mar). O ugarítico "pisando nas costas" é um símbolo bem conhecido no Oriente Próximo de domínio sobre os inimigos (Is 63.6). A metáfora demonstra o completo controle de Deus sobre o mar. Da mesma forma em Jó 7.12, Jó reclama do aborrecimento imaginado por Deus quando ele diz: "Acaso, sou eu o mar (*Yam*) ou algum monstro marinho (*Tanin*) para que me ponhas guarda?" No hebraico monoteísta, Deus criou e controla o Taninim (pl), enquanto que na mitologia semita do noroeste os monstros do caos não criados eram mortos pelos deuses heróis, e a criação começa somente quando a terra e o mar são feitos dos pedaços dos monstros mortos. Embora se possa esperar ver isso no capítulo 38, onde o mar é novamente personificado e seu nascimento ilustrado (8.11), nada disso se encontra. Trancar o mar dentro de portas é o que o deus babilônico, Marduque, fez após matar Tiamate e com ela formar o mar. Tanto aqui como lá isso meramente se refere às fronteiras do mar.

Ali aparece também o uso de fraldas ou faixas para limitar os movimentos como no nascimento dos monstros bovinos ugaríticos, chamados de Comedores e Devoradores (*Anchor Bible* 15, pág. 251), porém ambas as figuras são emprestadas dos eventos de nascimentos humanos e o relato bíblico está estritamente ligado ao fenômeno natural; fraldas de densa escuridão e nuvens.

Em Jó 38.12b "manhã" e "madrugada" são personificados da mesma forma que Madrugada e Crepúsculo eram um par divino no ugarítico (*ibid.*), mas no v. 13 "terra" é personificada com o amanhecer comparado ao arracar de suas saias e sacudí-las até cair os iníquos que nelas estão. À parte da personificação nenhuma outra característica mitológica é empregada nestes versículos.

Assim como Zafom era uma palavra que significava originalmente a moradia dos deuses, mas em hebraico era utilizada para a habitação do único e verdadeiro Deus, assim os termos Yam, Raabe são derivados do deus marinho cananita e sua coorte monstruosa, e são utilizados para o mar como parte da criação de Deus. Não pode ser demonstrado que num forte contexto monoteísta, como no livro de Jó, essas personificações eram mais do que ricas expressões lingüísticas dos poderes da natureza. Mesmo quando vistos como deuses cananitas, parte de suas funções era descrever e explicar os fenômenos naturais. Mesmo que Jó e seus amigos conhecessem a mitologia, isso por si só não provaria que eles acreditavam no mito, assim como as minhas referências à deidades gregas não provam que eu acredito nelas. Este conceito é fortalecido por 31.26,27 onde o patriarca, por meio de juramento com sanções, nega até mesmo ser tentado a participar em adorações pagãs ao sol ou à lua.

Voltando ao capítulo 5, lê-se em 5.7 "mas o homem é nascido para o enfado, como as faíscas das brasas voam para cima" (ARA).

"O homem, de fato nasceu para a dificuldade e os filhos de Resefe voam alto" (*Anchor Bible*).

Aqui está um outro caso nítido onde deidades semitas do noroeste são usadas para se referir às forças da natureza com as quais a deidade em particular era identificada na mitologia. No panteão ugarítico, Resefe é equivalente ao Nergal, o deus mesopotâmico da pestilência e do mundo inferior; no AT a palavra é usada para pestilência em Deuteronômio 32.25 e Habacuque 3.5. O plural é usado para relâmpago no Salmo 78.48. No Salmo 76.3, porém, "os resefes (flechas) do arco estão em justaposição ao escudo, a espada e a batalha" No ugarítico, Resefe é chamado "Senhor da flecha".

Assim como a Morte tem um primogênito em Jó 18.13, que devora os corpos dos homens perversos, aqui também os filhos de Resefe podem ser várias formas de dificuldades ou pestilência ou as chamas que voam alto no ar.

O que são Beemote e Leviatã em Jó 40 e 41? Há comentário sobre o fato de simplesmente tomá-los como uma grande criatura bovina (ou hipopótamo) e crocodilo respectivamente. Ambos são usados em outros contextos do AT sem implicação mitológica ou simbólica (Sl 8.8; 50.10; 74.14; 104.26; Jl 1.20; 2.22; Hc 2.17).

A palavra Beemote parece ser um plural intensivo de Beemá, "besta", "gado", daí besta eqüivale por excelência. O Beemote é chamado em Jó 40.19a "Ele é a obra-prima dos feitos de Deus". Pope traduz isso como "uma produção primordial de Deus", mas Dahood diz "Ele é a mais refinada manifestação do poder de Deus" (*ibid.* pág. 272). "Ele ocupa o primeiro lugar entre as obras de Deus" (NVI); "Ele é obra prima dos caminhos de Deus" (ARC). No ugarítico a deusa Anate vence o leviatã de sete cabeças juntamente com uma criatura bovina chamada "o monstruoso, touro feroz" (*ibid.* pág. 269).

As passagens do AT falam de grandes poderes do mal, quer sejam cósmicos ou políticos, em termos de criaturas monstruosas. No dia em que

o Senhor punir os habitantes da terra por suas iniqüidades, ele também matará o Leviatã, a serpente veloz e astuta (Is 27.1; cp. 51.9,10). Raabe é o Egito, e no Salmo 74.12,13 o Leviatã de muitas cabeças é novamente o Egito. Mas em Jó 40 e 41 a descrição do Leviatã se torna altamente simbólica. Deve-se admitir uma quantidade considerável de hipérbole para fazer disso um simples crocodilo. É provável que depois de uma descrição sobre o crocodilo ocorra uma transição não anunciada, porque Deus deseja lembrar Jó daquelas forças cósmicas que o Leviatã simboliza, e contra o qual nenhuma força humana pode prevalecer. Por algum motivo o texto hebraico inicia um novo capítulo no meio desta descrição (41.9—41.1 Heb.). Eu sugiro a seguinte tradução de 41.9-12:

Eis que sua expectativa é falsa
(Embora) os anjos sejam lançados para baixo no seu aparecimento
(E) ele fique furioso quando é incitado
(Todavia) quem pode subsistir perante mim (Deus)
Quem pode me confrontar e sobreviver
Pois tudo debaixo dos céus é meu
Não silenciarei sua jactância
Sua conversa orgulhosa (elevada) e sua nítida ostentação de palavras?

E vv. 18-21:

Seu espirrar lança luz
Seus olhos são como o brilho (pálpebras) da alvorada.
Da sua boca saem tochas e faíscas de fogo saltam.
Suas narinas fumegam,
De uma panela fervendo e galhos queimando
Seu hálito acende carvões e uma chama jorra de sua boca.

E vv. 33,34:

Sobre a terra não há como ele, uma criatura sem medo.
Ele olha tudo que é elevado; ele é rei sobre todos os filhos do orgulho.

A conclusão premeditada é que isto não é um mero crocodilo, mas deve ser compreendido à luz de Isaías 27.1 etc. (cp. o símbolo do dragão de Apocalipse 12).

O prólogo de Jó mostra o conselho celestial perante Deus, e em 5.1 Elifaz diz a Jó "Chama agora! Haverá alguém que te atenda? E para qual dos santos anjos te virarás?". Elifaz está ridicularizando, Jó dizendo que não há esperança em apelar para os *qedôšim* (santos). Os críticos os têm como seres divinos menores que, de acordo com o conceito mesopotâmico, estavam disponíveis como intercessores pessoais na assembléia divina. Deveria ser observado que, quer aqui ou no prólogo ou no Salmo 89.5, "assembléia dos santos" seguramente é formada por seres criados. Mesmo no conceito mesopotâmico os seres divinos menores foram criados, não podemos dizer se no curso da revelação Elifaz fez a clara distinção monoteísta, mas pode-se ter a certeza que nem o autor do livro de Jó nem os Salmos atribuem a esses "santos" qualquer conceito de deidade pagã.

Em Jó 15.8 Elifaz, condenando Jó por auto-exaltação, questiona sua habilidade para assentar e se intrometer no conselho divino. E em 33.23,24 Eliú fala da mediação por um anjo. A crença mesopotâmica num deus pessoal que cuida dos interesses dos seus clientes mortais na assembléia divina pode ser um conceito associado, mas poderia representar uma regressão em vez de uma etapa no desenvolvimento da religião hebraica. Esses "santos" entre os quais um homem poderia encontrar um defensor, devem estar ligados ao apelo de Jó por um Árbitro para defender sua causa (9.33), ou uma Testemunha para testificar de sua integridade (16.19-21), ou um Defensor ou Redentor para estar a seu favor (19.25-27). De uma maneira mais profética Jó está tocando naquele mistério da piedade que fala em ter alguém para ficar entre Deus e o homem, tendo a natureza dos dois. Como diz Jó 9.33, "que (ele) ponha a mão sobre nós ambos". Este conceito encontra expressões adicional no ensino do AT em relação ao sofrimento vicário expiador.

Jó 38.31 a traz um exemplo de como a KJV e a ARC foram influenciadas pela interpretação judaica mais antiga adotada pelos exegetas cristãos. Nacmanides e outros entenderam o versículo num sentido astrológico, as "doces influências" das Plêiades ("cadeias do Sete-Estrelo" ARA) como sendo as forças astrológicas que proporcionam prazer, flores e frutas na primavera. É provável que a palavra chave deva ser traduzida como "cadeias", paralelo com "laços" do Órion (ARA, NVI), seguindo (1Sm 15.32) onde Agague fica na presença de Samuel, não delicadamente, mas em grilhões (ICC).

Também o v. 33 não deve ser tomado astrologicamente. "Sabes tu as ordenanças dos céus, podes estabelecer a sua influência sobre a terra?"

Alguns tomam essas palavras como alusões pré-newtonianas às forças da gravidade. A palavra *huggōt* "estatutos, ordenanças, leis" é paralela a *mištār* "um escrito". Em acadiano as estrelas são chamadas *šitir šamē* "escritos celestiais". Eu acredito que o Tur-Sínai chegou mais perto de entender o versículo ao ligá-lo a Salmo 19, onde o céu escreve uma mensagem sobre a glória de Deus (*Archiv Orientalni* 17, 11 [1949]).

Um exemplo de uma tentativa forçada de ler mitologia no texto é encontrado na *Anchor Bible*, onde Pope, seguindo Dhorme, traduz 38.36

> Quem colocou sabedoria em Thoth.
> Quem deu entendimento a Sekwi.

A RSV e a ARA tomam essas palavras difíceis como "nuvens" e "nevoeiro" com um pouco de apoio filológico. A ARC traz "íntimo" e "entendimento", e a NVI usa "coração" e "mente". Uma vez que os versículos anteriores e posteriores tratam de nuvens, da chuva e do relâmpago, Thoth e Sekwi estão completamente fora do contexto, visto que são deuses da sabedoria e da escrita.

Sobre esta questão geral W. F Albright disse algumas coisas irrefutáveis em sua *History, Archaeology and Christian Humanism*. Comentando como o AT é uma obra prima de lógica empírica não expressa em categorias formais, Albright alega que o AT desmitologizou os poemas sobre os quais alguma literatura hebraica está baseada. Eu preferiria dizer que os escritores do AT desmitologizaram não a literatura, mas apenas linguagem. "As palavras antigas são mantidas, porém com sentidos novos, despidas de todas as conotações mitológicas claras" (*ibid.* pág. 94). Albright observa como o puritano John Milton se utilizou grandemente da mitologia grega para enriquecer sua imaginação poética até mesmo no seu quadro sobre a criação (*ibid*).

Por exemplo, o uso do plural *ĕlōhîm* e *'ădōnay* pode ter vindo de uso politeísta, porém em hebraico passou a significar a totalidade de todas as manifestações e atributos da deidade que o politeísmo reduzia a um elemento único. Até mesmo em alguns documentos um grande deus é apresentado com um final plural, o assim chamado plural da majestade (Amarna e Ugarítico). Nada parece mais politeísta aos ouvidos de alguns do que as palavras usadas pelo autor das Crônicas "porque o nosso Deus é maior do que todos os deuses" (2Cr 2.5).

Albright observa "uma grande parte da investida violenta sobre o monoteísmo israelita primitivo vem de estudiosos que apresentam certos pontos de vista teológicos com referência ao monoteísmo; i.e. que negam que o Cristianismo ortodoxo da trindade... ou o Judaísmo ortodoxo ou o Islamismo ortodoxo sejam monoteístas. Não preciso enfatizar o fato de que nenhuma das duas últimas religiões podem ser chamadas de monoteístas por um teólogo que insiste que esse termo é aplicado somente ao Cristianismo unitário ou ao Judaísmo liberal. Mas nenhuma definição de monoteísmo no dicionário jamais teve a intenção de excluir o Cristianismo ortodoxo" (*ibid.* pág.155).

Concluindo, a marca peculiar de uma mitologia não é a referência a deuses ou o uso de antropomorfismo e várias metáforas descritivas que descrevem deidade em terminologia concreta, mas antes a narrativa das ações de inúmeros deuses que possuem as mesmas limitações e pecados comuns aos homens, incluindo especialmente relações sexuais. Nem o livro de Jó nem outro do AT têm a mais leve alusão de crença em qualquer tipo de mitologia.

BIBLIOGRAFIA. F. Delitzsch, *The Book of Job*, (1876); A. B. Davidson, *The Book of Job* (1886); A. S. Peake, *Job* (The New Century Bible, 1904); S. R. Driver e G. B. Gray, *A Critcal and Exegetical Commentary on the Book of Job*, 2 ed. (1920); M. Buttenweiser, *The Book of Job*, (1922); E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, (1926 traduzido para o Inglês em 1967); B. D. Herdamos, *Studies in Job*, (1939); E. G. Kraeling, *The Book of the Ways of God*, (1939); V. E. Reichert, *Job: with Hebrew Text and English Translation*, (1946); E. J. Kissane, *The Book of Job*, (1946); W. B. Stevenson, *The Poem of Job*, (1947); e *Critical Notes on the Hebrew Text of the Poem of Job*, (1951); L. Waterman, "Note on Job 19.23-27: Job's Triumph of Faith", JBL, Dez. 1950, 380; A. R. King, *The Problem of Evil: Christian Concepts and the Book of Job*, (1952); S. Terrien, *The Book of Job, Introduction and Exegesis* (The Interpreter's Bible, vol. 3, 1954); T. H. Robinson, *Job and His Friends*, (1954); J. B. Pritchard; *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 2 ed., (1955), 405, 434-440; W. S. Taylor, "Theology and Therapy in Job", ThT, 12 (1955-1956), 451-463; G. R. Driver, "Mythical Monsters in the Old Testament", *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida I*, (1956), 234-249; S. N. Kramer, *History Begins at Sumer*, (1956), 114-118; R. J. Williams, "Theodicy in the Ancint Near-East", *Canadian Journal of Theology 2* (1956), 14-26; D. S. Shapiro, "The Problem of Evil and The Book of Job", *Judaism 5*, (1956), 46-52; N. H. Tur-Sinai, *The Book of Job : A New Commmentary*, (1957); N. M. Sarna, "Epic Substratum in the Prose of Job", JBL, (Março 1957), 13-25; M. Stockhammer, "The Righteousness of Job",

Judaism 7, (1958), 64-71; H. H. Rowley, "Book of Job and Its Meaning", BJRL, 41, (1958), 167-207; L. J. Kuyper, "The Repentance of Job", Vet Test 9, (1959), 91-94; R. A. F. MacKenzie, "The Purpose of the Yahweh Speaches in the Book of Job", *Biblica 40*, (1959), 435-445; K. T. Thompson, "Out of the Whirlwind. The Sence of Alienation in the Book of Job", INT 14, (1960), 51-63; M. Noth e D. W. Thomas, orgs., *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (Supplemento a Vet Test 3, [1960]); J. Paterson, *The Wisdom of Israel; Job and Proverbs* (Bible Guides, nº 11, 1961); P. W. Skehan, "Strophic Patterns in the Book of Job", CBQ 23, (1961), 129-143; A. Guillaume, "The Arabic Background of the Book of Job", *Promise and Fulfillment*, org. F. F. Bruce, (1963); J. Baker, "Commentaries on Job", *Theology 66* (Maio 1963), 179-185; M. H. Pope, *Job* (Anchor Bible 15, [1965]); J. K. Zink, "Impatient Job", JBL, (Junho 1965), 147-152; R. Gordis, *The Book of God and Man: A Study of Job*, (1966).

E. Smick

JOÁ (יוֹאָח). 1. Um dos filho de Berias, incluído na geneologia da tribo de Benjamin (1Cr 8.16).

2. Um tizita que, juntamente com seu irmão, estava entre os valentes de Davi (1Cr 11.45).

3. (יוֹאָה, *Yahweh é meu irmão*). Filho de Asafe; oficial da corte; membro de uma delegação enviada pelo rei Ezequias para negociar com os mensageiros assírios no cerco a Jerusalém (2Rs 18.18,26; Is 36.3,11,22).

4. Um levita, filho de Zima (1Cr 6.21; 2Cr 29.12).

5. Um levita, filho de Obede-Edom (1Cr 26.4).

6. Filho de Joacaz; cronista sob o rei Josias (2Cr 34.8). Ele foi enviado com outros para reparar "a casa do Senhor".

S. Barabas

JOABE (יוֹאָב; LXX Ἰωὰβ, *Yahweh é pai*).

A. Comandante chefe dos exércitos de Davi.

1. *Família.* O filho mais velho de Zeruia, irmã do rei Davi, e irmão de Abisai e Asael (2Sm 2.18s.; 2Cr 2.16s.), da tribo de Judá. Portanto Joabe era sobrinho de Davi. Em função de Zeruia parecer ser uma das filhas mais velhas de Jessé, enquanto que Davi era o mais moço, pode-se seguramente interpretar que Joabe e Davi tinham aproximadamente a mesma idade. Não nos é dito quem era o pai de Joabe, porém seus dois irmãos eram valentes guerreiros no exército de Davi. É interessante notar que Amasa, que substituiu Joabe como comandante dos exércitos israelitas em duas ocasiões (2Sm 17.25; 19.13), era primo de Joabe e também sobrinho de Davi (1Cr 2.17).

2. *Princípio da carreira militar.* Joabe aparentemente se juntou ao grupo de guerrilha de Davi no deserto de Zim, porém é mencionado pela primeira vez na Bíblia quando foi enviado por Davi com um exército contra Abner e os seguidores da casa de Saul. Os exércitos de Joabe e Abner se encontraram no açude de Gibeom (2Sm 2.12ss.). Após avaliarem um ao outro, Abner sugeriu que doze jovens guerreiros de cada exército decidissem a questão mediante um teste de habilidade. Joabe concordou prontamente. Os jovens guerreiros se levantaram e tomaram suas posições, porém o desafio foi tão igualmente compatível que todos os vinte e quatro homens caíram juntos com a espada de cada homem no coração de seu oponente. Isto precipitou uma batalha entre os dois exércitos, com os homens de Joabe derrotando os soldados da casa de Saul. Quando Abner e seus homens fugiram, Asael, irmão de Joabe, de pés rápidos e impetuoso, procurou alcançar a Abner e envolver o veterano no combate. Duas vezes Abner suplicou ao jovem que se desviasse. Cada uma delas Asael recusou, ao que Abner, com um golpe de costas, perfurou com a extremidade mais grossa de sua lança o guerreiro petulante, de modo que ele morreu (2Sm 2.23). Com a lei da vingança de sangue (Nm 35.19) em funcionamento no antigo Israel, era inevitável que Joabe buscasse a vingança da morte de seu irmão.

Mais tarde, Joabe encontrou a oportunidade de tomar vingança contra Abner. Após a morte do primeiro rei de Israel, Abner era o principal suporte da casa de Saul. Como comandante chefe do exército de Saul, ele possibilitou que Is-Bosete mantivesse o trono de seu pai (2Sm 2.8s.). Sua tarefa não era fácil, pois a casa de Saul se enfraquecia continuamente. A reviravolta veio quando o miserável Is-Bosete o acusou de relações ilícitas com uma das concubinas de seu pai morto (3.6s.). Profundamente enraivecido, Abner iniciou negociações com Davi com o propósito de unir todo o Israel sob a liderança de Davi (3.12s.). Davi respondeu favoravelmente. Abner e um grupo diplomático visitaram a Davi em Hebrom, onde os arranjos finais foram cuidadosamente trabalhados. Após terem selado a negociação com uma festa, Abner e seus homens foram para casa. Logo após sua partida, Joabe retornou de uma disputa de fronteiras

e foi informado do que havia acontecido (3.22s.). A ira de Joabe se acendeu fortemente. Ele viu bem claramente que o homem que havia matado seu irmão poderia muito bem se tornar seu oficial comandante. Ele agiu rapidamente. Mensageiros foram enviados no nome de Davi para alcançarem Abner e trazê-lo de volta a Hebrom (3.26s.). O rei não estava consciente da sinistra conspiração de Joabe. Abner retornou sem desconfiar de nada e concordou tolamente em falar particularmente com Joabe que, ao puxá-lo de lado, o assassinou no portão da cidade. Quando Davi ouviu as tristes notícias, seu lamento foi espontâneo e abundante. Ele imediatamente declarou a si e ao seu reino livres da culpa de um feito tão covarde. Além disso, ele pronunciou uma maldição sobre a casa de Joabe, e se tornou no principal enlutado no funeral de Abner (3.28,31).

3. *Chefe do arraial.* Apesar de toda sua crueldade, Joabe era um líder militar corajoso e engenhoso, e era completamente leal a Davi e ao emergente reino israelita. Não se pode encontrar melhor exemplo de sua proeza militar do que em seu papel na captura da cidade de Jerusalém (2Sm 5.6s.; 1Cr 11.4s.). Davi queria esta cidade excelentemente fortificada para sua capital, e procurou expulsar os jebuseus que há muito tempo ocupavam a fortaleza. Os jebuseus eram tão autoconfiantes e ofensivos em sua resistência, que Davi prometeu o cargo de comandante de arraial ao homem que liderasse um ataque bem sucedido contra a cidade. O temível Joabe aceitou o desafio do rei. Sua mente brilhante desenvolveu um plano que envolvia o suprimento de água da cidade. Seu estratagema foi eminentemente bem sucedido e a cidade foi tomada. Joabe foi feito chefe do arraial e permaneceu nesta posição por muitos anos (2Sm 5.6ss.; 8.16; 20.23; 1Cr 11.4ss.; 18.15; 27.34).

Davi geralmente comandava seus próprios exércitos à batalha, porém Joabe era seu forte braço direito. Foi Joabe que executou o plano de Davi para destruir os edomitas, eliminando todo varão da população (2Sm 8.13,14; 1Rs 11.15,16). Foi ele que arquitetou a derrota da coalizão siro-amonita (2Sm 10.6-14; 1Cr 19.6-15). Um estrategista perspicaz, ele lançou os sírios (arameus) em confusão desesperada, enquanto Abisai afugentava os amonitas. Em uma ocasião posterior, Joabe direcionou os exércitos de Israel contra os filhos rebeldes de Amom. Ele devastou seu país e sitiou Rabá, sua capital (2Sm 11.1ss.; 1Cr 20.1ss.). Durante o cerco de Rabá Joabe foi envolvido no nesfato plano de Davi de matar Urias o Heteu. Joabe não parece ter tido qualquer remorso de consciência em colocar Urias na frente de batalha e, então, retirar seu apoio. Mais tarde, quando Joabe soube que a cidade estava prestes a se render, ele generosamente pediu a Davi que viesse e recebesse o crédito pela rendição (2Sm 12.26ss.). Apesar de não nos ser dito, não há dúvida de que Joabe teve um papel de destaque no sucesso das guerras que Davi travou contra os filisteus (2Sm 5.17s.; 8.1), os moabitas (2Sm 8.2), o rei de Zobá (2Sm 8.3,4; 1Cr 18.3ss.), e os siros (2Sm 8.5,6). Não há registro de que Joabe tenha alguma vez perdido uma batalha.

4. *O estrategista irrepreensível.* Joabe era um realista obstinado. Sua mente não era apenas rápida e incisiva, mas engenhosa e lógica. Isto é evidente em suas conquistas militares e em seu envolvimento nos problemas domésticos do rei.

Mediante uma estratégia brilhante, Joabe assegurou o retorno de Absalão da terra de Gesur, para onde o filho do rei havia fugido após matar Amnom pelo estupro de sua irmã Tamar (14.1ss.). Ele convenceu Davi da inconsistência de sua atitude para com Absalão mediante o uso da mulher sábia de Tecoa. Como resultado Davi permitiu o retorno de Absalão a Jerusalém, porém não lhe foi permitido retornar à corte real. Após viver dois anos em Jerusalém sem ver a face de seu pai, Absalão decidiu fazer algo a respeito da situação (14.28s.). Ele mandou buscar a Joabe com a intenção de o enviar ao rei, mas Joabe, aparentemente suspeitando do propósito do pedido, protelou sua resposta. Absalão mandou buscar a Joabe uma segunda vez, e ainda desta vez ele não veio. Finalmente, Absalão ordenou a seus servos que ateassem fogo nos campos de cevada de Joabe, que estavam próximos ao seu. Desta vez seus esforços se mostraram bem sucedidos. O assunto se encerrou com Joabe intervindo junto a Davi por Absalão. Uma reconciliação foi efetuada entre o rei e seu filho.

Na insurreição de Absalão (15.7), Joabe parece ter sido pego desprevenido. Absalão foi capaz de levar consigo um grande segmento do exército permanente do rei, porém visto que não confiava em Joabe, fez de Amasa o comandante chefe em seu lugar (17.25). A próxima menção a Joabe é feita no acampamento de Davi, mas ele não está no comando pleno (2Sm 18.2s.). Ao organizar e preparar suas forças contra Absalão, Davi as dividiu em três grupos e colocou Joabe no comando de apenas uma seção, com Abisai e Itai sobre as outras duas. À medida que seus homens marcha-



O açude de Gibeom com parte dos degraus em baixo. Os exércitos de Joabe e Abner lutaram perto deste lugar. © *Lev*

vam para a luta, Davi deu instruções específicas aos seus três tenentes aos ouvidos de toda o povo para que poupassem a vida de Absalão. No calor da batalha, entretanto, Joabe assumiu o comando e dirigiu o resultado do encontro. Apesar de saber das ordens de Davi, o velho realista cabeça-dura sabia que o caminho mais rápido para a vitória seria destruir o traidor Absalão. Os tempos eram duros e ele não hesitou em usar métodos duros. Quando a eventualidade da guerra entregou Absalão em sua mão, ele o atravessou com três dardos, quando este estava pendurado por seus cabelos em um carvalho (2Sm 18.9s.). Com Absalão morto a insurreição terminou. Mais tarde naquele dia, quando Davi, devido ao seu lamento pela morte de Absalão, não fez nada para agradecer a seus esplêndidos combatentes pela vitória que haviam concedido naquele dia, o insensível Joabe se opôs ao rei (19.1ss.). Felizmente, o rei deu atenção às palavras de Joabe e a situação foi salva.

Apesar de Joabe ter posto um fim rápido e, talvez, misericordioso à insurreição de Absalão, ele não foi restaurado a seu comando. Davi indicou a Amasa como chefe do arraial em seu lugar (19.13). A mudança foi aparentemente planejada para aliviar as tensões políticas e curar as feridas de uma nação dividida. Também serviu para punir Joabe por sua insubordinação na recente batalha. O irrepreensível velho estrategista parece ter aceito seu rebaixamento sem palavra alguma, porém os eventos subseqüentes indicam amplamente que Joabe estava planejando recuperar logo sua antiga posição. Sua oportunidade não tardaria em vir. Davi havia por pouco tempo sido restaurado ao trono quando um certo Seba da tribo de Efraim, levantou o grito de revolta contra ele (20.1ss.). A unidade do reino novamente estava ameaçada. Davi prontamente ordenou a Amasa para organizar e equipar um exército a fim de perseguir Seba. Por algum motivo Amasa demorou mais que o tempo indicado. Davi, sabendo que o tempo era essencial, colocou alguns de seus guerreiros testados em batalha sob Abisai e os enviou atrás do líder rebelde. Joabe estava entre os soldados que seguiram com Abisai. Em Gibeom, Amasa procurou reunir suas tropas. O astuto Joabe, fingindo amizade ao segurar sua barba como se para beijá-lo, desentranhou o insuspeitável Amasa com um golpe de sua espada (20.8s.). Então Joabe assumiu o comando da expedição e finalmente alcançou a Seba e o destruiu. Assim Joabe retomou sua posição anterior como comandante chefe das tropas de Davi (20.23).

Ao menos em uma ocasião Joabe parece ter apresentado um senso aguçado do que era religiosamente apropriado. Ele protestou vigorosamente ao plano de Davi de fazer um censo nacional (24.1s.; 1Cr 21.3). Neste momento ele parece ter tido mais percepção religiosa que Davi. Apesar de seus protestos, o rei insistiu em levar adiante seu plano, e Joabe foi comissionado a supervisionar o projeto. Ele gastou mais de nove meses para completar a tarefa. Os eventos subseqüentes mostraram que ele estava certo em suas objeções originais.

5. *Declínio e morte.* No final, Joabe foi pego fatalmente na intriga que rodeava a casa de Davi. Quando se tornou evidente a todos que o dia da morte de Davi não estava longe, Adonias, um de seus filhos mais velhos, buscou reivindicar o trono de seu pai (1Rs 1.5s.). Convencido de que ele era digno de ser rei, Joabe e Abiatar, o sumo sacerdote, lançaram o peso de sua influência por trás dele. Com o apoio do comandante chefe das tropas do rei e do cabeça da ordem religiosa da nação, o jovem príncipe parecia ter excelentes probabilidades de atingir seu objetivo. Entretanto, todas as suas esperanças estavam destinadas ao fracasso. Na suposta coroação de Adonias, vieram as notícias de que Davi já havia colocado Salomão sobre o trono de Israel (1.38s.), e sua regência havia sido confirmada pelo povo. A tentativa de Adonias falhara, e seus seguidores foram marcados para a destruição pelo novo rei. A subseqüente fuga de Joabe para as pontas do altar do Tabernáculo do Senhor não foi de proveito algum (2.28s.). Salomão enviou a Benaia para executar o velho guerreiro, cujos feitos de violência, de acordo com a lei de vingança do sangue (Nm 35.33), tinham de cair sobre sua própria cabeça antes que o reino tivesse paz.

Este período da história era rude e primitivo, e Joabe foi um produto de sua época. Ele era um lutador decidido, destemido e intrépido, e um estrategista militar brilhante. Ele serviu ao seu rei e o país devotamente. Ele era generoso e leal para com seus amigos, porém totalmente cruel e vingativo para com seus adversários. Ele não era completamente desprovido de sentimento religioso, porém este não exerceu um papel decisivo em sua conduta. Ele morreu como havia vivido — pela espada.

B. Filho de Seraías. Um descendente de Quenaz (irmão mais novo de Calebe, Jz 1.13) da tribo de Judá. Ele é o pai (fundador) dos Artífices (Ge-Herazim NVI e BJ) (1Cr 4.13,14; cp. Ne 11.35), i.e. (os habitantes do) Vale dos Artífices, que pode ser identificado com o Wadi Arabá.

C. O pai de uma família em Judá. Alguns de seus descendentes retornaram à Palestina da Babilônia com Zorobabel (Ed 2.6; Ne 7.11) ao passo que outros retornaram com Esdras (Ed 8.9).

BIBLIOGRAFIA. J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament* (1952), 165ss.; C. H. Gordon, *The World of the Old Testament* (1958), 173, 176s.; N. Glueck, *Rivers in the Desert* (1959), 156.

C. P. Gray

JOACAZ (Ἰωαχαζ). Filho de Josias (1Esd 1.34). (Forma apócrifa alternada de Jeoacaz). Em Mateus 1.11 a leitura é *Jeconias*.

JOANA (Ἰωαν[ν]α). A esposa do procurador de Herodes Antipas que, juntamente com outros, foi curada por Cristo, e que supriu a ele e aos Doze com seus bens (Lc 8.2,3). Na companhia de outras mulheres ela viajou para Jerusalém para a Páscoa. Ela pode ter testemunhado a crucificação e, então, retornou à cidade para preparar aromas e bálsamos para a unção do corpo (Lc 23.56). Com estas mulheres ela retornou à tumba, encontrou-a vazia e trouxe as notícias aos apóstolos (Lc 24.1-10).

J. Barber

JOANÃ (יהוחנן, *Yahweh é gracioso*, יוחנן *Yahu tem sido gracioso*; LXX Ἰωανάν; cp. Joanã). O nome de pessoas principalmente nos círculos real e sacerdotal.

1. Um coreíta, o sexto filho de Meselemias, que estava entre os porteiros designados por Davi (1Cr 26.3).

2. Um dos "capitães de mil" no exército de Judá, nos tempos de Josafá, rei de Judá (2Cr 17.15).

3. Pai de Ismael, um dos "capitães de cem", nos quais Joiada confiou ao planejar agir contra Atalia e expulsá-la (2Cr 23.1).

4. Um dos filhos de Bebai, que se casou com uma "mulher estrangeira", na lista de Esdras entre os filhos de Israel (Ed 10.28).

5. Um dos sacerdotes que retornou para Jerusalém com Zorobabel e Jesua (Ne 12.13).

6. Um dos cantores, mencionado como participante na purificação e dedicação dos muros de Jerusalém (Ne 12.42).

H. E. Finley

7. (יוחנן) Filho de Careá (2Rs 25.23), e um contemporâneo de Jeremias. Um dos capitães das forças judias no campo durante a conquista de Judá por Nabucodonosor. Após Gedalias ser nomeado governador da terra, ele veio com outros capitães a Gedalias em Mispa (Jr 40.8,13). Ele avisou a Gedalias do plano de Ismael para assassiná-lo (40.14), e pediu permissão para matar Ismael (40.15). A permissão foi recusada (40.16). Após o assassinato de Gedalias, Joanã liderou as forças contra Ismael (41.11), o alcançou nas grandes águas de Gibeom (41.12) e resgatou a todos que Ismael havia levado à força (41.14). Ismael e oito homens escaparam (41.15), mas o restante do povo foi trazido de volta para Gerute-Quimã, próximo a Belém (41.16,17), de onde intentaram ir para o Egito porque temiam a represália dos caldeus (41.17,18). Joanã e outros foram à Jeremias para pedir seu conselho (42.1-6) prometendo que escutariam a voz de Deus. Quando ele os admoestou a ficar na terra e não ir para o Egito, eles alegaram que ele mentia (43.2,3). Joanã levou todo o povo, incluindo Jeremias e Baruque, ao Egito (43.5-7).

8. O filho mais velho do rei Josias (1Cr 3.15). Ele não sucedeu seu pai no trono.

9. O filho de Elioenai, na linhagem de Davi (1Cr 3.24).

10. Filho de Azarias e pai do Azarias que serviu como sacerdote no Templo de Salomão (1Cr 6.9,10). O livro de 1 Reis 4.2 aponta o pai como o sumo sacerdote na época de Salomão.

11. Um dos "valentes" de Davi, da tribo de Benjamim. Podiam atirar flechas e arremessar pedras com fundas com qualquer uma das mãos (1Cr 12.4).

12. Um homem da tribo de Gade que se juntou a Davi no deserto (1Cr 12.12). Ele está na lista como o oitavo entre os oficiais. Estes homens eram guerreiros experientes, mestres com escudo e lança.

13. Chefe (*rōsh*) de uma família descendente dos filhos de Azgade (Ed 8.12). A frase "filho de Catã" (הקטן, "o pequeno" ou "o jovem") pode ser lida como "Joanã, o mais moço" ou "Joanã, o menor". Ele liderou cento e dez homens que retornaram com Esdras da Babilônia para Judá.

14. Pai de Azarias. Um dos chefes (*rōsh*) dos homens de Efraim que protestou contra tornar escravas as pessoas cativas de Judá (2Cr 28.12). No TM se lê Jeoanã em vez de Joanã.

15. Filho de Tobias e contemporâneo de Neemias (Ne 6.18). O TM traz Jeoanã.

16. Neto de Eliasibe, o sumo sacerdote, e ele próprio um sacerdote durante o reinado de Dario II (Ne 12.22,23). O TM traz Jeoanã. Cp. Neemias 12.11, onde Jônatas talvez deva ser lido Joanã.

17. (Ἰωανάν). Um ancestral de Jesus (Lc 3.27).

BIBLIOGRAFIA. M. M. Rowelei "The Cronological Order of Ezra and Nehemiah", *The Servant of the Lord*, (1952), 145-151; W. A. L. Elmslie, Exegesis of I Chronicles, IB, III, (1954), 137 (2), 366 (4); R. A. Bownam, Exegesis of Ezra and Nehemiah, IB, III, (1954), 632-634 (7), 723 (9), 654, 787, 789s. (10); J. M. Myers, I Chronicles, *The Anchor Bible* (1965), 20 (2), 22 (3), 96 (5,6).

R. E. HAYDEN

JOANES. Forma de JOANÃ em 1 Esdras 8.38 na Apócrifa.

JOANINA, TEOLOGIA. O ensino do apóstolo João tal qual apresentado por ele nos livros do NT atribuídos a ele — o quarto Evangelho, as Epístolas e o Apocalipse

I. Doutrina de Deus
   A. A base hebraica para a doutrina
   B. Aspectos de Deus
      1. Deus como Criador
      2. Deus como Pai
      3. Deus como Espírito
      4. Deus como Luz
      5. Deus como Amor
      6. Outros aspectos de Deus

II. Jesus Cristo
   A. O Logos
   B. As declarações "eu sou"
   C. As declarações de filiação
   D. Indicações sobre a verdadeira humanidade de Jesus
   E. Considerações messiânicas

III. Ensino sobre o Espírito
   A. No batismo de Jesus
   B. O incidente com Nicodemos
   C. Na Festa dos Tabernáculos
   D. As declarações sobre o Parácleto
   E. Sumário do ensino de João sobre o Espírito

IV. Facetas da Salvação
   A. Pecado e julgamento
   B. Expiação
   C. Fé
   D. Vida eterna

V. Escatologia
   A. Relação com o AT
   B. O uso do título " Filho do homem"
   C. Referências à ressurreição e ao último dia
   D. Referência de tempo no Evangelho
   E. O julgamento vindouro
   F. Referências à Parousia
   G. O uso do termo "vida eterna"
   H. Sumário da escatologia

VI. A Igreja
   A. A comunidade cristã
      1. A alegoria do Pastor
      2. A alegoria da Videira
      3. Ensino sobre a missão
      4. As declarações sobre o Parácleto em relação à igreja
   B. O ministério cristão
      1. A alegoria da porta e do pastor
      2. A comissão de Pedro
      3. O lava pés
      4. A insuflação
   C. As ordenanças
      1. O Batismo
      2. A Ceia do Senhor

É geralmente admitido que a teologia de João tem suas próprias características distintas, suficientes para distingui-la das outras correntes de pensamento teológico na era apostólica. Por causa da praxe de se datar a literatura joanina em um período próximo a virada do 1º séc., a teologia joanina é geralmente vista como o último desenvolvimento no NT. Todavia é necessário uma firme advertência contra a pronta aceitação de que esta teologia não tem raízes nas tradições cristãs primitivas. É errado supor que João seja um desenvolvimento da teologia paulina, por exemplo, sem considerar plenamente a possibilidade de que ambos preservam uma corrente de pensamento primitivo, que se desenvolveu colateralmente e não dependentemente.

O estudo que segue vai considerar a contribuição da literatura joanina aos principais aspectos da doutrina cristã. Ao fazer isto, a maior parte das atenções será voltada para o Evangelho de João, embora algum dado relevante possa ser extraído das Epístolas de João. O Apocalipse, que pode ter sido escrito ou não pelo mesmo autor, será incluído onde for aplicável, porque compartilha de algumas características teológicas comuns às outras literaturas.

I. DOUTRINA DE DEUS.

A doutrina de Deus é fundamental a qualquer abordagem da teologia cristã primitiva, porque todos os outros aspectos da doutrina são afetados

por ela. Era uma característica marcante de todas as diferentes correntes de pensamento cristão que elas compartilhavam um firme conceito sobre Deus. Isso é particularmente evidente na literatura de João. No Evangelho, tanto o ensino registrado sobre Jesus, quanto os próprios comentários do evangelista, testemunham isso.

A. A base hebraica para a doutrina. É quase um axioma da teologia cristã primitiva que a doutrina de Deus tenha sido basicamente tomada do Judaísmo. O AT apresentou um alto conceito ético que era superior às deidades inadequadas e freqüentemente caprichosas do mundo gentílico. O Judaísmo, na época de Jesus, havia exaltado Deus a tão alta transcendência que eram necessários intermediários para que ele mantivesse contato com os homens. Essa noção elevada de Deus tornou única a revelação em Cristo de um Deus que é, ao mesmo tempo, inacessivelmente santo, porém condescendentemente misericordioso. Na teologia joanina o aspecto mais íntimo do relacionamento de Deus com os homens é trazido vividamente para o primeiro plano. Os vários caminhos pelos quais isso é comparado e contrastado com o pano de fundo do pensamento hebraico serão apresentados ao longo da discussão que segue.

B. Aspectos de Deus. 1. *Deus como Criador.* Embora João não use a palavra "criar" em seu prólogo, ele definitivamente admite a atividade criadora de Deus. Seu propósito, ao chamar a atenção para a parte representada pelo Logos na criação, é mostrar que a criação é uma atividade divina. Para isso há ampla sustentação do AT, não somente do registro da criação em Gênesis, mas também em muitos outros livros. Ao mesmo tempo nada sugere que a atividade criadora de Deus tenha cessado. A declaração de Jesus, em João 5.17, de que o Pai ainda trabalha, é a base de todo seu ensino de que Deus está ativo, especialmente na sua própria missão. Esse conceito sobre o trabalho contínuo de Deus é mais dinâmico do que a compreensão rabínica do descanso sabático de Deus; de acordo com os rabinos a obra de Deus estava relacionada com o julgamento e não com a criação, esta, para eles, estava completa. A distinção, portanto, é feita entre a atividade física e a atividade ética de Deus. Embora no ensino de Jesus a ética seja decididamente dominante, a atividade física de Deus não está ausente.

Com relação à atividade de Deus, o Evangelho de João chama a atenção para as obras de Jesus como sendo obras de Deus. Assim se registra Nicodemos dizendo, "Rabi, sabemos que és Mestre vindo da parte de Deus; porque ninguém pode fazer estes sinais que tu fazes, se Deus não estiver com ele" (Jo 3.2). Toma-se por certo que os sinais sobrenaturais são diretamente atribuíveis à ação de Deus. Um homem que faz o que é verdadeiro, mostra que suas obras são feitas em Deus (3.21). Ênfase semelhante à obra de Deus é encontrada na resposta de Jesus à pergunta dos discípulos sobre o homem cego (9.3). Esse homem desventurado devia ser o meio para a manifestação das obras de Deus, e a dedução posterior do próprio homem de que ninguém poderia ter feito o que Jesus fez a não ser que Deus estivesse com ele (9.33), mostra quão claramente ele veio a perceber a atividade contínua de Deus. A isso pode ser acrescentado o desafio de Jesus quando seus oponentes judeus pegaram em pedras para apedrejá-lo, "Tenho vos mostrado muitas obras boas da parte do Pai; por qual delas me apedrejais?" (10.32). Boas obras são o resultado direto da atividade do Pai.

2. *Deus como Pai.* Nenhum outro livro do NT dá tanta ênfase à paternidade de Deus como o Evangelho de João, e atenção especial precisa ser dada a sua contribuição a esse aspecto da doutrina. A idéia da paternidade não era nova. Havia alguma consideração sobre a paternidade pessoal de Deus no pensamento hebraico, embora a idéia mais dominante estivesse incorporada. Deus era Pai para seu povo Israel. Certamente não há nada que se compare à profundidade do relacionamento pessoal que é visto tão claramente na condição filial de Jesus, que era a paternidade divina num novo plano. É no relato de João sobre a purificação do Templo que Jesus se refere ao Templo como "a casa de meu Pai" (2.16). Um dos motivos pelos quais os judeus procuravam matá-lo era porque ele chamava Deus de "Pai", o que a seus olhos era equivalente a reivindicar igualdade com Deus (5.18). Portanto, eles interpretavam as referências do Senhor ao Pai de um modo diferente do pensamento hebraico tradicional. Este comentário de João sobre a oposição dos judeus leva a um longo discurso sobre o relacionamento do Senhor com o Pai. Uma vez que o Filho é visto não somente dependente, mas inteiramente em harmonia com o Pai, a alegação judaica que ele estava fazendo-se igual a Deus parece ser justificada. O que os judeus consideravam como blasfêmia, os cristãos reconheceram como revelação. A obra vivificante e a atividade julgadora do Pai são rigorosamente refletidas no Filho (5.21). O Filho, de fato, é dotado com toda a autoridade do Pai para julgar (5.27).

Uma outra grande passagem de João revela proeminentemente a paternidade de Deus (8.18-59), quando um comentário de Jesus estimulou a pergunta, "Onde está seu Pai?" A lentidão de entendimento nos ouvintes é vividamente apresentada. Apesar da referência específica de Jesus ao Pai, João registra que "Eles, porém, não atinaram que lhes falava do Pai" (8.27). Tal ensino era inédito; não obstante, os próprios judeus alegarem considerar Deus como Pai (8.41), embora Jesus continuasse a desiludi-los (cp. 8.44).

Uma outra passagem revela a paternidade de Deus (10.31s.). Novamente houve um conflito com os judeus, cuja intenção de dar vazão à violência foi desafiada por Jesus com comentários sobre o Pai. O mais importante acerca deste episódio é que ele foi produzido pela reivindicação de Jesus de ser um com o Pai (10.38), e foi seguida pela declaração igualmente espantosa que "o Pai está em mim e eu estou no Pai" (10.30). Não há como negar que João desejou trazer à tona, em seu Evangelho, a parte predominante representada pela consciência filial de Jesus no cumprimento da sua missão. Depois de descrever o incidente no cenáculo, quando Jesus se levantou para lavar os pés dos discípulos, João comenta que Jesus sabia que o Pai havia entregue todas as coisas em suas mãos (13.3). No discurso subseqüente, Filipe fez o pedido "Senhor, mostra- nos o Pai e isto nos basta" (14.8), ao que Jesus respondeu com uma outra pergunta que pressupunha que qualquer que o visse, via o Pai. O Pai queria se revelar na pessoa de Jesus. Todo o discurso de despedida contém constantes referências ao Pai. A mais esclarecedora neste aspecto é João 17, que relata a oração de Jesus ao Pai. Somente nesta seção Jesus usa adjetivos descritivos com o título. Deus é chamado tanto de Pai santo (17.11) quanto de Pai justo (17.25). Em nenhum outro lugar é visto este relacionamento íntimo entre Jesus e o Pai como nestas petições oferecidas principalmente em favor de outros.

A principal diferença entre o Evangelho e 1 João nas referências a Deus é que a idéia de paternidade é mais proeminente no Evangelho (119 vezes) do que na Epístola (12 vezes), embora Deus seja mencionado 64 vezes na Epístola. A diferença é devida à diferença de propósito; mas o conceito fundamental sobre a paternidade divina é comum a ambos os escritos. Existem poucas referências a este tema em Apocalipse, embora aquelas que de fato ocorrem (todas menos uma nas cartas às Igrejas) estão em harmonia com o uso no Evangelho e nas Epístolas.

3. *Deus como Espírito.* A natureza espiritual de Deus é especialmente declarada (4.24) na conversa de Jesus com a mulher samaritana. Não é introduzida como uma nova revelação; antes é sua dedução que parece ser nova. Os homens devem adorar de acordo com a natureza do objeto de adoração, o que requer adoração espiritual em vista da natureza de Deus. É importante notar, como W. F. Howard mostra em seu livro *Christianity According to St. John*, que "a iniciativa está com Deus, que *procura* por tais adoradores, e ele mesmo concede o Espírito da verdade". O ensino de Jesus quanto à aproximação do homem de Deus adota esta natureza espiritual de Deus.

4. *Deus como Luz.* No prólogo do Evangelho é introduzido o uso metafórico de luz e posteriormente é também utilizado como uma auto-descrição de Jesus (cp. 1.4ss.,8.12s.). É mais especificamente aplicado a Deus em 1 João 1.5, e uma idéia semelhante é encontrada em Apocalipse 21.23, cp. 22.5. A idéia não é exclusiva ao pensamento cristão. C. H. Dodd alega haver paralelos com a *Hermetica* e Filo (cp. BJRL 21 [1937], 149; cp. *The Interpretation of the Fourth Gospel* de Dood [1953], 201s.). Se a imagem usada pode ser paralela, não há a mesma profundidade de discernimento na *Hermetica* e em Filo como há em 1 João, onde todo o conceito é trazido para a esfera do relacionamento humano, sendo os leitores exortados a andarem na luz. A comunhão é possível somente se existe algum acordo entre as naturezas daqueles que comungam.

5. *Deus como amor.* Há muito sobre este tema tanto no Evangelho como na Epístola, mas é na Epístola que é feita a declaração definitiva de que Deus é Amor (1Jo 4.16). Uma distinção marcante deve ser traçada entre este conceito cristão de amor e o conceito grego contemporâneo, o qual não fazia distinção entre amor e lascívia (cp. Nygren, *Agape and Eros* [1953], I, 118ss.; E. Stauffer, TWNT, I, 34ss.; C. Spicq, *Agape in the New Testament I* [1963]). Além do mais, em vista do caráter inferior de sua noção de amor, os pagãos não poderiam conceber Deus amando os homens, pois como mostrou E. K. Lee, "Tal amor implicaria um movimento para baixo, do nível da perfeição divina para um nível mais baixo" (*The Religious Thought of St. John* [1950], 54). A declaração em João 3.16 de que "Deus amou ao mundo de tal maneira que deu seu Filho Unigênito" resume concisamente a singularidade da abordagem cristã. A causa da ação divina na

salvação era o amor. Este amor é derramado sobre os homens (cp. 1Jo 4.7ss.).

6. *Outros aspectos de Deus.* No prólogo, a natureza invisível de Deus é trazida à luz (Jo 1.18) para ser modificada pelo conhecimento de que ele se revelou em Cristo. Este Deus que é assim revelado é verdadeiro (3.33), o que significa tanto verdadeiro ou real em contraste com os não deuses, quanto verdadeiro em contraste com o falsos deuses. O primeiro está mais próximo do conceito hebraico de verdade, o último está mais perto do conceito grego. Deus não é apenas fiel, mas é eternamente real. Na declaração final da Epístola (1Jo 5.20) esta característica de ser verdadeiro é aplicada ao Deus que foi revelado em Cristo.

Deus é visto não apenas em suas atividades redentoras, mas também em sua obra de julgamento. João não hesita em falar da ira de Deus permanecendo sobre aqueles que desobedecem ao Filho (Jo 3.36). Sua obra no julgamento já foi mencionada.

A apresentação joanina de Deus pode ser resumida como exaltado, contudo amável, como santo, porém misericordioso, como Pai, contudo Juiz. Os outros aspectos de doutrina devem ser considerados em comparação com este pano de fundo.

II. Jesus Cristo.

Ao examinar a cristologia de João, o ponto de partida óbvio deve ser o prólogo, embora seja necessária alguma discussão em relação a até que ponto isto pode ser considerado como normativo para todo o Evangelho. Pode ser considerado como separado do corpo principal do Evangelho, conforme visto por aqueles que o consideram essencialmente uma introdução orientada helenisticamente. Se, como outros sustentam, sua base é semítica, pode ser tratada mais prontamente como uma parte integral do Evangelho (cp. a discussão no livro *The Fourth Gospel in Recent Criticism* de W. F Howard, [2 ed., 1955], 57). Outros consideram a parte principal do prólogo como sendo originalmente um hino sobre o Logos, que foi adaptado para o propósito. Seja qual for a origem do material do Logos, este prólogo dá testemunho sobre uma cristologia primitiva, e é de grande importância para qualquer avaliação da teologia de João.

A. O Logos. Existem várias teorias a respeito do Logos que podem ser tratadas apenas levemente (*Veja* Logos). Os estóicos falavam do *Logos Spermatikos*, o qual era a Razão divina que fazia a natureza funcionar. É o que Howard chamou de "panteísmo teórico" (*Christianity According to St. John*, 35). O termo é usado umas trezentas vezes em Filo, e algumas sugestões de que existem pontos de contato entre ele e João são bastante naturais, porém as características distintas do uso joanino do termo estão ausentes em Filo. Não pode ser negado que João sugere a personalidade distinta do Logos. De fato, sua identificação do Logos com Cristo é a prova disso. Nisso ele difere radicalmente do Filo, que, embora tenha utilizado vários termos para descrever a parte executada pelo Logos na criação, nunca chega ao conceito de um agente pessoal. Além disso, Filo nunca sugere o que João afirma em relação à preexistência do Logos. O contraste de maior projeção está na ausência de qualquer idéia da encarnação do Logos em Filo, enquanto que este é o pensamento chave na apresentação de João. É como se João estivesse dizendo que toda esta especulação sobre o Logos está acabada agora que o próprio Logos veio habitar entre os homens. Seria uma introdução apropriada a Cristo para aqueles acostumados a estes modos de pensamentos helenísticos.

Outras linhas do pensamento grego podem ser vistas na *Hermetica*, onde o termo também é utilizado; porém neste caso a comunhão com Deus é realizada por meio da natureza e não por meio de Cristo. O paralelo no uso é apenas superficial.

Alguns vêem uma semelhança com o conceito judaico do *Memra* intermediário, que se projetava sobre o espaço vazio entre o Deus transcendental e a ordem criada. Embora a noção sem dúvida esclareça qual poderia ser a compreensão judaica do Logos de João — uma consideração importante caso o Evangelho de João seja de uma fonte judaica — todavia isto não deixaria pobre o sentido.

B. As declarações "eu sou". Por todo este Evangelho encontramos declarações de Jesus começando com "eu sou", as quais apresentam uma grande variedade de facetas do seu caráter e missão. "Eu sou o pão da vida", que forma o tema principal do discurso em João 6, mostra que o verdadeiro alimento espiritual que Jesus traz é nada mais que ele mesmo. A declaração chave de toda a interpretação está no v. 51 — "o pão... é minha carne." Jesus se declarou como a Luz do mundo, sendo a fonte de toda verdadeira iluminação (Jo 8.12; cp. 9.5). O discurso do Pastor (cap.10) contém duas dessas declarações — "Eu sou a porta" (10.7) e "Eu sou o bom pastor" (10.11). Ambas chamam a atenção para a singularidade de Jesus

com respeito a suas ovelhas. No episódio da ressurreição de Lázaro Jesus disse a Marta, " Eu sou a ressurreição e a vida" (11.25), que é equivalente à reivindicação de que toda vida encontra sua base em Jesus Cristo, um pensamento sustentado pela declaração posterior, "Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida" (14.6). A declaração final é " Eu sou a videira verdadeira" (15.1). Em todas essas declarações Jesus fez reivindicações para si mesmo que poderiam soar como presunçosas se feitas por qualquer outra pessoa. É necessário o ponto de vista sublime do prólogo para que elas sejam inteligíveis. Alguns intérpretes recorrem mais ao nome Yahweh no AT, "Eu sou o que eu sou" (Êx. 3.14) como base para uma compreensão mais completa das declarações de Jesus. Quando usado no absoluto, "eu sou" (*ego eimí*) carregaria uma conotação mais pesada do que quando usado com um predicado. Entretanto, bem poderia ter tido uma importante relação na mente de Jesus. A declaração mais extraordinária de Jesus envolvendo um absoluto "eu sou" é João 8.58, "antes que Abraão existisse, Eu sou", que não pode ser interpretada de outra forma a não ser como a reivindicação de preexistência. É altamente provável, pois, que este uso tenha a ver com o nome sublime de Yahweh.

C. As declarações de filiação. Já foi mostrado quão freqüentemente nos discursos no Evangelho de João Jesus fala de Deus como Pai e de si mesmo como Filho. Este relacionamento filial está baseado na analogia humana, mas vai muito além disso, pois a filiação de Jesus é única. É por esta razão que o objetivo *monogenes* (unigênito) é aplicado quatro vezes a Jesus no Evangelho de João (1.14,18; 3.16,18) e uma vez em 1 João (4.9). A palavra foca sua atenção sobre a singularidade. Jesus é Filho em tal sentido que somente ele é o meio pelo qual o Pai se revela. Por todo o Evangelho auto-evidente a consciência de Jesus de seu relacionamento único com o Pai é. Ele freqüentemente se refere a si mesmo como alguém enviado por Deus. Ele deixa claro que fala com base na autoridade do Pai, e concebe todas as suas ações como sendo conforme a vontade divina. A acusação levantada por seus inimigos (5.18), de que ele se fazia igual a Deus, pode ser compreendida no sentido rabínico de agir independentemente de Deus, uma acusação que Jesus refuta. (H. Odeberg, *The Fourth Gospel* [1929], 203).

O uso freqüente do título "Filho", no Evangelho de João é comparado e contrastado em algumas saudações com o título sinótico de "Filho do homem". O último não está ausente em João, mas não é tão freqüente quando comparado ao uso muito comum e ilimitado de Filho. Não obstante, existe quase a mesma quantidade de ocorrências dele em João como em Marcos. Em todas há uma ênfase escatológica (*veja* A. Correll, *Consummatum Est* [1958], 103, 104). Isto chama a atenção para a mudança de ênfase, em João, da identificação de Jesus com o homem em seu relacionamento filial com Deus. As duas ênfases não são mutuamente exclusivas, mas complementares. Deve-se observar que o propósito de João era levar os leitores à fé em Jesus como o Cristo e como o Filho de Deus (20.30,31). Encontramos um eco disso na confissão de Marta (11.27). Para este evangelista, nada era mais importante do que os leitores reconhecerem a natureza divina de Jesus. Não tinha nenhuma intenção de retratá-lo como sendo alguém menos que o Filho de Deus.

D. Indicações sobre a verdadeira humanidade de Jesus. Embora haja tanta ênfase em João sobre o aspecto divino de Jesus, é significativo que em nenhum outro lugar a verdadeira humanidade de Jesus seja mais claramente demonstrada. Na cena da fonte em Sicar, Jesus está tanto cansado quanto com sede. No sepulcro de Lázaro ele está profundamente movido com indignação e, então, chora. No relato da crucificação João registra a declaração "Tenho sede" (19.28). Além disso, ele observa sua condescendência essencialmente humana ao lavar os pés dos discípulos (13.1s.).

O Jesus retratado no Evangelho de João não está distante; ele está interessado nas pessoas. Ele gasta tempo para falar com dois discípulos de João Batista (cap.1). Ele se preocupa com os arranjos domésticos de um casamento numa aldeia (2.1s.). Ele aceita uma intromissão de Nicodemos durante a noite (3.1s). Ele faz o não convencional ao falar com uma mulher samaritana ao meio dia (4.7). Ele procura o homem paralítico, que fora curado, para lhe dar um pouco de instrução moral (5.14). Uma ação semelhante acompanha a cura de um cego (9.35). Tais incidentes demonstram claramente o caráter essencial de Jesus na sua amorosa preocupação para com as pessoas. Embora este não seja o interesse principal de João, é indispensável para seu quadro completo sobre Jesus Cristo.

E. Considerações messiânicas. No Evangelho de João o reconhecimento do status messiânico de Jesus ocorre bem mais cedo do que nos outros evangelhos sinóticos, e isto deu origens

a problemas quanto à veracidade das referências de João. A primeira dessas surge quando André fala a seu irmão Pedro, "Achamos o Messias (que quer dizer Cristo)" (1.41). A segunda evidência ocorre na conversa de Jesus com a mulher samaritana, quando ele confessa o título de Messias (4.25). Nos evangelhos sinóticos, contudo, e particularmente em Marcos, há relutância em permitir aos observadores publicarem qualquer reconhecimento de sinal messiânico. Isto levou Wilhelm Wrede a propor sua teoria de um "segredo messiânico", pelo qual ele quis dizer que Marcos impôs essas sugestões messiânicas sobre sua narrativa. Esta teoria foi ressuscitada com modificações por T. A. Burkill. Ela requer, no entanto, considerável reinterpretação da evidência para cortar do Evangelho a consciência messiânica de Jesus. Certamente o Evangelho de João apresenta um relato característico das reivindicações messiânicas, como é declarado no propósito do Evangelho (20.31). Não há necessidade de supor que esse relato mostre qualquer diferença fundamental dos sinóticos. Houve muitos estágios no desenvolvimento da plena compreensão de Jesus como Messias por parte dos discípulos, e João não sugere que isto acontecera já na parte inicial do ministério de Jesus. Ele mostra ocasiões subseqüentes em sua narrativa quando os discípulos não compreenderam (cp. 2.22; 12.16; 13.36; 20.25). O que João sugere é que pelo menos dois dos discípulos tiveram um "flash" inicial de discernimento. A admissão de Jesus do seu ofício messiânico para a mulher samaritana é um contraste notável à restrição sinóptica, mas para os samaritanos o conceito messiânico não estava, como para os judeus, inextrincavelmente ligado às aspirações nacionalistas.

Visto que João adorna seu Evangelho de maneira tal que seus leitores possam ser levados a crer em Jesus como o Messias, é relevante inquirir como ele atingiu esse propósito. O motivo nacionalista é especificamente rejeitado em 6.15. Neste caso o próprio Jesus toma a iniciativa de evitar a multidão. Em mais de uma ocasião ele evita a mera aclamação popular. O messianismo visto no Evangelho de João é, ao contrário, essencialmente espiritual. Jesus está consciente de ser o Enviado para cumprir a vontade de Deus, e é neste sentido que o título Messias deve ser entendido. Isso explica porque os judeus nacionalistas acharam incompreensíveis os eventos que, para Jesus, eram o cumprimento de uma missão. A cruz seria mais do que um enigma — uma pedra de tropeço — se o messianismo de Jesus fosse entendido em qualquer outro sentido a não ser o espiritual.

Toda a cristologia de João tem muitas características distintas, mas há uma base comum com outras correntes de pensamento primitivas sobre Jesus Cristo. Não há base para a opinião de que a cristologia de João seja um desenvolvimento especial e independente, feito por ele mesmo.

III. Ensino sobre o Espírito.

É na esfera do ensino sobre o Espírito que a contribuição de João é especialmente notável, pois há mais sobre a atividade do Espírito em seu Evangelho do que em qualquer outro. Será melhor considerar as referências ao Espírito a título de menção e, então, construir algum resumo sobre todo o ensino.

A. No batismo de Jesus. A descida do Espírito sobre Jesus, quando ele foi batizado por João Batista, segue de perto o modelo dos relatos sinóticos. O testemunho de João Batista de que ele viu o Espírito descendo como pomba do céu e pousar em Jesus (1.32) foi fortalecido pela sua (João Batista) convicção interna dada por Deus de que quem quer que recebesse o Espírito dessa forma batizaria com o Espírito (1.33). Todos os sinóticos mencionam a aparição do Espírito em forma de pomba, mas apenas João registra a mensagem anterior, dada a João Batista, concernente a seu significado. O batismo pelo Espírito Santo é claramente uma das principais características da missão de Jesus, mas suscita a questão sobre quando esta atividade aconteceu. Será que refere-se ao batismo do Espírito visto em Pentecoste e daí em diante, ou será que existe alguma evidência de tal batismo durante o ministério terreno de Jesus? Não há como ter dúvida de que o sentido mais amplo do batismo do Espírito não ocorreu até depois da glorificação de Jesus. E isso é especialmente sustentado pela declaração em João 7.39 (*veja* discussão abaixo). A íntima relação entre a missão de Jesus e a obra do Espírito é a base de todo o relato. Isso sugere que a missão de Jesus não poderia ser aplicada adequadamente à parte da atividade do Espírito, uma convicção que é amplamente sustentada pela evidência em Atos.

B. O incidente com Nicodemos. A próxima alusão ao Espírito está em João 3.5, onde Jesus, conversando com Nicodemos, associa o Espírito com a água ao enfatizar a necessidade do novo nascimento. Embora haja controvérsia em relação a interpretação de "água", como referindo-se ou não ao batismo, não resta dúvida quanto ao papel

essencial do Espírito no processo de regeneração. O fato de Jesus contrastar o nascimento natural e o espiritual (3.6) mostra que a obra do Espírito não pode ser concebida em qualquer outro termo senão o espiritual. Está em mente uma analogia humana. O que vem de pais humanos participa da natureza dos pais, e João usa esse princípio básico para sustentar a natureza espiritual daqueles que nascem de Deus. É como se Jesus soubesse quão capazes os homens seriam de desejar traçar com precisão a atividade do Espírito, pois ele mostra quão impossível é isso mediante o uso da analogia do vento (3.8). A declaração enfatiza a soberania absoluta do Espírito no processo de regeneração. Não há nenhum modelo padronizado, nem mecanização. O processo inteiro está sobre uma base essencialmente pessoal.

No mesmo capítulo João registra uma outra importante declaração sobre o Espírito. "Pois o enviado de Deus fala as palavras dele, porque Deus não dá o Espírito por medida" (3.34). Apesar de haver outras formas em que a sentença pode ser construída, e.g. com o Espírito como o sujeito em vez do objeto da oferta, a tradução acima é a mais provável. As palavras de Deus precisam do Espírito de Deus para interpretá-las, e é dada a certeza de que não haverá restrição no fornecimento do Espírito. Novamente é trazida à tona a íntima relação entre a missão de Jesus e a obra do Espírito.

Um contraste paralelo entre o Espírito e a carne é registrado posteriormente (5.63), onde mais uma vez Jesus relaciona suas palavras com o Espírito, se *pneuma* for entendido aqui como o Espírito Santo. Mesmo se for considerado como o espírito humano, colocado em contraste com a carne, ainda pode ser tratado como evidência do caráter essencialmente espiritual do ensino de Jesus.

C. Na Festa dos Tabernáculos. A importante declaração de Jesus na Festa dos Tabernáculos é dirigida a qualquer um que crer nele — "Do seu interior fluirão rios de água viva. Isso ele disse com respeito ao Espírito que haviam de receber os que nele cressem; pois o Espírito até aquele momento não fora dado, porque Jesus não havia sido ainda glorificado" (7.38,39). A interpretação é um comentário feito pelo evangelista, mas demonstra seu próprio entendimento e, presumivelmente, o da igreja primitiva, sobre o relacionamento entre a glorificação de Jesus e a dádiva do Espírito. A analogia da água corrente como símbolo do Espírito é sugestiva, pois representa tanto o que é essencial à vida quanto o que possui poder purificador, que são aspectos proeminentes da obra do Espírito. Uma característica importante da presente declaração é que o Espírito é de alguma forma comunicado por meio da agência dos crentes. O livro de Atos contém exemplos da dádiva do Espírito por meio dos apóstolos, o que serve como uma ilustração deste aspecto.

D. As declarações sobre o Paráclето. As principais passagens sobre o Espírito no Evangelho de João são encontradas nos discursos no cenáculo. Existem cinco declarações nas quais o Espírito é apresentado como Paráclето (uma transliteração do grego *parakletos*). As passagens são João 14.15-17; 14.25,26; 15.26,27; 16.5-11,12-15. Windisch tratou essas passagens como sendo separadas do restante dos discursos, porém é valioso considerá-las como formando um grupo que fornece muita informação sobre o Espírito. Primeiramente deve ser observado o sentido da palavra *paraclete*. É um termo legal, mas não tão exclusivamente. Onde ela traz este sentido pode ser traduzida como "advogado", porém não deveria estar limitada a uma pessoa que pleiteia a causa de outrem num sentido legal, pois o auxílio a ser dado é mais geral. A tradução "conselheiro" como na RSV e NVI traz este sentido mais universal. A BJ traz o termo transliterado, Paráclito, e a ARC e ARA traduzem a palavra como "Consolador". As declarações em João são suficientemente explícitas para mostrar de que maneira o Espírito aconselha.

A primeira passagem (14.15-17) identifica o Conselheiro como o Espírito da verdade (cp. 15.26; 16.13). O conceito de verdade tem provavelmente sentido duplo aqui — realidade e veracidade. Uma vez que o próprio Deus é verdade, esperar-se-á que a verdade seja uma característica do seu Espírito. A principal atividade do Espírito, que esta declaração assegura, é a sua presença contínua com seu povo. "Ele habita convosco e estará em vós" (14.17) põe em evidência a função do Espírito de continuar a presença de Jesus entre seu povo. É neste sentido que ele é um outro Conselheiro. A segunda passagem (14.25,26) chama atenção para seu ministério de ensino. Quando vier o Espírito, enviado pelo Pai em nome do Filho, "ele vos ensinará todas as coisas e vos fará lembrar de tudo o que vos tenho dito" (14.26). A íntima relação entre o Espírito e o ensino de Jesus deve ser observada, e a característica mais significativa está na função do Espírito na restauração destes ensinos na mente dos discípulos. Jesus não deixou a transmissão de seus ensinos entregue à memória defeituosa dos homens. A atividade do Espírito tem

uma importância fundamental no estabelecimento da verdadeira tradição cristã.

A terceira passagem (15.26,27) fornece apoio ao conceito de que o maior objetivo do Espírito é a glorificação de Cristo. Aquele que é dito proceder do Pai "dará testemunho de mim"(15.26). Pelo fato de os discípulos serem chamados a fazer o mesmo, sua possessão do Espírito é imediatamente vista como sendo indispensável. Nunca houve qualquer questionamento sobre os discípulos testemunhando por suas próprias forças.

A quarta passagem (16.5,11) é apresentada como uma garantia aos discípulos em vista da futura partida de Jesus. Mostra novamente que a vinda do Espírito depende da interrupção do ministério terreno de Jesus. O ministério do Espírito sucederá o ministério de Jesus. Deverá consistir em trazer convicção ao mundo. Diz respeito ao pecado, a justiça e ao juízo — os dois primeiros em virtude da posição de Jesus, o último em virtude do já anunciado juízo sobre o príncipe deste mundo. Colocados como estavam num mundo hostil, os discípulos descobriram mais tarde a realidade desta promessa.

A passagem final (16.12-15) é a promessa de que a revelação da verdade até então dada seria desenvolvida por meio da agência do Espírito. A função do Espírito nisso era a glorificação de Cristo. Sua autoridade não estava nele mesmo. Ele devia declarar não somente as coisas que haveriam de vir, mas tudo que pertence a Cristo. Este ministério do Espírito é, portanto, inteiramente Cristocêntrico.

Uma última referência (20.22) ao Espírito Santo, "Recebei o Espírito Santo", contém as palavras de Jesus quando ele soprou sobre os discípulos no cenáculo, após a ressurreição. Esta parece ser um predição do Pentecoste. É acompanhada de uma promessa com respeito ao perdão ou a retenção do pecado, o que está claramente relacionado à autoridade do Espírito.

E. Sumário do ensino de João sobre o Espírito. Para resumir a evidência joanina em relação ao Espírito Santo pode-se dizer que o ministério essencial do Espírito é admitido o tempo todo. Sua atividade é uma parte integral da apresentação joanina do Cristianismo. Na realidade, o escritor deve ter estado consciente do fato de que seu próprio conhecimento do ensino de Jesus era derivado da direção do Espírito. O Cristianismo era uma fé dinâmica e o poder era o do Espírito. No início da experiência cristã a atividade do Espírito é dominante no processo de regeneração; assim o é no reino da fé. O crente está seguro da presença interior do Espírito. A obra de convicção não pode ser realizada sem sua ajuda.

Existem evidências suficientes, neste Evangelho, para mostrar um conceito elevado sobre o Espírito. Ele procede de Deus e ele é enviado por Deus. Ele é o dom que acompanha a glorificação de Jesus. Toda a sua obra depende do que é essencialmente a continuação da obra de Jesus Cristo. Num sentido ele é o outro ser de Jesus e é chamado de o outro Conselheiro. Não pode ser negada a personalidade do Espírito neste Evangelho, pois embora algumas passagens possam ser entendidas num sentido impessoal, outras não podem, e estas últimas devem ser determinantes. A idéia básica de Paracleto é pessoal. Como um professor ele não pode ser uma influência ou princípio impessoal. Se o Espírito é um exemplo perfeito de testemunho, sua personalidade deve ser admitida. Na verdade, ele não pode tomar o lugar de Cristo a não ser que seja uma pessoa. Além do mais, o pronome pessoal masculino é utilizado apesar do gênero neutro da palavra *pneumatos* (cp. 14.26; 15.26;16.7,8,14). Não há dúvida de que o evangelista intencionalmente apresenta as características pessoais do Espírito.

Surge questão sobre se João apresenta algo sobre a doutrina da Trindade. Se por doutrina alguém entende uma doutrina formal, a resposta deve ser negativa. Há bastante evidência, no entanto, para mostrar que a doutrina está aqui em estado embrionário. As respectivas ênfases sobre as diferentes pessoas da Trindade, feitas por João, fornecem alguns dados sobre os quais a Trindade veio a ser admitida.

Em 1 João são poucas as referências ao Espírito de Deus, porém o que há conforma-se ao uso no Evangelho. O conhecimento do Cristo que habita interiormente provém do Espírito (1Jo 3.24). É o Espírito de Deus que habilita os homens a confessarem que Jesus Cristo veio na carne, em contraste com os falsos espíritos que negam isto (4.2s.). O Espírito é um dom (4.13) e uma testemunha (5.7,8). Em Apocalipse João escreve sobre estar no Espírito (Ap 1.10; 4.2; 17.3; 21.10). Há várias referências aos sete espíritos (1.4; 4.5; 5.6), provavelmente referindo-se aos sete aspectos do Espírito ou a sua perfeição. Uma voz celestial (14.13) é identificada como o Espírito, enquanto que o Espírito está ligado à Noiva na exortação final (22.17).

IV. As Facetas da Salvação

A literatura de João apresenta o quadro de um mundo em necessidade, e a seguir mostra o

meio usado para satisfazer esta necessidade. Será, portanto, de grande auxílio discutir a doutrina joanina da salvação em quatro seções: pecado e julgamento, expiação, fé e vida eterna.

A. Pecado e julgamento. Tanto no ensino específico de Jesus quanto nos próprios comentários do evangelista encontramos uma apresentação nítida do "mundo", o qual é descrito como em contraste direto com a ordem divina. Nos escritos de João o "mundo" não é o mundo da ordem criada, mas antes o mundo dos homens em rebelião contra Deus; contém uma conotação moral. Por este motivo Jesus falou do ódio do mundo (Jo 15.18). Há um dualismo nesta abordagem; porém não é um dualismo teórico ou especulativo, porém um dualismo essencialmente prático. É oriundo do incontestável conflito entre a verdade e o erro, e entre Deus e o mundo. Jesus veio para um mundo como este, um mundo já alienado de Deus. De fato, João deixa isto bem claro no prólogo, na imagem das trevas usada ali. Seja qual for o modo pelo qual entendemos o verbo (1.5), (se como "superar" ou como "abranger") não há como negar a antítese fundamental entre a luz e as trevas. O mundo é oposto à Palavra (1.9,10). De fato, ele está sob o domínio do diabo (12.31; 16.11; cp. 1Jo 5.19). Em 1 João o mundo é o domínio dos falsos profetas (1Jo 4.1), está cheio de concupiscência e orgulho (2.16) e é o objetivo da batalha cristã superá-lo (5.4,5).

Este pano de fundo basicamente mau da missão de Jesus coloca o ensino joanino sobre o pecado na perspectiva correta. É importante observar como o pecado deve ser compreendido. Algumas das evidências sugerem que deve ser limitado à rejeição de Jesus. Jesus declara (Jo 15.22,24) "Se eu não viera, nem lhes houvera falado, pecado não teriam", e "Se eu não tivesse feito entre eles tais obras, quais nenhum outro fez, pecado não teriam". A obra do Espírito é convencer o mundo do pecado "porque não crêem em mim" (16.9). Este não é o único conceito de pecado encontrado na literatura de João. O conceito de pecado é aplicável à crentes, mas é feita a provisão para o perdão do pecado periódico (1Jo 1.9). Além do mais, o pecado é especificamente definido como transgressão da lei (3.4). Existem então dois conceitos irreconciliáveis? Claramente a definição do termo será afetada pela pessoa a quem ele se dirige nas passagens citadas do Evangelho, Jesus não está liderado com o conceito básico do pecado, mas com a incredulidade e, para tornar claro o caráter sério do último, ele o inclui na categoria de pecado. Porém, fazer o pecado equivalente à incredulidade, restringiria muito fortemente a categoria de pecado. O conceito de João de " mundo" exige um conceito de pecado como definido, isto é, como uma rebelião contra Deus. Intimamente ligado a isto está o conceito de julgamento. A salvação é contrastada com a condenação (Jo 3.17). Aliás, ela somente pode ser compreendida corretamente em contraste com o pano de fundo de sua antítese. O pecado atraiu sobre si a condenação e, porque o homem não pode fazer nada por si mesmo para alterar esta posição, foi necessário o plano de redenção. A mesma antítese é vista no contraste entre vida eterna e julgamento (5.24). A rejeição de Cristo incorrerá em julgamento (12.48). A isto deve ser ligada a referência à ira de Deus (3.36), que é direcionada contra aqueles que desobedecem ao Filho.

B. Expiação. Como todos os evangelistas, João vê a principal missão de Jesus como lidando com a necessidade do homem. Existem, contudo, muitas características particulares na apresentação desta missão por João. Somente as mais importantes dessas características podem ser mencionadas.

1. João Batista anunciou Jesus como o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo (1.29), o que imediatamente relaciona a missão de Jesus ao pecado. Porém em que sentido? A figura do cordeiro sugere uma interpretação sacrificial, e a imagem usada é recordativa de Isaías 53. A palavra grega para o cordeiro, usada por João, difere da usada pela LXX em Isaías 53, mas isso não afeta materialmente o significado sacrificial. O caráter universal dessa missão sacrificial é claramente apresentado. A imagem do Cordeiro é mantida em Apocalipse, onde toda a seqüência de visões é dominada pela figura do Cordeiro morto antes da fundação do mundo, mas agora exaltado no céu. Não é necessário supor que João Batista compreendeu o significado da sua própria declaração, pois é apenas à luz da cruz que sua relevância para com a missão de Jesus é totalmente apreciada.

2. Uma declaração importante foi feita por Jesus após a purificação do Templo "Destruí este santuário, e em três dias o reconstruirei" (2.19). João comenta que o templo era seu corpo (2.21). A declaração revela a consciência de Jesus de que sua missão terminaria em morte nas mãos dos homens, mas que esta seria coroada com a ressurreição.

3. A promessa de que o Filho do homem será levantado como Moisés levantou a serpente (3.14,15) é sugestiva quanto à maneira de sua morte. De

alguma forma a fé está relacionada a essa pessoa levantada, e a vida eterna depende desta fé.

4. A declaração em relação ao amor de Deus (3.16) é importante porque fundamenta a dádiva divina no amor divino. Existe mais ênfase no amor na missão de Jesus no Evangelho de João do que em qualquer outro lugar nos evangelhos. A isso pode ser ligada a declaração de Jesus, "Ninguém tem mais amor do que este: de dar alguém a própria vida em favor dos seus amigos" (15.13). A ligação entre o amor e o sacrifício é o conceito chave na apresentação joanina da paixão.

5. No discurso sobre o pão Jesus falou de homens comendo sua carne e bebendo seu sangue (6.51,53). Alguns vêem uma referência direta aos sacramentos e supõem que foi uma tentativa de João de agir contra um sacramentalismo excessivo. Considerada como uma declaração de Jesus bem antes da instituição da Última Ceia, as palavras podem ser compreendidas num sentido preparatório. Elas fornecem o ensino básico que é essencial para a correta compreensão das palavras da instituição. A oferta da carne e do sangue devem novamente trazer um significado sacrificial.

6. O caráter voluntário da morte de Jesus é observado na declaração que diz respeito ao bom pastor que dá a sua vida pelas ovelhas (10.11). Esse princípio é mais especificamente declarado por Jesus em relação à ele mesmo — "Ninguém a tira de mim; pelo contrário, eu espontaneamente a dou" (10.18). No mesmo contexto Jesus revela a necessidade de sua missão ao referir-se a outras ovelhas que ele deve trazer para o seu rebanho (10.16). Essa idéia de necessidade também pode ser sustentada pela passagem da serpente (3.14).

7. Quando Caifás comentou que era mais conveniente que uma só pessoa morresse do que toda a nação perecesse (11.50), referindo-se à necessidade de conspirar contra Jesus, João reconheceu uma voz profética, mas a compreendeu num sentido completamente diferente do sentido do próprio Caifás. Para ele tinha a importância de que as palavras foram proferidas pelo sumo sacerdote; porém o aspecto mais importante era a experiência espiritual da morte de Jesus por muitos. A idéia de substituição é óbvia. O propósito era juntar em um só os filhos dispersos de Deus (11.52).

8. Em resposta a uma indagação de alguns gregos, Jesus falou da necessidade de um grão de trigo cair na terra e morrer, se tiver que produzir fruto (12.24). Ele estava claramente se referindo a sua própria morte, e mais uma vez a ênfase principal está na necessidade desta morte. O sucesso futuro de toda missão de Jesus dependia disso.

9. Ao longo de todo o Evangelho de João a aproximação da hora na qual Jesus devia ser glorificado é especialmente marcada. Sua demora é notada anteriormente (como em 2.4), mas em 12.23 esta hora chegou, e visto que era o início da semana da paixão, não pode haver dúvida de que aquela hora era a hora da paixão. Há um senso de inevitabilidade; a morte de Jesus se ajusta a um programa divino. Em nenhum lugar isto é revelado tão vividamente como no Evangelho de João. Essa idéia é ecoada na oração de Jesus "Eu te glorifiquei na terra, consumando a obra que me confiaste para fazer" (17.4). Toda a oração mostra que a missão de Jesus estava direcionada ao bem estar de seu povo (cap.17).

10. A insistência de Jesus de que até Pilatos não teria poder sobre ele a não ser que este poder fosse dado por Deus (19.11) novamente mostra o padrão divino nos eventos da paixão.

11. A perfeição da obra de Cristo é formidavelmente demonstrada em sua declaração na cruz "Está consumado" (19.30). Isto era mais do que o término da sua vida terrena; era a conclusão de sua missão redentora.

Embora nenhuma doutrina sistemática sobre a expiação possa ser encontrada, o Evangelho de João provê muitos dados para a formulação de tal doutrina. A Primeira Epístola também provê dados úteis. A purificação de pecados é especificamente atribuída ao sangue de Cristo (1Jo 1.7). Cristo é tido como uma expiação (ou mais corretamente "propiciação") pelos nossos pecados (2.2). O propósito da encarnação era destruir as obras do diabo (3.8). A iniciativa divina de enviar Jesus Cristo para sua obra de expiação é esclarecida em 4.9,10 (cp. também 4.14). Em Apocalipse a doutrina não é proeminente, mas onde é feita referência à purificação do pecado (Ap 1.5; 7.14), esta é por meio do sangue do Cordeiro. O hino de adoração, entoado pelos vinte e quatro anciãos (5.9,10) está centralizado nas atividades redentoras do Cordeiro. É importante observar essas características num livro tão amplamente dedicado ao tema do julgamento e retribuição. O novo povo de Deus é um povo redimido, que permanece em vívido contraste às agências do mal, que serão finalmente derrotadas.

C. Fé. A provisão da expiação não é suficiente sem algum conhecimento de como seus benefícios podem ser apropriados, e a literatura de João é especialmente rica em chamar atenção para a função da fé. É o verbo em vez do substantivo que constantemente ocorre, enfatizando vivida-

mente o aspecto ativo. O Evangelho é escrito para inculcar a fé. Primeira João foi escrita para trazer conhecimento dessa fé. O ensino de Jesus está cheio de exortações à fé e cheio de promessas para os crentes. É pela fé que os homens entram num relacionamento vivo com Jesus Cristo. A fé leva à vida, e a incredulidade à condenação (Jo 3.16-18). De especial importância é a freqüente ocorrência da preposição *eis* (em, para dentro) depois do verbo "crer", quando Jesus é o objeto da fé; pois isso introduz a idéia de confiança pessoal que vai além da simples idéia da crença (cp. J. H. Moulton, *Grammar of New Testament Greek*[3], [1908], I.68).

A íntima relação entre conhecer e crer é importante em vista da exagerada ênfase gnóstica no primeiro em detrimento do último. Embora o ensino de Jesus e os comentários de João nunca proponham que a fé pode existir sem compreensão, é básico ao Cristianismo de João que Jesus Cristo veio fazer algo mais do que meramente revelar a verdade.

D. A vida eterna. O conceito de vida eterna não é exclusivo da literatura joanina, mas é especialmente uma característica sua. É visto como o resultado do processo de redenção. Em alguns aspectos toma o lugar da ênfase sinóptica sobre o reino, mas as duas idéias são complementares. R. H. Charles (*Eschatology* [1899], 315), considerou a vida eterna em relação ao indivíduo e o reino em relação à comunidade.

A vida eterna é essencialmente uma posse atual (Jo 3.16; 5.24; 6.47; 1Jo 3.14; 5.11ss.). Isto corresponde ao aspecto atual do reino nos sinóticos. Também envolve a totalidade da vida no futuro. A vida eterna é inseparável da pessoa de Jesus Cristo que se declarou ser a verdadeira vida.

V. Escatologia

O problema da escatologia neste Evangelho tem envolvido muito debate. Muitos estudiosos colocaram seu ensino em antítese ao tipo de escatologia apocalíptica encontrada nos Evangelhos sinóticos. Isso se deve principalmente à crença de que João está em dívida com a maneira helenista de pensar, ao passo que os sinóticos foram mais influenciados pelos conceitos judaicos. A ênfase no pano de fundo helenista deste Evangelho diminuiu um pouco como resultado da descoberta dos DSS, por causa de seu testemunho sobre o sincretismo dos conceitos judaicos e gregos no Judaísmo não conformista. Certamente uma avaliação correta do pano de fundo é essencial para uma verdadeira apreciação da escatologia de João. É certo que nenhuma avaliação verdadeira pode vir por meio de fortes antíteses. Existe evidência suficiente para demonstrar que o ensino semelhante a escatologia sinóptica não está ausente em João, como o estudo a seguir demonstrará.

Antes da consideração da evidência, seria de bom tom indicar as diversas escolas de interpretação. Algumas (e.g., Bultmann, Dodd) se concentram na escatologia realizada e rejeitam inteiramente os elementos futurísticos, quer recorrendo à tese de acréscimos editoriais (como Bultmann) quer explicando os textos futurísticos (como Dodd). Embora suas interpretações sobre o que significa escatologia realizada sejam bem diferentes, ambos concordam que a escatologia tem a ver com o presente e não com o futuro. A posição inversa foi adotada por outros que insistem que a escatologia atual não tem sentido a não ser que esteja inseparavelmente relacionada com uma ênfase futura (assim Stählin e Correll). Não há dúvida de que esta última abordagem leva mais em conta todos os dados do Evangelho. Dentro desta posição geral existe, é claro, espaço para muitas opiniões diferentes a respeito do relacionamento entre João e os sinóticos sobre a escatologia.

A. Relação com o AT. A firme crença da igreja primitiva de que a vida e o ensino de Jesus são o cumprimento das profecias do AT oferece uma ênfase escatológica. Num sentido as esperanças e promessas do passado são agora "realizadas". Elas deixaram de ser futuro. No prólogo é visto que isto está implícito na abordagem de João, onde os benefícios recebidos por meio de Cristo, isto é, graça e verdade, são comparados à lei dada por intermédio de Moisés (Jo 1.17). Há considerável ênfase nos ensinos de Jesus sobre Abraão, e a superioridade de Jesus em relação a Abraão é especificamente sugerida (8.53s.). Uma superioridade semelhante em relação a Jacó é evidente (4.5,12; cp. 1.50,51). No que concerne aos padrões do AT, o advento de Jesus era o *eschaton* (fim), mas, no entanto, uma vez que ele mesmo deu profecias adicionais a respeito da sua *parousia* (retorno), a consumação final está ainda no futuro.

B. O uso do título "Filho do homem". A principal característica da ocorrência deste título em João é o contexto em que ocorre. É quase tão freqüente como nos sinóticos; nestes é usado às vezes de modo geral, às vezes em relação à paixão de Jesus, e às vezes escatologicamente, enquanto que em João é uniformemente usado no sentido

escatológico. Tem a ver com o "levantar" de Jesus, que embora se refira ao evento da paixão vai além dele, trazendo a idéia de exaltação. O Filho do homem devia ser glorificado. Este é o ápice da sua missão. Nisto está uma ênfase bem diferente daquela encontrada no uso sinótico, onde é usada a imagem apocalíptica; porém a diferença não é uma contradição. João concentra-se mais no estado do que no evento. Para ele a escatologia tem uma importância espiritual.

C. Referências à ressurreição e ao último dia. São registradas as declarações de Jesus com referência ao futuro (Jo 5.25-29). Os mortos devem ouvir a voz do Filho de Deus. O Filho recebeu do Pai autoridade para executar o julgamento. Virá o tempo da ressurreição de alguns para vida e de outros para o julgamento. Estas referências estão no estilo dos apocalipses judaicos (*veja The Gospel According to St. John* de Bernard, [1928], pág. clvi), e não podem ser explicadas em termos de escatologia realizada. Há um caráter final sobre estes conceitos que está completamente fora da conformidade com o presente. Do mesmo modo o tema do último dia é essencialmente futurista (cap. 6). No discurso no qual estas referências ocorrem Jesus claramente supõe que seus ouvintes tenham algum entendimento sobre o "último dia".

D. Referências de tempo no Evangelho. As palavras "hora", "agora", "ainda não", "ainda mais um pouco" e expressões semelhantes, são freqüentes no Evangelho de João e devem ser consideradas como características. Uma dedução a partir delas é que o evento escatológico não é totalmente futuro. Existe um forte elemento presente. Em Cristo, e particularmente na sua morte, a hora "chegou". Este sentido de perfeição está presente em (12.23), onde Jesus anuncia que sua hora tinha chegado, e (17.1) onde ele relata o início da hora do cumprimento da missão recebida do Pai. A principal característica dessas referências, no entanto, não é cronológica mas teológica. A "hora" de Jesus era decisiva para a história do mundo. Qualquer consumação futura deve, de alguma forma, estar relacionada a esta.

E. O julgamento vindouro. Já foram feitas referências ao julgamento futuro (5.25-28). Outras referências suscitam uma idéia diferente. João 3.19 e 12.31 parecem se referir a um julgamento que já aconteceu; o dominador deste mundo já foi deposto por Jesus. De acordo com C. H. Dodd isto mostra uma reinterpretação conclusiva do conceito escatológico sobre o julgamento. Embora a ação de Jesus em sua paixão demonstre a eficácia da derrota das agências do mal, isto não esgota os ensinos de João sobre o julgamento. O Evangelho não se preocupa, primeiramente, com este tema. Jesus deixa claro que ele veio para salvar, não para julgar o mundo (12.47). Embora a ênfase principal esteja no presente, o julgamento é uma parte indispensável da consumação da era presente.

F. Referências à parousia. No discurso de despedida Jesus se refere a sua segunda vinda em termos tais que deve ser entendida uma parousia futura (14.3,18 "voltarei para vós outros" e 16.16 "outra vez um pouco, e ver-me eis"). Estas declarações não são compreendidas no sentido de uma escatologia futura pelos defensores da escola da escatologia realizada, que as considera como "realizadas" na vinda do Paracleto (assim Dodd). Mas este não é o sentido mais óbvio de passagens como 14.2s., onde uma relação mais íntima entre o ir e o vir novamente parece ser necessária. Pode-se dizer, portanto, que embora seja possível interpretar as palavras no sentido de uma vinda espiritual, é mais natural interpretá-las como referindo-se a um retorno pessoal futuro.

G. O uso do termo "vida eterna". Já foram feitas referências a este conceito quando tratamos dos efeitos da obra de Cristo, mas é necessário notar seu sentido escatológico especial. Já foi observado que ela pode ser considerada como aproximadamente equivalente ao conceito do reino de Deus, pois sugere uma experiência tanto presente quanto futura, e é apropriada pela fé. De acordo com W. F. Howard, "vida eterna" é vida na era vindoura em contraste a vida na era presente. É, portanto, essencialmente futura, mas Dodd a considera como realizada na experiência atual dos crentes. É importante reconhecer sua apropriação presente (cp. Jo 3.16), mas o termo não pode ser esvaziado de um sentido eterno.

H. Sumário da escatologia. Tomando a evidência como um todo, é impossível negar que um aspecto duplo está envolvido. A perspectiva é tanto presente quanto futura. A salvação inclui uma experiência presente e, neste sentido, está realizada, ou, mais corretamente, é um processo contínuo de realização. Eventos futuros específicos como a parousia, a ressurreição e o julgamento apontam para uma consumação vindoura, que introduzirá características que estão além da experiência atual.

Até agora nada foi mencionado sobre a escatologia das Epístolas de João ou de Apocalipse. Uma característica natural desta literatura é a ocorrência do tema do anticristo. As Epístolas têm poucos dados, com exceção do nome (1Jo 2.18,22; 4.3; 2Jo 7). Numa passagem são mencionados anticristos (pl), o que sugere que não se tem em mente um indivíduo em particular. Outras referências são mais específicas (2Jo 7). Sobre este tema nada nas Epístolas de João é tão instrutivo quanto a declaração de Paulo (2Ts 2). Em Apocalipse existem várias descrições dos poderes do mal, e o leitor torna-se claramente consciente deque o tema principal do livro é o conflito espiritual e a derrota final dos poderes malignos. Termos como a besta, o grande dragão, uma outra besta e descrições semelhantes têm a intenção de transmitir a impressão de hostilidade altamente organizada. Pode ser rejeitada a teoria de que algum destes sejam uma referência a Nero, pois o conceito de conflito espiritual é característico da literatura de João e a teoria é totalmente desnecessária. Uma vez que todo o mundo está nas mãos do maligno, deve ser esperado um intenso conflito entre o libertador e o usurpador. Porém o Cordeiro obterá a vitória final. A visão da Nova Jerusalém tem a intenção de ilustrar a era de bênçãos que resultará da derrota final do mal.

Uma característica escatológica faz distinção entre as Epístolas de João e o Apocalipse — a ausência do elemento apocalíptico. As Epístolas têm muito a dizer sobre a "vida eterna", como o Evangelho, mas não o Apocalipse. Em 1 João ela é vista como o resultado do testemunho da "palavra da vida" (isto é, Cristo).

VI. A Igreja

Nenhuma referência direta à igreja é feita no Evangelho de João, todavia, há diversas indicações indiretas de que Jesus tinha em mente uma comunidade de pessoas que continuaria sua obra. É o efeito cumulativo que é importante em vez de qualquer declaração específica. A evidência será dividida em três partes principais: o conceito de comunidade cristã; o ministério; e as ordenanças.

A. A comunidade cristã. Não é necessário dizer que a missão de Jesus tinha um aspecto externo, mas na apresentação de João de seu ensino esta característica é nitidamente focalizada. Uma das declarações chaves é, "E eu, quando for levantado da terra, atrairei todos a mim mesmo" (Jo 12.32). Isto imediatamente liga o conceito de uma comunidade que surge com a paixão. Não pode haver uma igreja que não se baseie na morte e ressurreição de Jesus.

1. *A alegoria do Pastor.* O uso da imagem do pastor para expressar o relacionamento entre Deus e o seu povo não é original. Muitos traços dela ocorrem no AT (e.g., Sl 23; Is 40.11; Jr 23.1; Ez 34.11). Jesus desenvolveu o conceito para ilustrar o relacionamento especial entre ele e a igreja. A palavra "rebanho" (*poimne*) é utilizada (Jo10.16) para descrever a comunidade daqueles que são tidos como possessão de Jesus Cristo. A distinção entre o rebanho e rebanhos diferentes dentro do rebanho é importante no contexto da controvérsia entre o judeus e os gentios, que se desenvolveu dentro da igreja primitiva. O principal significado da alegoria do Pastor é a centralidade de Cristo. Ele entregou sua vida por suas ovelhas. Ele conhece suas ovelhas e é conhecido por elas. Ele possui suas ovelhas e tem um profundo senso da urgência em trazer todas as suas ovelhas para o rebanho. Isto está de acordo com a comissão de Jesus registrada nos evangelhos sinóticos (Mt 28.18ss.).

2. *A alegoria da Videira.* A unidade essencial da videira com seus ramos serve como ilustração admirável da natureza corporativa da igreja. A base da unidade dos ramos apoia-se na dependência comum que cada um tem da videira, isto é, Cristo. A figura de linguagem chama atenção para a igreja como um organismo em vez de uma organização. No ensino de Jesus o relacionamento de cada membro com a Videira é mais importante do que o relacionamento entre eles mesmos. O conceito de permanecer na Videira é a qualificação essencial para a membresia na comunidade cristã.

3. *Ensino sobre a missão.* A oração de Jesus em João 17 (freqüentemente conhecida como a Oração Sacerdotal) é relevante por várias razões, mas nenhuma é mais importante do que a estrita identificação da missão dos discípulos com a missão de Jesus ("Assim como tu me enviaste ao mundo, também eu os enviei ao mundo" 17.18). As implicações são de longo alcance, pois a obra dos discípulos é descrita como a continuação da missão de Jesus. Freqüentemente João registra a expressão "aquele que o Pai enviou", e se os discípulos devem ser considerados com o mesmo sentido ardente de propósito, eles estão unidos num objetivo comum. Tanto a missão de Jesus quanto a dos discípulos têm a intenção de juntar

em um só corpo os filhos de Deus que estão dispersos (Jo 11.51,52). Esta ênfase na unidade é focalizada em 17.20. Tal unidade só pode existir numa comunidade integrada e dedicada a um propósito comum.

Vários aspectos da evidência de João 17 podem ser observados. Os discípulos devem ser um meio para a glorificação de Jesus Cristo (vv. 6,10). Eles guardaram suas palavras e creram nele (vv. 6,8). Serão guardados do mal do mundo, embora sua missão seja no mundo (vv. 11,14,15). Eles devem tornar conhecida a palavra que receberam (vv. 20,21). Sua consagração à sua missão é conseqüência da consagração do próprio Cristo à sua missão (v. 19). Toda a oração de Jesus mostra seu profundo interesse por seu povo.

4. *As declarações sobre o Paracleto em relação à igreja.* Existe uma nítida distinção entre o mundo e a igreja no fato de que somente a última (representada pelos intitulados discípulos) possui o Espírito (cp. 14.16,17; 15.26,27). O que o Espírito ensina será ensinado apenas àqueles em quem o Espírito habita. Portanto deve existir uma comunidade que consista de pessoas do Espírito. Isto distingue a igreja cristã de todas as outras comunidades.

B. O ministério cristão. Muitas passagens em João sustentam o ministério. É visto como parte integral do conceito sobre a igreja. O ensino não faz referência a nenhum ofício eclesiástico, antes é uma questão de funções.

1. *A alegoria da porta e do pastor.* Embora a referência inicial seja a Cristo como a porta e o pastor de suas ovelhas, há um sentido derivado no qual o verdadeiro pastor, contrastado



Jesus freqüentemente se referiu à verdades simples como o Pastor e o Rebanho para explicar verdades espirituais. © *M.P.S.*

com o mercenário, é uma ilustração do ofício pastoral. O ministério cristão está ocupado com o terno cuidado para com as ovelhas.

2. *A comissão de Pedro.* A tripla comissão de Pedro também apresenta cuidado amoroso para com as ovelhas (cap.21). A metáfora das ovelhas é continuada com Pedro sendo exortado a alimentar tanto os cordeiros quanto as ovelhas. O ofício pastoral está diretamente envolvido com aqueles que pertencem a Jesus (minhas ovelhas, meus cordeiros). Os diferentes termos usados mostram a variedade de funções do verdadeiro pastor.

3. *O lava pés.* Porque Jesus declarou especificamente que sua ação ao lavar os pés dos discípulos tinha a intenção de ser um exemplo (13.5,14,15), o incidente esclarece a atitude requerida dos servos da igreja. A principal exigência é de humildade; a ênfase está no serviço, não importa quão baixo. O enviado (*apostolos*) é essencialmente um servo (*doulos*). Foi nesta ocasião que Jesus deixou claro que aquele que recebesse seu servo recebia a ele (13.20), demonstrando assim o caráter inseparável de Cristo e seus ministros

4. *A insuflação.* Tem sido encontrada alguma dificuldade sobre a interpretação de João 20.21-23, particularmente a profecia com respeito ao perdão e a retenção do pecado como uma função futura dos discípulos. O contexto mostra que as palavras podem ser compreendidas apenas à luz da comissão dirigida aos discípulos (v. 21). Além do mais, são aplicáveis somente por meio da agência do Espírito Santo, pois é após o sopro do Espírito sobre eles que a declaração é feita. A igreja consiste essencialmente daqueles que possuem o Espírito. Será que a declaração era direcionada a todos os que possuem o Espírito ou restrita apenas àqueles que eram os receptores originais? No último caso seria restrita aos apóstolos. Visto que o Espírito desceu sobre toda a igreja no Pentecoste, parece sugerida uma interpretação mais ampla. É tarefa do Espírito trazer perdão para a experiência humana, e os apontados possuem esse poder somente em virtude do Espírito Santo. Não há como ter dúvida de que o ministério em João é uma atividade do Espírito.

C. As Ordenanças. Não há qualquer referência específica à instituição do Batismo nem da Santa Ceia no Evangelho de João, e isto deu origem a várias teorias numa tentativa de explicar tal fato. Se havia uma tendência para enfatizar demais as características externas das ordenanças, isto pode fornecer razão suficiente para a intenção de João de não as mencionar diretamente. Se, como é sustentado por muitos, os caps. 3 e 6 referem-se indiretamente às ordenanças, João pode estar trazendo à tona sua verdadeira relevância espiritual. Não deve ser negligenciado que, quando João escreveu, as ordenanças estavam bem estabelecidas nas igrejas, e bem pode ser que ele tenha omitido referência à instituição por causa da existência anterior dos registros sinóticos.

1. *Batismo.* Cullmann encontra referências ao batismo em muitas partes deste Evangelho, porém a maioria limitando a menção do batismo a João 3.3-5. Esta referência ao batismo não está garantida, porque a expressão "nascido de água" poderia ser interpretada de outra forma, como sendo sinônimo do nascimento físico. Neste último caso a ênfase recai totalmente sobre a renovação espiritual. Pode-se questionar se Nicodemos o teria compreendido neste sentido. Se a referência é ao batismo, sua íntima relação com o renascimento espiritual é um ensino fundamental. Ele não tem nenhum valor à partir da atividade regeneradora do Espírito no indivíduo. Esta interpretação espiritual de uma ordenança como o batismo mostra a perspectiva do Senhor em relação às exigências rituais.

2. *A Ceia do Senhor.* O discurso do pão, em João 6, mostra relações tão íntimas com a instituição da Ceia do Senhor dos evangelhos sinóticos que muitos estudiosos o consideram como uma substituição, ou melhor uma reinterpretação, da ordenança. Neste caso, alega-se ter significado sacramental. Uma outra opinião, no entanto, é possível e muito mais provável. Não se pode supor que Jesus não tenha deixado preparação para a ordenança que teria um papel tão importante na adoração da igreja. O discurso do pão fornece uma oportunidade de apresentar os princípios espirituais. Todavia, pode-se objetar que o ambiente do discurso mostra que foi dirigido a uma audiência judaica, a qual revelou não compreendê-lo (cp. 6.60). Isto levou alguns estudiosos (e.g., W. F. Howard) a considerar o ambiente como não-histórico. Mesmo que a audiência judaica tenha ficado frustrada com as declarações de Jesus, como claramente indica a passagem, isto não é motivo para supor que não seja histórica. Até os discípulos que estiveram presentes na primeira ceia somente compreenderam a relevância espiritual após a

morte e ressurreição de Jesus. Contudo não havia nada de secreto sobre o ensino. Era simplesmente ininteligível à mente não espiritual.

Cristo identifica o pão vivo do céu como "minha carne" (6.51). O maná espiritual, que é infinitamente superior ao maná providenciado para os israelitas no deserto é significativo, portanto, somente no contexto da auto-entrega de Jesus pelo "mundo". A declaração adicional sobre o comer da carne e beber do sangue do Filho do homem (6.53) está obviamente ligada ainda mais à idéia que encontrou expressão na Última Ceia. Vale a pena notar uma característica em particular, isto é, a referência neste contexto ao último dia (v. 54). Nos sinóticos a Última Ceia tem uma consideração futura; assim também ocorre com estes prenúncios dela em João.

BIBLIOGRAFIA. B. F. Westcott, *The Gospel According to St. John*, (1887); H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, 2 ed., (1907); E. F. Scott, *The Fourth Gospel, its Purpose and Theology*, 2 ed., (1908); G. G. Findlay, *Fellowship in the Life Eternal*, (1909); R. Law, *The Tests of Life: a Study of the First Epistle of St. John*, (1909); R. H. Charles, *Commentary on the Revelation of St. John*, ICC, (1920); H. S. Holland, *The Fourth Gospel*, (1923); K. Kundsin, *Topologische Überlieferungsstucke im Joh*, (1925); J. H. Bernard, *The Gospel according to St. John*, ICC, (1928); H. Odeberg, *The Fourth Gospel Interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents*, (1929); R. H. Strachan, *The Historic Jesus in the New Testament*, (1931); W. H. Raney, *The Relation of the Fourth Gospel to the Christian Cultus*, (1933); W. F. Howard, *Christianity According to St. John*, (1943); C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, MNT, (1946); W. Michaelis, *Die Sakramente im Joh*, (1946); E. C. Hoskyns e F. N. Davey, *The Fourth Gospel*, 2 ed. (1947); E. K. Lee, *The Religious Thoughts of St. John*, (1950); E. Ruckstuhl, *Die Literarische Einheit des Johannesvangeliums*, (1951); W. H. Rigg, *The Fourth Gospel and its Message for Today*, (1952); W. Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to John*, (1953); R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 13 ed., (1953); C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, (1953); B. Noack, *Zur johanneischen Tradition*, (1954); W. F. Howard, *The fourth Gospel in Recent Criticism*, 2 ed. revisada por C. K. Barret, (1955); D. Lamont, *Studies in the Johannine Writings*, (1956); C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, (1956); A. Corell, *Consummatum Est*, (1958); J. E. Davey, *The Jesus of St. John*, (1958); W. Wilkens, *Die Einstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*, (1958); B. Gärtner, *John 6 and the Jewish Passover*, (1959); A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, (1960); E. M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel*, (1961); L. van Hartingsveld, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums*, (1962); C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, (1963); T. F. Glasson, *Moses in the Fourth Gospel*, (1963); J. R. W. Stott, *The Epistles of John*, (1964).

D. Guthrie.

JOÃO (Ἰωάννης, do hebraico *Johanan, Yahweh é gracioso*). Cinco homens trazem esse nome na Apócrifa, e cinco no NT.

1. João Batista (q.v.), filho de Zacarias e Isabel (Lc 1.5-25) e primo de Jesus de Nazaré (1.36), assim chamado por causa de sua ênfase no batismo com água (Mt 3.1-12). Ele foi indicado como o cumprimento da profecia de Malaquias com referência a Elias (Ml 4.5; Mt 1.14). João era odiado por alguns e reverenciado por outros (Mt 11.18; 21.26). Ele é uma das poucas pessoas do NT mencionadas pelo historiador judeu Josefo (Jos. *Ant.*, XVIII. v. 2). Jesus falou dele em termos muito elogiosos (Mt 11.11). *Veja* João Batista.

2. João, o filho de Zebedeu e irmão de Tiago. *Veja* João, O Apóstolo

3. João Marcos, mencionado dez vezes no NT, primo de Barnabé (Cl 4.10), que acompanhou Saulo e Barnabé na primeira parte de sua viagem missionária, perdeu a confiança de Paulo ao abandoná-los, porém mais tarde foi companheiro do Apóstolo (2Tm 4.11). *Veja* Marcos

4. João ou Jonas; pai de André e Pedro (Mt 16.17, Jo 1.40-42; 21.15-17). Não é improvável que ele, como Zebedeu, tenha sido pescador, morando em Cafarnaum (Mc 1.19,20).

5. João, um parente do sumo sacerdote Anás, que, juntamente com Anás, Caifás e Alexandre participou na inquirição de Pedro e João após a cura do mendigo coxo no Templo (At 4.6).

6. João, filho de Simeão e pai de Matatias (1Mac 2.1). Matatias foi pai de cinco filhos que foram lideres na guerra de independência contra a Síria (168-142 a.C.) Este Matatias liderou a revolta assassinando um judeu apóstata que estava para sacrificar num altar pagão, assim João foi avô dos Macabeus, como vieram a ser chamados.

7. João ou Joanam, apelidado de Cadis, o filho mais velho de Matatias. Ele "comandava a tropa", posteriormente foi capturado pelo povo de Madaba e presumivelmente executado pelos "filhos de Iambri" (1Mac 9.35,36).

8. João, filho de Acos e pai de Eupolemo (1Mac 8.17). É dito que ele teve sucesso ao negociar "amizade e aliança" com os romanos.

9. João, apelidado Hircano, filho de Simeão e sobrinho de Judas Macabeu. Ele foi nomeado

capitão por seu pai, o governador, e mais tarde tornou-se ele mesmo governador (1Mac 13.53). Como comandante ele foi vitorioso contra uma força superior do oeste de Jerusalém (1Mac 16.2-11). Ele casou-se com a filha do sumo sacerdote e, conseqüentemente, tornou-se ele mesmo sumo sacerdote, combinando este ofício com o de governador. Como líder da nação estendeu suas fronteiras à sua maior extensão desde os dias de Salomão.

10. João que, com Absalão, foi enviado pelo Macabeus em uma missão a Lísias, para preparar um tratado de paz (2Mac 11.17).

G. A. Turner

JOÃO BATISTA (Ἰωάννης ὁ βαπτιστής). Chamado de "Batista" (Mt 3.1) e o "o que batizava" (Mc 6.14) para diferenciá-lo de outros com o mesmo nome, e para chamar atenção para seu ministério característico. Nascido (c. 7 a.C.) de pais com idade avançada de descendência sacerdotal, Zacarias e Isabel, que era parente de Maria, a mãe de Jesus (Lc 1.5,36). Sua juventude foi passada na obscuridade até que recebeu o chamado divino para a função profética (3.2), e começou um ministério público. Depois que João colocou seu selo de aprovação sobre Jesus (Jo 1.24-36), seus ministérios se sobrepuseram por algum tempo. Pouco depois disso João foi preso e morto por Herodes Antipas (Mc 6.27), deixando alguns discípulos que não haviam aderido ao movimento de Jesus.

As fontes para a vida de João Batista (daqui em diante citado apenas como João) são encontradas principalmente nos quatro evangelhos e em Atos, no NT, e numa referência em Josefo.

Marcos - 1.2-11,14; 2.18; 6.14-29; 8.27s.; 9.11-13; 11.29-33
"Q"- Mt 3.7-10 - Lc 3.7-9
Mt 3.11,12 - Lc 3.7-9
Mt 11.2-6 - Lc 7.18-23
Mt 11.7-11 - Lc 7.24-28
Mt 11.16-19 - Lc 7.31-35
Mt 11.12 - Lc 16.16
Mateus 3.14ss.
11.14ss.
21.32
Lucas 1.5-25,57-66,67-80
3.1ss.
3.10-14
3.19s.
7.29s.
11.1
Atos 1.5,22
10.37
11.16
13.24s.
19.1-7
João 1.6-8,15,19-40
3.22-30
5.33-36
10.40s.
Josefo, *Antiquities* XVIII. v. 2

Referências extraídas do eslavo Josefo e de materiais mandeanos não podem ser usadas com segurança para a história do 1º séc.

1. Importância
2. Ministério
3. Mensagem
4. Batismo
5. João e Jesus
6. Morte
7. Seguidores

1. Importância. O NT coloca em alta estima a importância de João e seu ministério. Existiu uma verdadeira solidariedade entre as missões de Jesus e de João. Jesus disse sobre João "entre os nascidos de mulher, ninguém é maior do que João" (Lc 7.28). Ele foi o precursor de Cristo (Mc 1.2). Seu rito de batismo se tornou uma ordenança cristã central (At 2.38). Sua prisão e morte tiveram um grande efeito sobre Jesus (Mc 1.14s.). O Senhor o considerava como o segundo Elias, enviado por Deus de acordo com uma antiga profecia (Ml 4.5; Mc 9.13). Ele foi a maior figura até então produzida sob a antiga aliança (Mt 11.11). Ele foi um exemplo perfeito de todos os santos do AT que ficaram no limiar da nova ordem sem entrar nela (Hb 11.39b). Ele não merece a negligência que a igreja freqüentemente lhe atribui.

Sua grande importância está no fato de que ele construiu a ponte entre a antiga e a nova eras, e foi o elo entre as duas. Nem Jesus nem João vieram pregando algo absolutamente novo. A palavra deles era de cumprimento: "Arrependei-vos, porque está próximo o reino dos céus" (Mt 3.2; 4.17). O dia messiânico, longamente esperado estava para amanhecer. Os registros do nascimento de João tornam sua função muito clara (Lc 11.5-25,57-66,67-80). Ele devia preparar o povo para o advento do Senhor, e para este fim seria cheio do Espírito Santo. Toda a narrativa tem um forte aroma do AT: a visita angelical, a proclamação de uma criança, seu nome revelado, seus pais idosos

e sem filhos. João nasceu num lar judaico piedoso, que se baseava nas promessas messiânicas das Escrituras e aguardava a esperança de Israel. Seus pais ficaram fascinados com o bebê, João, porque ele representava o renascimento da profecia e o cumprimento da esperança escatológica. Salmos foram cantados para proclamar seu nascimento. A teoria de que o *Benedictuo* (Lc 1.67-79) foi um hino originalmente escrito para glorificar a Jesus, porém posteriormente aplicado a João, não tem fundamento. Obviamente, a primeira metade do hino era direcionada a Jesus, de cujo nascimento Zacarias estava bem informado (11.40), e o restante exaltava a função preparatória do próprio João. Os pais de João reconheceram desde o princípio a grandeza do parentesco entre Jesus e João (1.41ss.). E no parentesco de Maria com Isabel, Jesus não tinha apenas um laço com a casa de Davi por meio de José (Lc 1.27; 22.4), e possivelmente por meio de Maria também (*Veja* GENEALOGIA DE CRISTO), mas também com a linhagem de Arão por meio de Isabel (1.36). Como descendente de Davi e de Arão Jesus estava numa posição excelente para apresentar-se como aquele que estava para vir.

A crítica radical tem procurado desacreditar o valor histórico da narrativa sobre o nascimento em Lucas. A teoria amplamente defendida é que a seção era, a princípio, um documento sobre o movimento de João Batista, enfeitado com lendas e exaltando sua posição. A seção é interpolada por uma ou duas histórias, mas deixada basicamente intacta. Existe, porém, uma completa falta de qualquer evidência para a hipótese. A criação de uma seita batista, à qual estas fontes hipotéticas são creditadas, é uma crítica pobre. Não há qualquer indicação, a não ser nas mais recentes fontes mandeanas, sem valores como história em si, de que João tenha considerado Jesus com hostilidade ou invejado sua fama e honra crescentes. Todos os fatos sugerem que tanto João quanto seus seguidores receberam com agrado o advento de Jesus, e prontamente abriram o caminho para sua liderança. O argumento é completamente circular, pois descobre na seita as fontes alegadas que são, então, atribuídas a ela. Este tipo de crítica não desacredita Lucas, mas apenas os críticos. A narrativa em Lucas traz todas as marcas de uma porção autêntica da tradição histórica selecionada pelo autor em suas pesquisas, que é geralmente creditada com substancial exatidão. Não havia motivo para fazer de João o filho de um obscuro sacerdote se não fosse assim. É muito improvável que as lendas tenham penetrado na obra de Lucas, uma fonte histórica de primeira categoria. O pessimismo sobre sua integridade é injustificado e reflete um preconceito anti-sobrenaturalista.

2. Ministério. Jesus defendeu o ministério de João como sendo da mais alta importância. Pois João era parte do complexo de eventos messiânicos que fazem parte do grande objeto da profecia. Ele foi chamado para ser o grande pioneiro escatológico, o precursor do próprio Messias. Apesar de ter exercido seu ministério pouco antes de Jesus e pertencido ao tempo da promessa, todavia, num outro sentido, ele pertencia também ao tempo do cumprimento. João era a linha de demarcação na história da salvação. Nele as predições futuras do AT começaram a se cumprir (Mt 11.10-15). Jesus endossou fortemente o ministério de João, indicando a íntima solidariedade que ele tinha com o chamado de João. Embora Jesus tenha declarado "aquele que é menor no reino é maior do que ele" (11.11), ele não teve a intenção de depreciar a grandeza de João, que era a mais notável entre as celebridades reverenciadas do AT, antes porém de exaltar as magníficas oportunidades abertas àquele que participará das promessas messiânicas no próprio Cristo (cp. Mt 13.17).

João entrou dramaticamente no palco da história em 28 d.C. Vestido com uma capa de pêlos de camelo e comendo gafanhotos e mel silvestre, ele proclamou a todos que ouviam a necessidade de arrependimento e retidão de vida. Ele se estabeleceu no sul da Transjordânia do sul, não muito longe da Judéia, na região inabitada que fazia fronteira com o reino de Antipas. Tudo sobre ele lembrava o profeta Elias — sua manta, vivendo no deserto, sua mensagem — e pessoas reunidas para ouvi-lo. Sua comida e roupa indicavam sua rejeição do Israel oficial da época e sua convicção de uma chamada profética. Como a comunidade essênia João se afastou da sociedade; porém, ao contrário deles, ele procurou reformá-la mediante sua pregação. O deserto representava mais do que um lugar solitário para João. Era o lugar para qual Elias havia fugido (1Rs 19.4), e o lugar onde Deus guiou seu povo para a terra prometida. O deserto era o lugar onde o Senhor se revelou, e onde alguns criam que o Messias iria aparecer (Mt 24.26). O cenário apenas contribuía para a excitação que o ministério de João provocava entre o povo esperançoso da Judéia. Ele não foi ao deserto para se esconder das pessoas. De fato, ele atraía grandes multidões (Lc 3.10). O quarto Evangelho revela que o ministério de João estendeu-se até o território samaritano (Jo 3.23). Enon, perto de Salim, onde João batizava as

pessoas, está perto de Nablus. Mais tarde, quando Jesus falou em entrar nas obras de outros (4.38), ele sem dúvida estava falando do trabalho de João. Ambos os homens desdenhavam dos "filhos de Abraão" que repousaram tão complacentemente em sua eleição herdada, e ambos fizeram viagens missionárias a regiões estrangeiras.

Não é fácil encaixar João dentro do modelo atual de seitas e partidos judaicos. Com a descoberta dos rolos de Qumrã uma hipótese que tem se tornado popular liga João à comunidade essênia. Talvez João, o filho de pais idosos, fora deixado órfão e adotado pela comunidade essênia. A comunidade estava situada não muito longe da casa de João, ou do lugar onde ele começou a ministrar. Por ocasião do seu ministério, porém, João havia rompido qualquer relação que tinha com eles. Apesar de ser verdade que existem similaridades entre João e a comunidade, também existem diferenças, e a teoria é inteiramente especulativa. Parece estar um pouco mais perto da realidade pensar que João fez uma tentativa de seguir a profissão do pai, estando sob uma obrigação solene a fazê-lo como filho, porém ficou tão aborrecido com o mecanismo político e com a corrupção que encontrou no sacerdócio, que concluiu que Israel merecia a ira divina. Conseqüentemente ele se separou da religião oficial e chamou os homens para formar um remanescente justo. João e Qumrã praticavam o batismo, ambos viam seus ministérios como a profecia da "voz" (Is 40.3), e ambos eram ascéticos, porém a semelhança é superficial. Por outro lado, a comunidade de Qumrã era um sistema fechado, afastada do mundo e teria reprovado o esforço de João de converter pecadores. O grau de expectativa era diferente. Qumrã ainda esperava pela vinda do Messias; João sabia que ele já estava aqui.

O historiador judaico, Josefo, apresenta um relato interessante sobre João Batista, em sua *Antiquities*, XVIII. v. 2.

> Mas alguns dos judeus criam que o exército de Herodes foi destruído por Deus, Deus o puniu muito justamente por causa de João, chamado o Batista, a quem Herodes matou. Pois João era um homem piedoso, e ordenava aos judeus que praticassem a virtude, exercitassem a justiça uns para com os outros e para com Deus e se unissem pelo batismo. Pois assim, parecia a ele, seria aceitável a purificação batismal, se não fosse usada para obter a isenção dos pecados cometidos, mas para a purificação do corpo, quando a alma tinha previamente sido lavada pela reta conduta. E quando todos se viraram para João — pois eles foram profundamente agitados pelo que ele falou — Herodes temeu que a tão extensa influência de João sobre o povo levasse a uma revolta (pois provavelmente o povo parecia fazer tudo que ele recomendava). Ele pensou que seria melhor, sob as circunstâncias, tirar João do caminho, antes que qualquer insurreição pudesse se desenvolver, do que se encontrar em apuros e se arrepender de não ter agido logo que a insurreição começou. Assim, por causa da suspeita de Herodes, João foi enviado como prisioneiro a Maquero, a fortaleza já mencionada, e ali levado à morte. Mas os judeus acreditavam que a destruição que alcançou o exército veio como castigo por causa de Herodes, Deus queria fazer-lhe mal.

Não há motivo para duvidar da autenticidade desta passagem em Josefo. Não demonstra nenhuma marca de invenção cristã ou interpolação. Josefo apresenta João como um filósofo humanista advogando a virtude, mas abafa as sugestões messiânicas do seu ministério, exatamente como se esperaria dos escritos de Josefo para os leitores gregos e romanos. Josefo meramente suplementa o que já é conhecido a partir dos Evangelhos. A *Antiquities* (Antigüidades) apresenta o lado político do ministério de João, como Herodes o via, enquanto que os Evangelhos enfatizam o lado moral e religioso. Indubitavelmente Herodes temia as conseqüências políticas da popularidade de João. Suas acusações morais somente acrescentaram mais lenha na fogueira. O testemunho de Josefo nos lembra que a memória de João durou bastante tempo mesmo após sua morte.

3. Mensagem. João foi um pregador que se manteve na tradição dos profetas, ele proclamou a mensagem de Deus posta no seu coração. Toda a sua pregação está repleta de imagens, do conteúdo, e da vivacidade do AT. Existe a peneira de cirandar, a eira de debulhar, o machado à raiz das árvores, a raça de víboras e o batismo com o Espírito. A profecia renasceu na mensagem de João e as pessoas se juntavam para ouvi-lo. Sua mensagem incluía instrução ética, denuncia profética e ensinos escatológicos. Todos os seus registros levam de volta às raízes do ensino do AT. O aspecto novo do seu ministério é a urgência com a qual ele anuncia a relevância do seu tema. O reino de Deus está próximo (Mt 3.2). Os santos



João Batista ministrou na área conhecida como o Deserto da Judéia durante os dias em que ele proclamou a vinda de Cristo. Esta é uma visão das colinas judaicas. © *Three Lions*

do AT desejaram o advento do governo majestoso de Deus sobre sua nação durante séculos; agora sua bem-aventurança estava para ser realizada. A reivindicação messiânica está implícita neste anúncio. A predição de João sobre alguém mais poderoso que viria depois dele é repetida não menos do que sete vezes de uma forma ou de outra, no NT (Mt 3.11; Mc 1.7; Lc 3.16 ; Jo 1.25,27,30; At 13.25). Ele estava contente em ser a voz daquele que clama no deserto (Jo 1.23). E ele apontava não para si mesmo, mas àquele que tiraria os pecados e batizaria com o Espírito (Jo 1.19,33).

As boas novas foram acompanhadas de denúncias severas sobre o *status quo* em Israel. A descendência física de Abraão não garantia o favor de Deus. O parentesco espiritual com Deus deve ser evidenciado na vida cotidiana. Da mesma forma que um gentio precisava ser batizado para tornar-se um prosélito do Judaísmo, assim os judeus necessitavam ser batizados para se tornarem parte do remanescente purificado de Deus dos últimos dias (Mt 3.10; 21.31). Era a hora do julgamento universal, começando com a casa de Israel e estendendo-se pelo mundo todo. A iminência do julgamento na pregação de João é clara. A obra de julgamento pertenceria ao ministério do Messias, cujo propósito era destruir os iníquos e purificar o remanescente do pecado. Quando Jesus veio pregando "o ano aceitável do Senhor" (Lc 4.18), negligenciando enfatizar o lado vingativo da profecia em Isaías (61.2), isto deu motivo a João para uma pausa. Ele hesitou por um tempo em seu apoio sincero à auto-reivindicação de Jesus, porque Jesus não parecia ser exatamente o tipo de Messias que ele esperava. A explicação está na própria compreensão de Jesus de sua dupla vinda. O reino estava presente em sua forma de mistério (Mt 13.11; Ef 3.5) antes de sua manifestação apocalíptica, que ainda era futura. João participava da perspectiva da profecia do período do AT, onde as duas vindas do Messias estavam combinadas em uma só.

João acompanhava seu aviso profético sobre a ira com o apelo para o arrependimento. Era requerida uma mudança radical de atitude que resulta numa alteração substancial da vida. Suas instruções éticas eram excessivamente radicais. Quando a multidão lhe perguntou o que deveria fazer para mostrar sua disposição de mudar, João apresentou alguns passos rígidos e práticos a tomar. Eles deveriam compartilhar suas posses com os que não tinham nada (Lc 3.11). Os coletores de impostos deveriam manter suas exigências dentro de limites justos (v. 13), um requerimento severo porque o trabalho não era agradável, e esta política poderia garantir apenas um ganho magro. E pediu aos soldados que ficassem contentes com suas rações e evitassem todo tipo de extorsão e violência no cumprimento das suas obrigações. Ele não disse que era pecaminoso ser soldado. Proibir a pilhagem da população local poderia ser uma proibição muito grande numa época em que os soldados eram extremamente duros e necessitavam de dinheiro ou de comida. João não fez qualquer esforço para tornar suas exigências éticas agradáveis. Claramente a exortação (parênese) acompanha a proclamação (kerigma). O arrependimento e a fé devem ser acompanhados de tentativas sérias de reformar a vida. "Produzi, pois, frutos dignos de arrependimento" (Mt 3.8). Uma experiência genuína da graça tem que se revelar em fruto espiritual.

4. Batismo. O rito que João realizou sobre pecadores penitentes foi a notável característica de todo seu ministério; todavia ele de modo algum foi seu originador. Sua distinção estava no sentido que João colocou no ato. Basicamente ele tinha duas facetas: uma orientação messiânica ou escatológica, e uma renovação pessoal na vida da pessoa batizada. João via-se como uma figura do fins dos tempos, enviado de acordo com profecia divina para por em ação o conjunto de eventos no qual o Messias seria revelado a Israel e ao mundo. O batismo nas águas, feito por João, era um sinal de um batismo maior do Espírito que o Messias administraria. Ao mesmo tempo, João estava consciente da indignidade de Israel para receber seu Rei messiânico. Ele não era universalista — Deus lidaria com seu povo, e ninguém mais — todavia, João rejeitava a noção de que simplesmente ser judeu era suficiente para garantir o favor divino. Arrependimento e reforma da vida eram pré-requisitos para se entrar no reino do Messias. O batismo era a primeira evidência do desejo sincero de uma pessoa mudar seu modo de comportamento.

De qual fonte João tirou inspiração para sua prática e teologia do batismo? Estudiosos, como Lidzbarski, procuram relacionar o batismo de João ao dos mandeanos, porém há um sério problema cronológico. A seita dos mandeanos apareceu séculos após a época de João, e tomou seu rito emprestado dos cristãos nestorianos. Sua estima por João veio durante o período islâmico. É totalmente impossível detectar qualquer influência de tal fonte sobre João. O mesmo é verdade sobre o batismo de judeus prosélitos. É questionável se a prática existia na época de João. Pode ter tido uma influência sobre as práticas cristãs

posteriores, mas não pode ser usada como uma fonte segura para o batismo de João. Também existem diferenças quanto a essência. O batismo de prosélitos era orientada política e ritualisticamente, enquanto que o de João era escatológico e ético. É necessário ser muito cuidadoso ao assumir que o batismo de prosélitos foi um modelo para o de João. O fato de que isso não é mencionado no NT limita sua utilidade. O lugar mais natural para se procurar um antecedente é o próprio AT. As purificações cerimoniais para produzir pureza eram comuns no mundo antigo e na Bíblia. Em Levítico 15 banhar-se com água é prescrito para lidar com a impureza. Todas as formas de batismo judaico surgiram desta fonte. É improvável que qualquer distinção real tenha sido feita entre pureza corporal exterior e pureza espiritual interior. A purificação externa tinha um profundo significado espiritual. O crente deveria ter "as mãos limpas e um coração puro", uma purificação interna com hissopo e também abluções exteriores (Sl 24.4; 51.7). Finalmente, todos os batismos esperam pela abertura de uma fonte que pode limpar do pecado e da impureza (Zc 13.1).

A seita de Qumrã exercia suas atividades bem perto do local onde o João começou as dele, o que é freqüentemente apontado como a fonte do rito e da teologia de João. A comunidade de Qumrã praticava o batismo para o arrependimento. O batismo não teria efeito a não ser se acompanhado pelo arrependimento sincero (*Manual of Discipline*, cap. 5). Pode não haver distinção entre o interior e o exterior, mas também não há separação dos dois. As práticas de Qumrã estão longe de prover uma possível fonte para o batismo de João. A coincidência é formidável e um relacionamento positivo pode ter existido entre eles. Existem, porém, diferenças importantes a serem notadas antes de se assumir qualquer identidade substancial. O batismo de João era de uma vez por todas, um ato final de arrependimento, para não ser mais repetido. Não há indicação de que o primeiro batismo em Qumrã era tido como um rito iniciador. Todo o teor da pregação de João era mais urgente e escatológico do que o deles. Sua mensagem era dirigida à nação toda, não aos membros exclusivos da seita. Se ele tomou emprestado alguma idéia de Qumrã, ele alterou antes de usá-la. Mais provavelmente João via seu rito em termos de simbolismo profético. A palavra do Senhor poderia ser tanto executada quanto pregada. Adaptar a prática da purificação judaica a seu propósito deu a João o instrumento ideal para expor sua mensagem diante dos homens. Seu batismo era uma limpeza completa de todo pecado e impureza, um ato escatológico que unia o penitente com o remanescente de Israel dos últimos dias.

5. João e Jesus. A primeira parte do ministério público de Jesus foi gasto no período de João Batista. O quarto Evangelho deixa claro este fato. Ambos formaram um único ministério. Não é simplesmente que suas obras se sobrepuseram ou que trabalharam na mesma área, mas antes que compartilhavam de uma mesma visão e preocupação. A purificação do Templo (Jo 2.13-22) mostra Jesus pondo em prática os termos da predição de João de purificação e julgamento. O primeiro capítulo no ministério de Jesus é um dos capítulos finais no ministério de João, de tão próximos que eles estavam neste ponto. Após o seu batismo, Jesus se retirou para o deserto a fim de jejuar e orar. Logo depois, Jesus cercou-se com um grupo de discípulos e praticou o batismo na Judéia (Jo 1.35-51; 3.22). Eles tiveram ministérios paralelos, ambos penetraram no território samaritano. À medida que a fama de Jesus crescia a de João diminuía (Jo 3.30). Enquanto estava junto com João, porém, Jesus permaneceu ao fundo, escondendo sua identidade de todos exceto de alguns (2.24). Em Caná somente a sua mãe sabia do seu segredo (2.3s.), mas depois de Caná seus discípulos também o sabiam (2.11). Tanto Jesus quanto João reivindicavam autoridade do céu para si mesmos, e um para com o outro (Mt 21.23-27). Logo após João ter sido levado e preso para Maquero Jesus começou um ministério público na Galiléia (Mc 1.14). João foi capaz, mesmo na prisão, de manter contato com as atividades de Jesus por meio dos seus seguidores (Mt 11.2). Ele tinha interesse acerca do progresso do evento escatológico que ele mesmo havia anunciado.

Surge uma questão quanto a identidade de João. Quando João foi abordado pelo partido de Jerusalém e perguntado se ele era o Cristo ou Elias, ele respondeu enfaticamente que não (Jo 1.20s.). Quando Jesus se aventurou a revelar sua avaliação sobre João ele afirmou inequivocamente, "ele é Elias" (Mt 11.14). Seria possível que Jesus o considerasse como Elias, enquanto que João não? João certamente desempenhou o papel de Elias, tanto a figura histórica quanto a escatológica. Poderia ele fazer isso sem conscientemente modelar-se a esse padrão? Ele se conhecia como o precursor do Messias (Jo 3.28). A resposta deve estar no sentido da pergunta feita a João. Embora João vivesse no espírito e poder de Elias (Lc 1.17), e tenha sido chamado de Elias pelo próprio

Jesus, entretanto, ele não era o Elias *ressuscitado* no sentido literal. Figurativamente ele foi Elias e cumpriu as funções do precursor, mas não queria aceitar a interpretação judaica desta figura. Ele preferia designar-se simplesmente como "a voz" (Jo 1.23), porque este título não estava carregado de más interpretações tradicionais.

6. Morte. O relato sobre a morte de João é a única história importante no Evangelho de Marcos que não é sobre Jesus (Mc 6.17-29). Deve ter alcançado seu lugar na história de Jesus depois de ter sido preservada e contada pelos discípulos de João, que reivindicaram seu corpo morto (6.29). Muitos críticos radicais consideram a história como lendária, contendo meramente um núcleo histórico. Está claro, tanto em Marcos quanto em Josefo, que Herodes considerava João o principal instigador no fermento messiânico que fascinava a Judéia. Quando ele ouviu sobre os milagres de Jesus, ele pensou que João teria ressuscitado (6.14). João constituía uma ameaça política para o reino de Herodes e, quando João também criticou a moral de Herodia, sua esposa, Herodes trancou João na prisão. Não há nada intrinsecamente improvável na história e nada historicamente impossível. A morte teve um efeito sobre o próprio Jesus. Quando ele ouviu sobre a prisão se retirou para Galiléia, percebendo perigo para ele mesmo (Mt 4.12); quando ele soube da execução de João foi para um lugar solitário (14.13), sem duvida para contemplar o significado assustador disto para seu próprio futuro.

7. Seguidores. Como os antigos profetas, tanto João quanto Jesus reuniram um grupo de discípulos (Is 8.14). Alguns dos discípulos de João vieram a Jesus e uniram-se a seu grupo (1.35-42). Num ministério curto, de seis meses, João havia obteve grande popularidade. "Saíam a ter com ele toda a província da Judéia", registra Marcos (1.5). A lealdade à memória de João ainda era forte vários anos depois, quando Jesus o mencionou para evitar responder uma pergunta ardilosa (Mt 21.26). João treinou seus homens na oração (Lc 11.1) e no jejum (Mt 9.14). Embora o próprio Jesus não tenha recomendado o jejum, ele predisse que quando fosse levado embora, seus discípulos novamente jejuariam (9.15). A prática cristã do jejum é novamente encontrada na *Didaque* (8.1). Bem depois da morte de Jesus Áquila e Priscila encontraram um judeu chamado Apolo, que tinha sido discípulo de João Batista e tinha vindo de Alexandria (At 18.24ss.), e logo depois Paulo encontrou um grupo de doze discípulos de João em Éfeso (19.1-7). Isto indica que os seguidores



Ruínas do Castelo em Maquero, local da morte de João Batista. © *M.P.S.*

de João eram razoavelmente numerosos e foram espalhados após sua morte. As duas comunidades messiânicas dificilmente estavam em competição, porque tão logo os discípulos de João ouviram o Evangelho de Cristo, eles alegremente aceitaram a mensagem. Os Evangelhos são claros na convicção de que Jesus tinha estado debaixo do ministério de João no início, e que ele identificou ser Jesus aquele cujo caminho ele fora chamado a preparar. Competição e rivalidade não são as palavras a serem usados neste contexto. O problema era de completa correlação entre as amplas seções de apoio que cada homem recebeu separadamente. Não há qualquer evidência de conflito entre os dois grupos até bem mais tarde, quando a *Clementine Recognitions* foi escrita. Mas não se sabe se este grupo podia realmente traçar suas raízes de volta até João, ou se de fato eles simplesmente não o adotaram como seu santo patrono por causa de sua prática do batismo e seu desejo de superar os grupos cristãos. Anos depois, Josefo ainda podia escrever que muitas pessoas em seus dias defendiam a teoria de que Herodes sofreu derrota por causa de seu tratamento para com João, e isso prova quão profunda lealdade e impressão João criou nas mentes dos homens da sua geração. Até hoje existe uma seita chamada os mandeanos, que alega perpetuar o movimento iniciado por João Batista.

Sem dúvida João Batista exerceu uma influência profunda sobre as pessoas da sua época e sobre o nascimento e crescimento da igreja. Sua paixão profética e zelo ardente prepararam o terreno para o aparecimento de Jesus Cristo.

BIBLIOGRAFIA. A. T. Robertson, *John the Loyal* (1911); A. Blakiston, *John the Baptist and His Relation to Jesus* (1912); C. H. Kraeling, *John the Baptist* (1951); A. S. Geyser, "The Youth of John the Baptist", NovTest, I, (1956), 70ss.; P. Winter, "The Proto-Source of Luke I", NovTest, I, (1956); K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament* (1957); J. Steinmann, *Saint John the Baptist and the Desert Tradition* (1957); J. A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies* (1962).

C. H. PINNOCK.

JOÃO MARCOS. *Veja* MARCOS, JOÃO.

JOÃO, AS EPÍSTOLAS DE. Os três livros anônimos entre as epístolas gerais do NT que tradicionalmente são atribuídos a João, o filho de Zebedeu.

I. A natureza das Epístolas
  A. O ambiente histórico
    1. As mais antigas tendências gnósticas
    2. A situação pastoral
    3. Ausência de perseguição
  B. Características literárias
    1. Unidade
    2. Estrutura
    3. Estilo
  C. A relação com o Evangelho de João
    1. A questão da prioridade
    2. Similaridades com o Evangelho de João
    3. Diferenças do Evangelho de João

II. Autoria
  A. Argumentos a favor de João, o apóstolo
  B. Argumentos contra João, o apóstolo

III. Local
  A. Origem
  B. Destinatário

IV. Data

V. Conteúdo das Epístolas de João
  A. 1 João
    1. O prólogo (1.1-4)
    2. Comunhão com Deus (1.5—2.2)
    3. Guarde os mandamentos (2.3-11)
    4. Não ameis o mundo (2.12-17)
    5. Cuidado com os anticristos (2.18-28)
    6. Faça o certo (2.29—3.10)
    7. Ame os irmãos (3.11-18)
    8. Seja confiante (3.19-24)
    9. Prove os espíritos (4.1-6)
    10. Permaneça em Deus (4.7-12)
    11. Tenha fé (5.1-12)
    12. Peça a Deus (5.13-17)
    13. Saiba isto (5.18-21)
  B. 2 João
    1. Saudações (vv. 1-3)
    2. Siga a verdade (vv. 4-6)
    3. Cuidado com os enganadores (vv. 7-11)
    4. Planos futuros (vv. 12,13)
  C. 3 João
    1. Saudações (v. 1)
    2. Siga a verdade (vv. 2-4)
    3. Preste serviço (vv. 5-8)
    4. Aviso contra Diótrefes (vv. 9,10)
    5. Recomendação de Demétrio (vv. 11,12)
    6. Conclusão (vv. 13-15)

I. A natureza das Epístolas

Muitas características distintas separam estas três Epístolas das outras cartas do NT e, ao mesmo tempo, as ligam.

A. O ambiente histórico. 1. *As mais antigas tendências gnósticas.* Muitos escritores concluíram que o Gnosticismo incipiente (não identificável historicamente até o 2º séc. d.C.) foi o pano de fundo de vários livros do NT, tais como Colossenses, Éfésios, as Epístolas Pastorais, as Epístolas de Pedro e Judas, mas principalmente de 1 João. O estágio mais avançado do Gnosticismo que aparece no pano de fundo do NT está refletido na escrita de 1 João. O Gnosticismo, uma forma popular de filosofia greco-romana, sem dúvida impregnou o mundo pensante do Império Romano por volta de 150 d.C. e, confrontando o Cristianismo nas últimas décadas do 1º séc., produziu sérios conflitos e confusões dentro das igrejas.

O Gnosticismo era o resultado filosófico da mistura da cosmogonia do pensamento grego com a teologia das religiões orientais, especialmente o Judaísmo. Primeira de João revela muito nitidamente as três características do Gnosticismo que tinham implicações sérias para o Cristianismo: (1) dualismo, (2) iluminação, (3) rejeição da encarnação. Dualisticamente, o Gnosticismo afirmava que a matéria era essencialmente má e o espírito era essencialmente bom. Assim o corpo humano e o espírito não tinham nenhum contato efetivo entre si. Os gnósticos afirmavam que uma alma redimida num corpo pecador não era, portanto, responsável pelas obras deste corpo. Tal dualismo levou ao Antinomianismo — o colapso da moralidade e do compromisso espiritual por parte de alguns que professavam a Cristo. O nome "gnóstico" veio da palavra grega que significa "conhecimento". A salvação, de acordo com os gnósticos, vinha por meio do conhecimento de teorias e não pela fé num Salvador. Somente o iniciado que conhecia os segredos gnósticos estava na luz. A vida terrena de Cristo, o fato da encarnação, representava o principal problema para os gnósticos. O Espírito de Deus e a carne humana não poderiam ter qualquer união essencial de personalidade em Jesus. Era feita uma separação entre a deidade de Cristo e a humanidade de Jesus em uma de duas formas. O Gnosticismo Docético ensinava que Cristo não era realmente uma pessoa divina em carne humana; ele era apenas um fantasma representando o papel humano. A humanidade de Cristo apenas aparecia ser real. O Gnosticismo Cerintiano (Cerinto de Alexandria esteve ligado, segundo uma antiga tradição, a João em Éfeso) ensinava que o Jesus humano era um homem comum, sobre quem o Logos de Deus veio em seu batismo, deixando-o antes da crucificação. Somente o Jesus humano morreu na cruz. O Logos era um tipo de capa que o Jesus humano vestiu durante o período do ministério público. João escreveu contra todas estas heresias na sua Primeira Epístola.

2. *A situação pastoral.* O tom homilético de 1 João é provavelmente por causa da consciência do autor de que a sua mensagem devia ser lida por uma congregação reunida (ou congregações). Parece óbvio, em todos os três documentos, que o escritor era um líder cristão de grande e proeminente influência. Um ar inconfundível de autoridade e um desejo notável de edificar os leitores em sua fé estão no centro dos esforços do escritor. O perigo dos falsos mestres e seus ensinos provocou a ênfase característica na fé e no amor em 1 João (a combinação mais clara de fé e amor no NT). A conduta dos leitores se tornou uma preocupação para o autor, que os estimulou a não amarem o mundo com palavras, o que sugerem uma condição de mundanismo entre eles.

Primeira de João pode ter sido intencionada para um círculo de igrejas. O termo "presbítero", que foi usado nas outras duas cartas, foi interpretado como indicando o relacionamento pastoral do autor para com uma comunidade de fé. Pelo fato de 2 João parecer uma miniatura de 1 João, quase não tendo uma única frase que já não tenha sido empregada na carta maior, pensa-se que o "presbítero" de 2 João era um líder venerável da igreja (talvez bispo), que havia anteriormente escrito 1 João como uma carta pastoral, tratando do perigo de uma falsa doutrina que se espalhava. B. H. Streeter desenvolveu a idéia de que o "presbítero" era de fato um bispo com uma responsabilidade sobre um círculo de igrejas menores, fazendo-o quase um arcebispo. As três cartas tratam da vida real e não de abstrações. Os intensos sentimentos pessoais do autor estão evidentes em toda parte. Ele estava ligado a seus leitores como os leitores a ele. Ele fez um apelo a eles que revela um conhecimento tanto de suas necessidades quanto de sua história.

3. *A ausência de perseguição.* Em 81 d.C. Domiciano foi coroado imperador de Roma. Desde então ficou óbvio que a perseguição era o destino inevitável do Cristianismo. As três cartas joaninas são chamadas de epístolas "católicas",

ou "gerais", porque refletem as necessidades do Cristianismo como um todo. Também pensa-se que estas cartas vieram perto do final do 1º séc. cristão. É surpreendente, então, que elas não reflitam a ameaça que pairava sobre a nova religião naquela época, especialmente na província romana da Ásia, onde essas cartas tiveram sua origem.

B. Características literárias. Primeira de João não se conforma às características gerais das cartas pessoais contemporâneas. Não tem introdução, identificação de autor, ação de graças, ou saudações do autor. Nem tem uma saudação final. Há uma completa ausência de qualquer nome pessoal. Por outro lado, isto pode mostrar a forma distinta de uma encíclica que era destinada a mais de uma congregação, sendo enviada por mensageiros de Igreja para Igreja, e sendo lida na assembléia geral por um presbítero dirigente.

As duas cartas joaninas (os dois menores livros do NT) foram escritas no caráter epistolar mais típico da correspondência do 1º séc. Elas são tão breves que provavelmente foram escritas cada uma em uma folha de papiro. O texto grego de 2 João contém 1126 letras, enquanto que 3 João tem 1133 letras. Foram escritas para situações locais e pessoais, em cada caso.

1. *Unidade.* R. Bultmann ataca a unidade de 1 João. Ele acredita que a carta original termina em 5.13 e que os vv. 14-21 deste capítulo foram acrescentados por um editor eclesiástico posterior. Ele também sugere que o autor de 1 João trabalha sobre um documento previamente existente. Ele argumenta que 1.6-10 é estilisticamente diferente de 2.1s. Acredita-se que a última seção seja o comentário do próprio autor sobre a passagem anterior. Geralmente, porém, os estudiosos modernos insistem na unidade de 1 João, porque o estilo e as idéias da seção suspeita se parecem com aquelas encontradas na carta como um todo.

2. *Estrutura.* Muitos estudiosos consideram que 1 João é desorganizada. O autor não apresenta seus temas um por um, desenvolvendo sua mensagem e então tirando suas conclusões — tornando impossível esboçar a carta. Talvez a melhor evidência interna quanto a qualquer organização do pensamento na mente do autor seja encontrada nos conceitos sobre Deus que ele desenvolveu: (1) Deus é luz (1.5); (2) Deus é vida (2.25); (3) Deus é amor (4.8). O tema discutido em relação a cada conceito é de natureza exortativa: (1) andar na luz, (2) viver a vida de Deus, (3) viver em amor.

Sem dúvida existe justificativa para a freqüente observação de que 1 João é espiral quanto a forma. Os conceitos introduzidos retornam para tratamento e aplicação adicionais. Por exemplo, "luz" e "trevas" são introduzidos e depois reintroduzidos e aplicados. O perdão de pecados é tratado da mesma forma, retornando várias vezes à discussão. "Mentiroso" é um tema que ocorre periodicamente, como também "mandamento". Talvez a palavra mais importante de todas seja "amor", que é também tratada desta maneira. A base dos pensamentos em desenvolvimento está em 1.1-4 — e a partir desta base a mensagem começa, alastrando e expandindo-se continuamente, cada pensamento brotando do outro e sempre circulando para encerrar e aplicar o material previamente introduzido.

3. *Estilo.* 1 João é freqüentemente comparado ao material de "sabedoria" no NT, especialmente Tiago. A mensagem é dada em pequenas pérolas de sabedoria. São utilizadas palavras simples e as declarações são breves e vigorosas. João não argumenta como Paulo fez; portanto seu estilo é intuitivo em vez de lógico. Ele é principalmente uma testemunha, não tão dependente de dedução lógica quanto do discernimento espiritual. Uma outra característica estilística é o uso de contraste, colocando os opostos um contra o outro, para sublinhar o ensino. Luz é contrastada com trevas, verdade com erro, Deus com o diabo, justiça com o pecado, amor com ódio, e vida com morte. A repetição também é importante para João. Os conceitos de João são relativamente poucos, mas são repetidos continuamente. Duas vezes em 1 João é dito que "Deus é amor", e várias vezes o amor é oferecido como evidência de que um homem é nascido de Deus. O paralelismo é um outro artifício utilizado pelo autor. Primeira de João 1.8-10 contém três repetições em declarações paralelas: "a nós mesmos nos enganamos, e a verdade não está em nós" (v. 8), "Ele é fiel e justo para nos perdoar os pecados e nos purificar de toda a injustiça"(v. 9), "fazemo-lo mentiroso, e a sua palavra não está em nós" (v. 10). A carta é caracterizada por um vocabulário comparativamente limitado, que não é técnico, nada tendo de instrução sobre igrejas, suas ofertas, ordenanças ou atividades. É considerado um documento simples sem técnica, geralmente falho em brilho literário, porém estranhamente poderoso, talvez por esses três motivos. A qualidade rítmica da obra é considerada tanto ser devida ao método catequético de ensinar os convertidos ao Cristianismo, quanto

ao método de ensino comumente empregado no Judaísmo, que fazia bastante uso de repetições e paralelos antitéticos.

C. A relação com o Evangelho de João. O consenso da opinião erudita através dos séculos mantém uma autoria comum tanto para o quarto Evangelho quanto para as Epístolas de João. A tradição liga o nome de João, filho de Zebedeu, a todos estes documentos desde os tempos mais antigos. A aceitação de uma autoria comum foi ajudada por uma similaridade óbvia de expressões idiomáticas e frases, temas comuns e compartilha de um ponto de vista teológico que era característico no NT. No séc. 20 um desafio a esta opinião comumente mantida foi levantado por H. J. Holtzmann e C. H. Dodd. Dodd concluiu que uma clara divergência teológica apontava na direção de um discípulo de João como o provável autor da Epístola. Ele expressou no *Moffatt Commentary* o conceito de que as características teológicas são basicamente três: (1) a escatologia é mais primitiva do que no Evangelho, (2) assim também é a interpretação sobre a morte de Cristo, e (3) a doutrina do Espírito não é tão sublime quanto no Evangelho.

1. *A questão da prioridade.* A ordem cronológica das Epístolas e do Evangelho de João é tão complicada, que não é possível determinar seu relacionamento com qualquer grau de certeza. Alguns acreditam que as Epístolas foram escritas numa ordem inversa a sua ocorrência no NT. Terceira de João foi escrita primeiro, 2 João em seguida e 1 João consideravelmente mais tarde. Neste esquema de escrita o Evangelho tem sido colocado entre 2 e 1 João. Também se conjetura que 1 João foi escrita como um pós-escrito do Evangelho, sendo o último escrito para explicar como os homens poderiam ter vida eterna (Jo 20.31), e a Epístola para dar a certeza de que eles a tinham (1Jo 5.13). Ainda outros comentaristas acreditam que as Epístolas foram escritas após o Evangelho, provavelmente 1 ou 2 anos depois do Evangelho, porque pensa-se que uma passagem como 1 João 2.3-8 presume que os leitores estavam familiarizados com a exposição mais completa dos temas do Evangelho. Primeira de João, portanto, tem sido chamada de o primeiro comentário sobre o Evangelho de João. Primeira de João 1.3,5, que trata do tema de que "Deus é luz", é considerado como uma referência ao desenvolvimento do mesmo assunto no Evangelho. Além do mais, as três referências ao "eu vos escrevi" (*veja* 1Jo 2.14), em vez de ser aoristo epistolar é compreendido antes como aoristo histórico ("eu vos tenho escrito"), referindo-se à comunicação anterior contida no Evangelho.

2. *Similaridades com o Evangelho de João.* O consenso da opinião erudita é que 1 João e o Evangelho compartilham da mesma abordagem teológica e, falando de maneira geral, tratam dos mesmos assuntos. Embora a narrativa esteja ausente na Epístola, ela inclui assuntos sobre a vida eterna, crentes como filhos de Deus, amor a Deus e aos irmãos e a habitação interna de Deus no homem, que são proeminentes no Evangelho. Além destes existem interesses compartilhados pelos dois documentos que os unem. "Testemunho" é uma ênfase comum a ambos (o termo é utilizado nove vezes na Epístola). A importância da encarnação obscurece todas as outras considerações em ambos. Estruturalmente parece que talvez haja uma relação entre os prólogos da Epístola e do Evangelho, que fez com que eles se desenvolvessem de um modo similar. B. F. Westcott preparou a seguinte lista de paralelos notáveis nos textos:

A Epístola		O Evangelho			
1.2,3	com	3.11	3.16	com	10.15
1.4	com	16.24	3.22	com	8.29
2.11	com	12.35	3.23	com	13.34
2.14	com	5.38	4.6	com	8.47
3.5	com	8.46	4.16	com	6.69
3.8	com	8.14	5.9	com	5.32
3.13	com	15.18	5.20	com	17.3
3.14	com	5.24			

3. *Diferenças do Evangelho de João.* A despeito das impressionantes similaridades entre 1 João e o quarto Evangelho, algumas diferenças são evidentes. A doutrina da encarnação, embora importante a ambos, está centralizada na Epístola na verdadeira humanidade de Jesus, enquanto que no Evangelho está concentrado na glória divina de Jesus. C. H. Dodd declarou encontrar uma diferença escatológica, na qual a escatologia da Epístola foi considerada mais primitiva do que a do Evangelho, por causa da ausência de reinterpretação desta doutrina, que Dodd chamou de "escatologia realizada". A interpretação da morte de Cristo no uso epistolar de "expiação" (2.2; 4.10), e a ausência de uma referência específica ao Espírito na discussão do novo nascimento (enquanto o Evangelho fala muito sobre o Espírito no mesmo contexto), são exemplos de outras diferenças reconhecidas.

Lingüisticamente existem diferenças também. Questões retóricas caracterizaram a Epístola, mas são inteiramente negligenciadas no Evangelho. Há uma tendência para sentenças condicionais na Epístola que não existe no Evangelho. O vocabulário do Evangelho é naturalmente maior do que o da Epístola, mais curta, mas mesmo assim existem quase quarenta palavras utilizadas pelo autor da Epístola não encontradas no Evangelho, e também existem palavras comuns no Evangelho que estão totalmente ausentes na Epístola.

O Evangelho de João utiliza bastante o AT, mas as Epístolas não contém nenhuma citação do AT, e talvez apenas uma referência. Existe no Evangelho um interesse no Judaísmo com uma religião viva, o que está ausente na Epístola. Pode ser que o Evangelho reflita uma situação sessenta anos antes da Epístola, quando o Judaísmo era um problema vivo.

II. Autoria

Tradicionalmente, João, filho de Zebedeu, é considerado o autor das Epístolas. Quando a tradição é combinada com as possibilidades razoáveis, parece que ele foi para Éfeso, na Ásia, por volta de 65-70 d.C. Ele ficou ali, trabalhando entre as igrejas até cerca de 95 d.C., quando foi exilado na Ilha de Patmos, durante a perseguição de Domiciano. Tendo retornado a Éfeso em cerca de 97 d.C., este último dos apóstolos morreu ali, perto da virada do século.

A. Argumentos a favor de João, o apóstolo. Irineu, bispo de Lion (185-202 d.C.) citou tanto 1 João quanto 2 João, atribuindo os dois escritos a João, o discípulo do Senhor, a quem ele também atribui o quarto Evangelho. O diretor da Escola Catequética de Alexandria, Clemente (c. 180-202 d.C.) freqüentemente citava 1 João e a atribuía ao apóstolo João. O Cânon Muratoriano, a primeira lista conhecida dos livros do NT, reconheceu duas Epístolas de João, uma das quais foi identificada pela citação como 1 João. Após a época de Eusébio (c. 305 d.C.), foi alcançado um consenso geral quanto a autoria apostólica dessas Epístolas.

B. Argumentos contra João, o apóstolo. Inácio escreveu à Igreja de Éfeso cerca de vinte anos depois que João supostamente esteve lá. Ele menciona o ministério de Paulo, porém em relação a João ele permanece em silêncio. Alguns acham que o martírio antecipado de João foi profetizado por Jesus (Mc 10.39; Mt 20.23). George Hamartolos, um escritor do 9º séc., disse que Papias escreveu que João foi assassinado pelos judeus juntamente com seu irmão. O calendário da igreja siríaca, que data do 4º séc., menciona o martírio de Tiago e João em Jerusalém, em 27 de Dezembro.

A possível confusão de João, o apóstolo, com João o presbítero, tem sido citada contra a autoria apostólica. O segundo João, conhecido como João o presbítero, é citado como o autor das Epístolas, tanto a partir da referência ao "Presbítero" em 2 e 3 João, quanto de uma referência de Papias a um João o presbítero, que talvez fosse uma pessoa diferente do apóstolo João. De acordo com a maioria dos que fazem distinção entre os dois, o presbítero pode ter sido um discípulo do apóstolo.

III. Local

A. Origem. Tradicionalmente as Epístolas de João são associadas a Éfeso e a província romana da Ásia. Supõe-se que 1 João foi escrita apenas para as congregações da província romana da Ásia, mas em 1 Pedro a saudação incluiu todos que estão no Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia. Se 1 João foi escrita vinte cinco ou trinta anos após 1 Pedro, bem poderia ser que foi endereçada a um território maior do que a Ásia. Em virtude da tradição apontar para Éfeso como a residência de João, é provável que todas as três Epístolas foram escritas ali. A não ser que 1 João 5.21 seja tomado literalmente, como admoestando à abstinência da adoração de ídolos, não há qualquer indicação se estes cristãos eram judeus ou gentios.

B. Destinatário. Por volta do 4º séc. acreditava-se que 1 João, e talvez as outras Epístolas joaninas, foram endereçadas a Pártia, e o título "Aos partos" realmente ocorre em alguns MSS. Agostinho sustentou esta teoria. Uma explicação foi encontrada numa declaração na "Adumbriationes" de Clementino, de que 2 João foi endereçada a uma senhora da Babilônia. Visto que a Babilônia estava no Império dos Partos, toda a teoria dos partos pode ter vindo desta única declaração.

A questão toda sobre se 2 João foi endereçada a um indivíduo ou a uma congregação espera a discussão do texto, mas 3 João foi sem dúvida direcionada a um amigo de confiança do Presbítero. Este amigo de confiança parece ter sido um próspero leigo numa igreja dentro do raio da influência Éfeso.

IV. Data

A situação das igrejas no pano de fundo de 1 João, especialmente com referência ao material anti-gnóstico, sugere uma data posterior a Colossenses ou as Epístolas Pastorais, onde as mesmas tendências parecem ser encontradas numa forma menos desenvolvida. Com toda probabilidade as Epístolas de João foram escritas perto do final do 1º séc. A ausência de qualquer referência à perseguição provavelmente indica uma data antes do tempo do imperador Trajano (98-117 d.C.), e provavelmente até mesmo antes dos últimos anos de Domiciano, que reinou até 96 d.C.

A relação das Epístolas com os Evangelhos também envolve o estabelecimento de uma data. O Evangelho de João pode ter sido escrito entre 95-100 d.C. Muitos estudiosos estão agora inclinados a datar o Evangelho por volta de 85 d.C.. Se as Epístolas foram escritas após o Evangelho e, pelo menos 1e 2 João por volta da mesma época, uma data provável para as Epístolas seria então por volta de 87 d.C.. O apóstolo João teria nesta época mais ou menos 75 anos de idade, podendo ainda viajar e trabalhar (como é sugerido em 3 João). O Cristianismo nesta época estava em dificuldade na Ásia, mas não chegou a estar sob intensa perseguição, como ocorreu sob o imperador Domiciano. A situação gnóstica teve um tempo para desenvolver-se num movimento de uma importância um tanto considerável, e expandir-se sobre uma ampla área. Com toda a probabilidade as Epístolas de João foram escritas no final dos anos 80 ou no início dos anos 90 do 1º séc.

V. Conteúdo das Epístolas de João

A. 1 João. 1. *O prólogo (1.14).* Dionísio de Alexandria pode ter sido o primeiro a notar a estrutura paralela entre o prólogo da Epístola e o do Evangelho de João. Em cada uma estão: (1) primeiramente a descrição do assunto principal, (2) e depois a manifestação histórica deste assunto, (3) por último, a sua apreensão pessoal. O prólogo da Epístola (também do Evangelho) serve como o fundamento sobre o qual o restante da carta se apoia.

Declara-se que o assunto principal é a Palavra eterna, ou ainda melhor "o Logos vivo". Em grego "logos" não significava mera palavra ou expressão vocal; significava expressão do pensamento racional e articulado. Era a intenção declarada do autor falar de Cristo como o Logos eterno, que possui vida em si mesmo, que está em união com Deus, o Pai, desde antes do tempo, e que se encarnou no tempo como o objeto de experiência consciente entre os homens. Num tribunal de justiça nos tempos antigos, eram requisitado o testemunho de dois sentidos para tornar autêntico um testemunho. Talvez isto esteja por traz da ênfase de João de que a prova da humanidade de Jesus foi atestada por três sentidos: audição, visão e tato. A referência neutra "aquele que" pode ser explicada como uma referência ao evangelho, porém à luz da declaração, "Aquele que era desde o principio", é mais provável que o autor estava pensando em Cristo como uma vida — um fato da história. Isto enfatiza a verdade de que Jesus não era uma ilusão de ótica, como os gnósticos docéticos alegavam, mas que ele tinha um corpo humano real que foi visto e ouvido.

A longa e um tanto confusa sentença que compõe o prólogo é também uma ênfase sobre a apreensão pessoal e coletiva da vida eterna e divina em Cristo. Houve uma experiência com o Jesus histórico compartilhada por seu povo. O repetido "nós" indica não apenas o testemunho e o depoimento apostólico, mas também o testemunho coletivo do povo de Cristo, o povo da "salvação" que passou a ter vida em Cristo. A comunhão era o elo comum deste povo; sua comunhão era uma comunhão de testemunho que repousava sobre a comunhão de uma experiência compartilhada (*veja* a discussão sobre "comunhão" em MNT de C. A. Dodd, *The Johnnine Epistles*, págs. 13-16, e *The Epistles of St. John* de B. F. Westcott, págs. 174s.). O problema textual em 1.4, quanto a se deve ser lido "nossa alegria" ou 'sua alegria" não tem uma decisão firme e rápida, porém mais provavelmente o sentido apostólico seja "nossa alegria".

2. *Comunhão com Deus (1.5—2.2).* A primeira ampliação do pensamento, feita com base na declaração básica de 1.1-4, está nos termos de "comunhão com Deus". O sentido real de toda experiência religiosa é apanhado pelo escritor nessa frase. Existiam hereges nos dias de João que alegavam ter uma experiência vital com Deus, porém negavam que Jesus era o verdadeiro Filho de Deus — Deus em carne humana. João insiste nessa declaração introdutória de que nenhum homem que não conhece Jesus tem comunhão com Deus, porque é somente seu sangue que coloca os homens em comunhão com Deus, e os mantém nesta comunhão. João expressa os fatos da experiência cristã que estavam relacionados ao estabelecimento e manutenção de tal comunhão, com o propósito intencional de que seus leitores

saibam que eles de fato possuem esta comunhão, e que podem prontamente reconhecer aqueles que não a possuem.

A declaração "Deus é luz" não tem nada a ver com a natureza misteriosa ou esotérica de Deus. João está meramente enfatizando o fato de que, a despeito do que os gnósticos ensinavam, Deus não tem nenhum conhecimento secreto que ele oculta de todo o corpo de crentes, escondido apenas para ser dado a um grupo seleto. A fonte desta informação é o próprio Jesus. Não veio da instrução rabínica na sinagoga, nem dos raciocínios dialéticos da filosofia grega. É a mensagem da revelação, recebida diretamente por meio do Jesus histórico. Além desse fato, a luz representa a santidade perfeita da natureza revelada de Deus, como vista em Jesus Cristo. Trevas não é simplesmente um símbolo de ignorância; é também um símbolo do mal moral. Um homem que reivindica corretamente um conhecimento pessoal de Deus em comunhão, deve medir sua vida contra o caráter de Deus. Foi B. F. Westcott que apontou a trilogia: (1) Deus é luz assim os homens que têm comunhão com ele devem andar na luz, (2) Deus é Espírito e aqueles que têm comunhão com ele devem adorar em espírito, (3) Deus é amor, então os homens que têm comunhão com ele devem manifestar o amor.

A declaração repetida, "se dissermos", indica que o apóstolo não está lutando contra homens de palha, mas combatendo os erros de seus dias. Ele ouviu homens dizerem essas coisas. A entrada na comunhão com Deus não vem pela negação do pecado, mas por confessá-lo e ser limpo dele. A cruz permanece no âmago de qualquer experiência vital do homem pecador com o Deus santo. O sangue de Jesus (sangue verdadeiro, não de um fantasma) é absolutamente necessário para o estabelecimento da comunhão entre os homens e Deus. No NT a palavra "comunhão" é utilizada apenas num sentido bom e sagrado. Nunca é usada para descrever aqueles que andam nas trevas e que não praticam a verdade.

É importante reconhecer nessa passagem a relação entre o tempo presente grego e o tempo aoristo. Para compreender claramente 1.8 e relacioná-lo com 2.1 e 3.6, é necessário traduzir o tempo presente nesses vv. como "continuar a pecar", isto é, "viver uma vida pecaminosa." O tempo aoristo deve ser traduzido "cometer um pecado", isto é, "fazer um pecado". Em 1.8-10 João está dizendo que se os homens disserem que não cometeram pecado, eles fazem de Deus um mentiroso. No tempo presente, João está falando sobre viver uma vida de pecado, de modo que ele pode dizer que aquele que permanece em Deus, não continua vivendo uma vida pecaminosa. A declaração acrescentada à inabilidade de confessar a necessidade do perdão de Deus (no sentido de que "a verdade não está em nós") significava que tais homens eram incapazes de reconhecer a verdade ao vê-la.

Duas conclusões errôneas podem ser tiradas de 1.8-10, contra as quais o autor guardou-se em 2.1,2. O reconhecimento da doença persistente do pecado pode levar um cristão a aceitar o pecado como inevitável na vida, levando-o a diminuir sua luta contra o pecado. Também, o perdão prontamente disponível do pecado pode levar o cristão a abusar de Deus, como o Deus do perdão. O autor se apressou em assegurar a seus leitores que tudo o que ele escreveu foi escrito para que eles não pequem. Seus leitores são encorajados a lembrar dos fatos que são inseparáveis da comunhão com Deus.

3. *Guarde os mandamentos (2.3-11).*

O autor inicia essa seção com um referência ao conhecimento ou certeza, de um relacionamento pessoal com Deus. A palavra "conhecer" é derivada da mesma raiz da qual os gnósticos tiraram seu nome. Eles alegavam um monopólio do conhecimento religioso, o que João nega com sua corajosa declaração "nós o conhecemos." A base dessa certeza é o guardar os seus mandamentos.

O autor utiliza o termo "mandamento" (ou seu plural) seis vezes nestes versículos. Aliás, como é característico de 1 João (a repetição de idéias previamente introduzidas), o termo "mandamento" também é utilizado nas seguintes seções (3.23,24; 4.21; 5.2,3). É evidentemente um pensamento chave na discussão expansível do autor. O relacionamento deste novo termo "mandamento" com o termo previamente dominante, "comunhão", é que a comunhão do cristão com Deus depende de, e é assegurada por, guardar os mandamentos.

A frase "sua palavra" no v. 5 é um sinônimo de "mandamento". A idéia de guardar os mandamentos é sugerida previamente em 1.6 pela ênfase sobre a verdade como algo que o cristão vive. João provavelmente tomou este termo do próprio Jesus (*veja* o Evangelho de João 14.15,21,23,24; 15.10). Foi o próprio Jesus que identificou esses mandamentos com sua palavra. Há uma base objetiva por trás de toda experiência cristã que torna possível aos homens carimbá-la como uma fraude ou uma ilusão. Esta base objetiva é o guardar os mandamentos.

A importância e significado de guardar os mandamentos é desenvolvida em duas ilustrações: (1) amor para com o irmão crente (1Jo 2.9-11), (2) evitar amar ao mundo (1Jo 2.12-17). É provavelmente melhor tratar a segunda como uma questão separada, porque 1 João 2.12-17 é mais difícil de ligar. Alguns a consideram como um parêntese no qual o escritor definitivamente se desviou para uma palavra de apelo pessoal.

O mandamento de amar é tão antigo quanto a revelação de Deus. No contexto cristão, os leitores podem tê-lo ouvido pregado por Paulo e João. Talvez eles o leram no Evangelho de João também. Alguns que tinham professado a luz tinham desmentido esta profissão pelas trevas de seu ódio para com seus irmãos. João está dizendo que o novo mandamento é colocar em prática o velho mandamento; neste sentido não é um mandamento totalmente novo, mas o antigo aplicado.

4. *Não ameis o mundo (2.12 - 17).* Como observado anteriormente, em primeiro lugar essa passagem é um apelo pessoal. Essas palavras tenras de exortação pessoal estão em nítido contraste com as palavras severas que seguem. Aqui está principalmente um aviso contra aquilo que destruirá a comunhão do crente com Deus e também sua comunhão com seus irmãos — o amor ao mundo. A base sobre a qual João lhes escreve é que seus pecados foram perdoados. Visto que isto era verdade, ele é capaz de escrever estas coisas porque eles estavam em comunhão.

João divide seus leitores em jovens e presbíteros, pois aparentemente sua forma comum de referir-se a todos os leitores era com a palavra "filhinhos". Com toda probabilidade essas palavras referem-se a uma idade natural e não uma espiritualização de cristãos maduros ou imaturos. Os gnósticos alegavam um conhecimento exclusivo de Deus e condenavam os leitores de João como não tendo conhecimento de Deus. Ele tranqüiliza seus leitores sobre o verdadeiro conhecimento do Pai. Seu conhecimento interno de Deus era atestado pela sua comunhão com ele.

Nos escritos de João "amar o mundo" sempre significa substituir o amor de Deus na vida de alguém com amor por objetos errados. O "mundo" aqui significa o reino do mal que exclui Deus. A palavra que João escolhe para amor (ἀγαπάω) denota direção da vontade e escolha proposital. Há duas razões, que surgem da natureza essencial do mundo, que rotulam o amor ao mundo como não espiritual: (1) este amor está fixado sobre aquilo que está em oposição essencial a Deus, (2) este amor está firmado naquilo que é incapaz de suportar a prova do tempo.

5. *Cuidado com os anticristos (2.18-28).* No princípio do Cristianismo a crença de que viria um anticristo, o qual seria o adversário direto de Cristo, era amplamente difundida e relevante. Em geral o pensamento estava centralizado em um anticristo, mas aqui João considera como anticristo qualquer um que ensinasse as falsas doutrinas que até então ele havia considerado. Eles tinham se afastado da comunhão, e isso por si só os marcava como aqueles que nunca haviam participado da verdadeira vida e comunhão com os irmãos. Eles não amavam os irmãos porque eles não amavam a Deus. Num sentido, sua renúncia da comunhão fornece uma palavra chave para João neste ponto, o termo "permanecido". Seis vezes nestes vv. João escreve alguma forma dessa palavra "permanecer" ou "continuar", da mesma forma como ele anteriormente enfatiza "mandamento". Seu afastamento era benéfico. A causa de Cristo estava em muito maior perigo antes de ser revelado o que esses falsos mestres realmente eram, isto é, incrédulos.

A heresia especial contra a qual João avisa seus leitores está relacionada com a pessoa de Cristo. Negar que Jesus era um homem e, ao mesmo tempo, perfeito e verdadeiro Deus, era a suprema mentira. Tal mentiroso é um anticristo. Uma renegação como esta é também uma renegação do Pai, pois é somente por meio do Filho que o Pai foi manifestado na carne. Embora tenha sido afirmado antes que o amor ao mundo era prova de que alguém não amava a Deus, nessa passagem afirma-se que a negação da verdade em relação a Cristo é evidência de que não há comunhão com Deus. A fé em Cristo coloca em prova a comunhão com Deus.

A fidelidade à verdade de Deus em Cristo tem suas recompensas. As duas vantagens que resultam desta fidelidade concluem a seção. Elas são um relacionamento eterno com Deus por meio de Cristo e um conhecimento seguro das realidades espirituais. É a função do Espírito Santo trazer ambas ao conhecimento do crente. O Espírito Santo é a resposta de João ao gnóstico. Não é o "conhecedor" humano orgulhoso que traz o conhecimento secreto, místico que o homem precisava, mas a orientação do Espírito Santo.

6. *Faça o certo (2.29—3.10).* Os gnósticos ensinavam que a repressão do pecado era desnecessária. João confiantemente assegura que a verdadeira prova de que um homem nasceu

de Deus é que ele faz aquilo que está certo aos olhos de Deus. João considera especialmente dois aspectos em relação a nova fé: primeiro, os privilégios dos filhos de Deus e, segundo, o caráter dos filhos de Deus. Embora João tivesse acumulado anos de experiência cristã, ele ainda fica fascinado com o fato de que a pecadores era dado o privilégio de serem filhos de Deus; mas talvez receoso de que alguém pegasse a palavra "chamado" e concluiriam somente isto, ele acrescenta surpreendentemente que seus leitores são verdadeiramente filhos de Deus. O motivo pelo qual o mundo não reconhecia estes cristãos como filhos de Deus era porque o mundo não conhecia a Deus. Além de tudo isto o destino que espera estes crentes é mais maravilhoso do que qualquer coisa já experimentada. Este destino glorioso não é conhecido em detalhes, mas em essência é que o povo do Senhor será como ele. João declara que ser como Cristo é o destino do cristão.

Nos vv. 4-8, João coloca a vida cristã de justiça em contraste com a vida de pecado. Essas duas vidas vêm de duas fontes pessoais — Cristo e o diabo. Um novo princípio de vida foi conferido ao cristão, um princípio de vida impossível de ser a semente do pecado porque vem de Deus. Pode-se esperar que os filhos de Deus se pareçam com seu Pai, Deus, em justiça. De modo inverso, a mesma coisa é esperada dos descendentes do diabo, porque desde o início ele é um pecador. A expressão "desde o início", aqui relacionada ao diabo, está sujeita a uma tripla interpretação: (1) que "o início" refere-se à eternidade, assim o diabo está associado ao pecado desde toda a eternidade; (2) que "o início" refere-se ao início da raça humana, assim em toda experiência humana o diabo é a fonte do pecado; (3) que o "início" significa "desde o início do pecado", assim o diabo é o pecador original.

O v. mais difícil em 1 João é o v. 9 desta passagem, sem dúvida por causa do termo absoluto e inadequado empregado por João. Deve-se compreender, contudo, que o tempo do verbo em grego é uma questão importante. O primeiro verbo está no perfeito intensivo; "todo aquele que é nascido de Deus" é a idéia. O segundo verbo está no presente de ação contínua; "não vive na prática do pecado" é a idéia. O homem verdadeiramente regenerado não pode continuar na disposição pecaminosa anterior, mas ele deseja mudanças, e com a ajuda do Espírito Santo ele cresce em santidade.

7. *Ame os irmãos (3.11-18).* Espera-se que um membro da família no círculo divino, um dos filhos de Deus, ame o outro membro da família do círculo divino. O Gnosticismo orgulhoso, gabando-se de sua superioridade intelectual, produzia um espírito de arrogância e de autoconfiança por parte dos seus seguidores. Não havia lugar para o não iniciado que não aceitava a interpretação gnóstica. A inveja, o desprezo e o ódio caracterizavam este movimento herético. João declara que o amor é fundamental à mensagem cristã, sendo "desde o início". Em contraste com Caim, o primeiro assassino e a encarnação do ódio, permanece Cristo, a própria revelação do amor. A morte de Cristo é oferecida como a prova suprema do seu amor, e o requerimento básico de amor do seu povo. O amor é então declarado ser a manifestação desta nova vida de Deus nos homens. Não basta professar este amor; o povo de Cristo deve praticar este amor transformador em sua vida diária.

8. *Seja confiante (3.19-24).* Quando os cristãos julgam-se a si mesmos pelo alto padrão do amor cristão, é fácil se tornar desencorajado. Os primeiros vv. deste parágrafo são difíceis de interpretar (para as dificuldades das construções gregas *veja* Westcott, *The Epistles of St. John*). João, aparentemente, por "coração" quis dizer toda a natureza moral consciente do homem. A declaração é que o refúgio de uma consciência culpada é a grandeza do perdão de Deus. A grandeza de Deus não deve ser encontrada na sua justiça que traz a condenação sobre os homens, mas em sua misericórdia que traz a salvação do pecado. A oração não teria fundamento se não fosse para a grandeza de Deus. Guardando os mandamentos de Deus, a oração se torna eficaz, o que significa que, porque seu povo está unido ao propósito de Deus, ele pode esperar seu auxílio. João resume o guardar os mandamentos de Deus como a verdadeira fé em Cristo e um amor verdadeiro por seus irmãos. Este guardar os mandamentos de Deus é tanto a condição quanto o resultado da verdadeira comunhão com Deus. A presença do Espírito na vida cristã é adicionada como a prova de tal comunhão vital com Deus.

9. *Prove os espíritos (4.1-6).* João escreve (3.24) que um cristão pode saber que Deus está habitando nele por causa da presença do Espírito Santo no seu coração. Antes de continuar com sua mensagem, o autor faz uma pausa para avisar seus leitores sobre a falsa doutrina do espírito, como sustentada pelos gnósticos. Os gnósticos falavam muito sobre o espírito. A matéria, eles diziam, era

má, mas o espírito era a parte divina do homem porque não era matéria. Eles alegavam que seu conhecimento de Deus era um conhecimento espiritual. João estimula seus leitores a serem rigidamente discriminatórios com relação ao "espírito" que propunha um mestre na igreja. O teste fundamental para se aplicar a um mestre era sua atitude em relação a Cristo. Se tal mestre negasse a realidade da encarnação, ele então baseava sua mensagem na sabedoria da razão humana e não na revelação de Deus.

10. *Permaneça em Deus (4.7-12).* Já duas vezes João afirma que o amor é o teste da vida cristã. Nesta passagem a carta alcança seu clímax, pois tem a intenção não somente de oferecer provas pelas quais os leitores possam medir suas vidas, porém, mais importante, assegurar-lhes uma experiência mais profunda com Deus. O amor é a prova suprema tanto da nova vida quanto da comunhão duradoura com Deus. O amor é o fruto natural da vida salva. João relaciona este amor com a realidade da encarnação de Jesus Cristo. Se Jesus não é verdadeiramente o Filho de Deus, então o amor de Deus por um mundo perdido é uma invenção da imaginação. É necessária uma encarnação verdadeira para o amor de Deus ser revelado ao mundo. Quando o amor é associado à fé e à devoção para com Cristo, então se torna uma evidência válida da vida eterna. Deus, porque ele é o amor, é a única fonte de amor. Isso significa que os homens não têm nenhum amor por Deus até que eles descobrem o amor de Deus por eles. O amor que é genuíno, de acordo com João, deve ter sua fonte em Deus.

11. *Tenha fé (5.1-12).* Por toda 1 João há uma constante interação entre amor, justiça e fé. O autor insiste na relação entre a fé e o amor. Os leitores devem se lembrar de identificar amor com o guardar os mandamentos. Por serem filhos de Deus isto não deveria ser um peso para eles. Também, aqueles nascidos de Deus ganharão a vitória sobre o mundo por meio da fé. Freqüentemente João utiliza o verbo "crer", e 5.4 é o único lugar onde emprega o substantivo "fé". Fé é a vitória. Não era a vitória gnóstica do espírito sobre a matéria, mas a vitória cristã da justiça sobre o mal. A fé traz vitória. A fé vem do amor. O amor resulta do novo nascimento. Estes são os temas joaninos familiares trazidos novamente em combinação e nova ênfase.

O versículo 6 pode ser um golpe direto no líder gnóstico, Cerinto, que ensinava que a divindade de Cristo veio sobre o Jesus humano no seu batismo, na forma de pomba que desceu do céu, mas o deixou no Getsêmani. O autor reconhece que o ministério messiânico de Jesus começou no seu batismo, mas o cumprimento deste ministério foi no sacrifício da cruz, "no sangue". No sistema legal judaico um testemunho era considerado como conclusivo quando sustentado por duas ou três testemunhas. É, portanto, importante para João que ele discirna três testemunhas da verdadeira encarnação de Deus no Jesus histórico: "o Espírito, a água e o sangue". Estas testemunhas combinadas para apoiar a declaração de que é Jesus, o Filho de Deus, que morreu na cruz, e com isso operou a redenção da humanidade. Há o registro do ministério terreno de Jesus, o fato de sua morte expiatória e o subseqüente testemunho do Espírito na vida do crente (bem como o testemunho do Espírito de Jesus nos dias de sua carne). A rejeição das heresias gnósticas, que ensinava que a salvação era garantida por intermédio de uma "gnosis" especulativa, é tão intensa que João faz a ousada declaração de que homens que ensinavam tal heresia faziam de Deus um mentiroso. O verdadeiro testemunho da experiência cristã, dado por meio do Espírito, é que a salvação é aceita pela fé em Jesus como o Filho de Deus.

12. *Peça a Deus (5.13-17).* A palavra "pedir" está relacionada com a palavra "saber" por toda esta passagem. O conhecimento não só traz a certeza da salvação mas também intrepidez e confiança na oração. Existem, contudo, três qualificações importantes introduzidas em relação a oração eficaz : (1) o cristão deve pedir de acordo com a vontade de Deus (v. 14), (2) o cristão deve pedir com fé (v. 15), (3) o cristão deve confiar algumas coisas somente à sabedoria de Deus (vv. 16,17). A referência ao pecado mortal e o fato de que João não encoraja a oração por tal pecado, tem criado muita confusão aos intérpretes cristãos através dos séculos. Deve-se lembrar que a confiança é expressa na eficácia da oração por "um irmão". O ponto de contraste é que o "pecado mortal" suscita a questão crucial da salvação. Um cristão não pode orar com plena confiança onde é questionável a genuína experiência da graça. Sem dúvida, na mente de João, a heresia gnóstica de negar a obra redentora do Filho de Deus era esta situação, talvez a principal indicação para ele. Ele não podia encorajar que a oração esperançosa de tal pessoa, *porque ele era um irmão*, seria tratada por Deus como ele trata com a dos seus filhos. Ao invés disso, homens como os gnósticos, que confessavam

a Deus, mas eram infiéis em relação a Jesus, tinham se colocado fora do âmbito da oração que intercede por um irmão. Eles não eram irmãos.

13. *Saiba isto. (5.18-21).* Como a seção anterior revela uma interação entre "saber", "conhecer" e "pedir", aqui a idéia de "saber", "conhecer" domina a cena. Torna-se mais do que uma declaração do autor; é também uma extensão para estabelecer seus leitores. Incluindo a seção maior (começando no v. 13), a palavra ocorre sete vezes. No texto grego há uma importante variação do termo. Seis vezes ele se refere ao conhecimento que vem da instrução cristã. O último uso da palavra (v. 20) significa o conhecimento que é baseado na experiência. Todo o conteúdo do ensino cristão é comunicado para que os homens possam saber, em sua própria experiência, a realidade do Evangelho. Os gnósticos faziam grande uso daquilo que chamavam de "conhecimento"; porém o cristão tem o verdadeiro conhecimento. O cristão conhece a segurança na provisão de Deus; ele conhece a realidade de um escape do laço do pecado; ele conhece a verdade e não o erro; ele conhece a realidade da vida eterna.

B. 2 João. Este breve livro pode ser analisado da seguinte forma: **1. *Saudações (vv. 1-3).*** O conceito de salvação em 2 João é parecido com o de 3 João. O termo "presbítero" pode se referir ao ofício que o autor tinha na comunidade cristã, ou pode se referir à sua idade avançada. Com toda a probabilidade refere-se a seu ofício (apesar de que para João, nesta época, seria uma referência igualmente verdadeira a sua idade). O título tinha uso amplo nas igrejas asiáticas, e aparentemente o autor sentiu que era uma identificação suficiente de si mesmo.

A "senhora eleita" pode ser uma mulher com uma família, e sua irmã (v. 13) pode ter sido a anfitriã do presbítero na época da escrita. Alguns até pensam que "senhora", que em grego é às vezes o substantivo Kyria, não deve ser traduzido como "senhora", mas antes como Kyria, o nome pessoal de uma mulher (do mesmo modo que o nome Gaio que aparece em 3 João). É mais provável que a referência seja uma figura de linguagem referindo-se à igreja para a qual a carta foi endereçada, e a referência final à "irmã" compreendida como uma congregação irmã.

O tema joanino familiar de "eu amo na verdade" é rapidamente introduzido. O autor assegura aqueles à quem ele escreve que ele os amava na verdade. Seu amor não era doce sentimentalismo. Era um amor racional e moralmente condicionado pelo Evangelho. Era o conhecimento espiritual de Deus em Cristo que produzia este amor no seu coração. A sociedade dos fiéis foi estabelecida por essa verdade, e tem sua própria existência a partir de seu relacionamento com esta verdade.

A bênção típica, como Wetcott observou, começa com a atividade de Deus a favor dos homens, e continua até a satisfação final dos homens: "A graça, a misericórdia e a paz."

2. *Siga a verdade (vv. 4-6).* As palavras de aberturas desta passagem foram mantidas para indicar que apenas algumas das pessoas envolvidas estavam seguindo a verdade; outros dos "filhos" não estavam. Isto pode ter sido verdadeiro, mas parece melhor compreender simplesmente como um comentário positivo. Ele tivera contato com alguns dos filhos, e os encontrou seguindo a verdade. "Andar na verdade" significa que o Evangelho de Cristo se manifestava na sua maneira de viver.

João pratica o amor em seu tratamento com os receptores de suas cartas, como indicado por seu terno apelo para que eles se amassem uns aos outros. João parece ter raciocinado em círculo. Amar, ele diz, é seguir a verdade e guardar os mandamentos. Por outro lado, ele diz que o mandamento é que eles deveriam amar uns aos outros. Pode ser importante notar que, no primeiro caso, "mandamentos" está no plural e, no segundo, "mandamento" está no singular. A vida de amor procura obedecer a Deus em tudo o que ele ordenou; ao mesmo tempo todos os mandamentos podem ser resumidos em um — amar.

3. *Cuidado com os enganadores (vv. 7-11).* O amor sobre o qual João escreve nunca vai contra o interesse da verdade. Não deve ser entendido indiscriminadamente. Aqueles que eram pervertedores da verdade e inimigos de Cristo não podiam, como era normal, serem feitos objeto do amor fraternal. Eles deveriam ser objetos de compaixão e afeto cristão, mas não podiam estar na comunhão e serviço. Eles eram mestres nômades do Gnosticismo, que propagavam a heresia ao negarem a realidade da encarnação de Deus em Cristo. Estes anticristos não permaneciam na "doutrina de Cristo", o que provavelmente significa o ensino dos apóstolos sobre Cristo. Eles achavam que conheciam a Deus, porém tinham um conceito pequeno sobre Jesus. Os leitores são advertidos contra tais homens. Para eles não deviam oferecer hospitalidade cristã. Não deviam oferecer ajuda a estes mestres de heresia.

4. *Planos futuros (vv. 12,13).* João acha que escrever a seus leitores nesta ocasião era menos que satisfatório para a comunicação da sua mensagem. Ele ansiosamente esperava por uma oportunidade de poder visitá-los e falar com eles "de viva voz". Ele esperava tal encontro com alegria. A referência aos filhos da irmã pode ser a sobrinhas e sobrinhos, ou mais provavelmente era uma saudação aos membros de uma igreja irmã.

C. 3 João. 1. *Saudações (v. 1).* Esta carta é endereçada pelo "presbítero" a Gaio. O nome "Gaio" era um nome muito comum no 1º séc., e o indivíduo neste caso não pode ser identificado. Três pessoas com este nome são sugeridos a partir do NT. Gaio do Corinto (Rm 16.23) era famoso por sua hospitalidade. Gaio da Macedônia (At 19.29) foi um companheiro missionário de Paulo. Gaio de Derbe (20.4) acompanhou Paulo em sua viagem missionária (possivelmente o mesmo Gaio de Atos 19.29). O elo que liga o "presbítero" a este homem, quem quer que seja, era amor de um irmão cristão no contexto do Evangelho.

2. *Siga a verdade (vv. 2-4).* O "presbítero" ora para que Gaio prospere física e materialmente, da mesma forma que ele havia prosperado. Este interesse na prosperidade de Gaio estava relacionado, em primeiro lugar, à generosidade que ele havia mostrado aos missionários visitantes, com quem ele havia compartilhado suas posses materiais. Esses missionários haviam relatado a dedicação de Gaio à verdade, sua mordomia fiel que se manifestou em suas obras. "Andar na verdade" é a terminologia peculiarmente joanina. Significa que o homem que vive a vida do Evangelho, era moldado por ele no caráter, e era dominado e controlado por sua instrução em Cristo.

3. *Preste serviço (vv. 5-8).* O ato que particularmente atrai o elogio do "presbítero" é a hospitalidade de Gaio aos missionários itinerantes, que ministraram à igreja da qual ele era membro. Aparentemente a bondade de Gaio sujeitou-o à crítica de outros membros. Gaio é elogiado pelo "presbítero" por fazer sabiamente aquilo que "a senhora eleita" fora advertida por fazer imprudentemente (2 João). A expressão "encaminhando-os em sua jornada", encontrada no NT, significa prover as despesas de um empreendimento missionário (At 15.3; 20.5, etc.). Esses missionários mereciam tal ajuda porque eram representantes de Cristo, pois este é significado de " pois por causa do nome foi que saíram." Esses missionários também recusaram-se a aceitar ajuda dos pagãos a quem eles ministravam, para que não desse à sua obra a suspeita de motivos indignos. Gaio é lembrado de que como ele sustentou esses obreiros por Cristo, ele participava em seus labores.

4. *Aviso contra Diótrefes (vv. 9,10).* Aqui é encontrada a explicação da carta de João a Gaio e não para a igreja. Ele tentou o método de escrever para a igreja, porém sem resultados. Esta carta à igreja foi mandada por meio de um fiel missionário cristão, chamado Demétrio, mas entre os anciãos da igreja estava um homem arrogante, dominador e convencido, chamado Diótrefes, que assumira a liderança da igreja. Diótrefes excluiu Demétrio da igreja e o impediu de ler a carta do presbítero. Aparentemente este homem egoísta estava com receio de que a igreja reconheceria uma outra autoridade além da sua própria, então ele proibiu a leitura da carta do presbítero ou a alegria de qualquer mensageiro dele. O presbítero prometeu confrontar esse homem em breve, se ele mesmo pudesse ir.

5. *Recomendação de Demétrio (vv. 11,12).* Demétrio foi o portador de 3 João. Gaio não somente é advertido para não ser como Diótrefes, mas também é encorajado a ser como Demétrio. Acerca de Demétrio foi dada uma tripla recomendação: (1) ele era bem conhecido na igreja como homem de bom caráter, (2) sua vida revelava seu Cristianismo por meio de sua fidelidade à verdade, (3) o próprio João testifica o tipo de homem que ele era.

6. *Conclusão (vv. 13-15).* Esta conclusão é caracteristicamente similar à de 2 João, o que pode sugerir que as duas cartas foram escritas ao mesmo tempo. O presbítero declara seu plano definido de visitar Gaio brevemente. A saudação final, tipicamente cristã, revela o amplo relacionamento pessoal do autor com a igreja da qual Gaio fazia parte.

BIBLIOGRAFIA. R. S. Candlish, *The First Epistle of John* (edição reimpressada, 1869); B. F. Westcott, *The Epistles of St. John* (1883); C. H. Dodd, "The Johannine Epistles", em *New Testament Commentary* (Moffatt) (1946); H. E. Dana, *The Epistles and Apocalypse of John* (1947); G. H. King, *The Fellowship* (1954); W. T. Conner, *The Epistles of John* (1957); J. P. Love, "The First, Second and Third Letters of John"; "The Letter of Jude"; "The Revelation of John" em *The Layman's Bible Commentary* (1961); G. P. Lewis, "The Johannine

Epistles" em *Epworth Preacher's Commentaries* (1961); R. E. O. White, *Open Letters to Evangelicals* (1964); J. R. W. Stott, "The Epistles of John" em *Tyndale Bible Commentaries* (1964).

H. L. DRUMWRIGHT, JR.

JOÃO, O APÓSTOLO. O segundo membro mais proeminente dos doze, João, o filho de Zebedeu, é um dos mais lembrados como testemunhado pela literatura, tradição, arte e arqueologia. As fontes literárias, das quais o pesquisador depende, são básicas para o estudo sobre este homem.

I. Fontes
II. História de vida

A quantidade de literatura relativa a João e seus escritos é muito ampla nos estudos do NT. Mais tem sido escrito sobre ele, e atribuído a ele, do que sobre qualquer outro dos doze apóstolos.

I. FONTES

A. Fontes que se referem ao apóstolo João
   1. Livros canônicos
      a. Os evangelhos sinóticos
      b. Atos e as epístolas
   2. Fontes não canônicas
      a. Escritores patrísticos
      b. Atos apócrifo
B. Livros canônicos atribuídos ao apóstolo João
   1. O Evangelho
   2. As Epístolas
   3. O Apocalipse

A maior parte das informações a respeito de João, filho de Zebedeu, vem do próprio NT; não há nenhuma menção dele em Josefo, por exemplo.

I. FONTES

A. Fontes que fazem referência ao apóstolo João. 1. *Livros canônicos.* a. *Os evangelhos sinóticos.* O registro dos três primeiros Evangelhos declara que João tinha um irmão cujo nome era Tiago e um pai cujo nome era Zebedeu, um pescador que residia perto de Cafarnaum, no mar da Galiléia (Mt 4.21,22; Mc 1.19,20; Lc 5.10). Acredita-se que a mãe de João era Salomé. Esta inferência é feita a partir de uma comparação entre Marcos 16.1 e Mateus 27.56. A terceira mulher que acompanhava as duas mulheres ao túmulo é chamada por Marcos de Salomé, e por Mateus, "a mãe dos filhos de Zebedeu". Em João 19.25 é dito que a terceira mulher junto a cruz é a irmã da mãe de Jesus, portanto, Jesus e João seriam primos em primeiro grau. Isso ajudaria a explicar a ordem dada por Jesus na cruz, "Eis aí tua mãe" (Jo 19.27). O nome de João aparece em cada uma das listas dos nomes dos apóstolos nos evangelhos sinóticos (Mt 10.2; Mc 3.17; Lc 6.14). João e seu irmão Tiago foram chamados de "filhos do trovão" pelo Mestre (Mc 3.17). Em pelo menos três ocasiões João estava entre os três do círculo mais íntimo, os quais estiveram com Jesus na ressurreição da filha de Jairo (Mc 5.37; Lc 8.51), na transfiguração de Jesus (Mt 17.1; Mc 9.2; Lc 9.28), e com Jesus numa área do Jardim do Getsêmani (Mt 26.37; Mc 14.33). Ele estava entre os quatro que perguntaram a Jesus sobre os eventos vindouros (Mc 13.3,4). Os registros sinóticos apresentam Pedro como o líder dos apóstolos e João, juntamente com Tiago, como o segundo em influência. Somente uma vez João é mencionado sozinho nestas fontes, quando ele perguntou se eles deveriam proibir aqueles que estava expulsando demônios em nome de Jesus (Mc 9.38; Lc 9.49).

b. *Atos e as epístolas.* Em Atos, Tiago está em segundo plano e João é classificado, juntamente com Pedro, como um dos dois líderes no círculo apostólico. Pedro era o porta voz do grupo (At 1.2). João estava com Pedro na cura do coxo (At 3.1ss.), e foi preso e levado a julgamento com Pedro (4.3-21); juntos eles investigaram a recepção da Palavra de Deus pelos samaritanos (8.14-25).

A única referência a João nas epístolas ocorre em Gálatas 2.9, onde João, juntamente com Pedro e Tiago, o irmão do Senhor, são citados como "colunas" na igreja primitiva. O fato de que João estava vivo nesta época, após a morte do seu irmão Tiago (At 12.1,2), refuta a tradição recente de que ele foi martirizado na mesma época de seu irmão Tiago.

2. *Fontes não canônicas.* Registros patrísticos primitivos mencionam poucas vezes João, mas ele é muito proeminente nos registros da última parte do 2º até o 4º séc. Uma das fontes extracanônicas mais primitivas é um documento gnóstico intitulado *Os Atos de João* (Acts of John), datado "não muito além da metade do segundo século" (M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, [1924], pág. 228). Esta obra contém um registro de milagres e discursos atribuídos ao apóstolo João perto de Éfeso. Fala de seu retorno de Patmos, de um naufrágio, da cura de Cleópatra

e da ressurreição de seu marido, da destruição do templo de Artemis, e muitas outras histórias. Nele "João" narra suas primeiras relações com Jesus. Termina com um relato sobre a morte de João, ocasião na qual ele estava grato por sua vida célebre. Este livro é fortemente de natureza docética, em completa discrepância com a ênfase da Primeira Epístola de João. Não se pode confiar nesse documento como uma fonte histórica sobre o apóstolo João.

A mais primitiva exegese conhecida sobre o Evangelho de João é a de Ptolemaus, da Escola de Valentino. Datada aproximadamente de 150 a.C., ela fala do quarto Evangelho como tendo sido escrito por João, o discípulo do Senhor (Irin. *Her.* I. 8. 5). Um outro comentarista primitivo foi um gnóstico chamado Heracleon, que viveu na segunda metade do 2º séc. Em seu comentário sobre João 1.18 ele sugere que o autor deste versículo era um discípulo do Senhor, a saber, o apóstolo João. Há uma referência indireta a João, o apóstolo, como o autor do quarto Evangelho na *Diatessaron* de Taciano (c. 160 d.C.). Um outro escrito, intitulado *O Livro Secreto de João* (The Secret Book of John), é encontrado no papiro gnóstico de Berlim, e na recém descoberta biblioteca gnóstica em Nag-Hammadi, no Egito. Ela contém esta interessante passagem: "um dia quando João, o irmão de Tiago (estes são os filhos de Zebedeu), subiu ao Templo, lá um fariseu.....lhe disse 'Este Nazareno te enganou'" (R. M. Grant, *Gnosticism*, [1961], pág. 69). Outras obras gnósticas, como o *Evangelho de Filipe*, citaram extensivamente o quarto Evangelho, mas sem mencionar o autor, sugerindo que elas criam que o apóstolo João era o autor.

Decididamente o mais impressionante destes testemunhos sobre o apóstolo João vêm de Irineu, que viveu no último quarto do 2º séc. É ele que testifica de um relacionamento com Policarpo, bispo de Esmirna, que aprendeu o Evangelho diretamente de João e de outros que viram o Senhor. Irineu acrescenta que após os três evangelhos sinóticos terem sido escritos, "João, o discípulo do Senhor, que também se recostou sobre seu peito, escreveu ele mesmo um evangelho durante sua residência em Éfeso, na Ásia" (Irin. *Her.*, III. i. 1). Ele também declara que Policarpo ensinava que João, um discípulo do Senhor, viu Cerinto no banheiro público e fugiu dizendo, "Vamos fugir, pois Cerinto, o inimigo da verdade, está presente". Ele declara que a Igreja em Éfeso, fundada por Paulo, tendo João entre eles até o tempo de Trajano 98-117 d.C., é um testemunho verdadeiro da tradição da igreja (Irin. *Her.*, III. iii. 4). Um outro testemunho é o de Polícrates, bispo de Éfeso (189-198 d.C.) que declarou que "João, que também se recostou sobre o peito do Senhor, que foi um sacerdote vestindo uma mitra e mártir, testemunha e mestre, dorme em Éfeso (citado em Eusébio. *Hist.* III. xxxi. 3). Eusébio (c. 325 d.C.) aceitou e citou esta evidência como indicando João como autor dos "escritos incontestáveis deste apóstolo." Ele o apresenta como tendo vivido até uma idade avançada, contemporâneo aos imperadores Domiciano, Nerva e Trajano, e os bispos Clemente, Inácio e Simeão. Este João, ele conclui, escreveu o quarto Evangelho, "lido em todas as igrejas debaixo do céu" como um escrito incontestável do apóstolo. Ele acrescenta que enquanto o quarto Evangelho e a Primeira Epístola são sem duvida obras do apóstolo, a Segunda e a Terceira Epístolas e o Apocalipse talvez sejam obras de outros com o nome João (Eusébio. *Hist.* III. xxiv. 17, 18).

B. Livros canônicos atribuídos ao apóstolo João. 1. *O Evangelho.* A data a ser atribuída ao quarto Evangelho depende da proporção em que as referências ao "discípulo amado" designam ao apóstolo João. A identidade do "discípulo amado" tem sido amplamente questionada, especialmente em tempos recentes. Alguns dizem que o "discípulo amado" era Nicodemos; outros que era Lázaro; enquanto que alguns acreditam que seja Matias, escolhido por sorte (At 1). Pela familiarização do autor com os concílios internos dos doze apóstolos, o processo de eliminação reduz os possíveis candidatos a apenas um, a saber, João, o filho de Zebedeu. Se, portanto, for admitido que ele é o autor do evangelho que leva seu nome, pode-se encontrar dados adicionais concernentes a João, filho de Zebedeu. Este João não é mencionado pelo nome no quarto Evangelho; um fenômeno interpretado por muitos como uma outra evidência de que ele é o autor. Ele é citado como um dos dois primeiros discípulos recrutados por Jesus no Vale do Jordão, onde João estava batizando (Jo 1.40). Ele é apontado como aquele que, na Última Ceia, se reclinou perto do Senhor (13.23). O "discípulo amado" é mencionado na Última Ceia (13.23-26), na cruz onde lhe é ordenado levar a mãe de Jesus para sua própria casa (19.26-27), no túmulo vazio (20.2-10), e ao Mar de Tiberíades, onde ele foi o primeiro a reconhecer o Jesus ressuscitado (21.7). O termo aparece novamente em conexão com a ansiedade sobre a declaração à respeito do futuro (21.20-23). Ele é especificamente declarado como o autor deste Evangelho no pós-escrito (21.24).

Semelhantemente, o autor da Primeira Epístola parece ter sido uma testemunha ocular (1Jo 1.1-3). Se o apóstolo escreveu o quarto Evangelho, parece certo que ele também tenha escrito a Primeira Epístola. Esta é a maneira mais fácil de explicar o alto grau de similaridade na linguagem e nas idéias entre os dois documentos. É comum aos dois o vocabulário de palavras simples, que inclui *conhecimento, mundo, testemunho, vida e verdade*.

2. *As Epístolas.* O autor da Segunda e Terceira Epístolas é tido como o Presbítero (ARA, ARC e NVI) e como Ancião (BJ). A evidência de que estas foram escritas pelo autor do Evangelho e da Primeira Epístola de João é um pouco menos convincente do que a da autoria comum do Evangelho e da Primeira Epístola. Baseando-se em Papias, citado por Eusébio, o autor destas duas pequenas cartas, e também de Apocalipse, bem poderia ser um outro João, chamado de o Presbítero (Eusébio *Hist.* III. xxxix. 13).

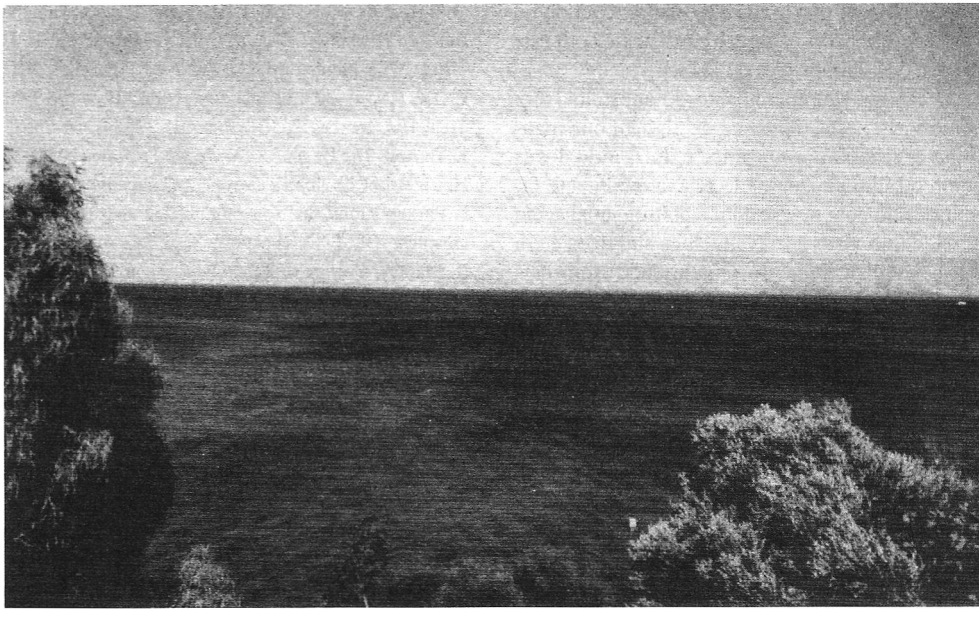
3. *O Apocalipse.* O autor de Apocalipse descreve-se simplesmente como um conservo chamado João. Ele não se dirige a eles do ponto de vista de um apóstolo, ou mesmo do de um presbítero, antes, do de um irmão, um companheiro de tribulação. O estilo, semelhantemente, é diferente do da Epístola ou do Evangelho, como muitos, da época de Clemente de Alexandria para trás, observaram. Aqueles que rejeitam a autoria apostólica do Evangelho estão mais prontos a admiti-la com referência a Apocalipse, pois o autor de Apocalipse parece ajustar-se melhor na descrição sinóptica de João como o "filho do trovão", e como alguém que gostaria de mandar fogo descer e consumir o não comprometido. Muitos acham que a mesma pessoa não poderia ter escrito livros tão diferentes como o quarto Evangelho e o Apocalipse. Porém não se pode ter certeza se a diferença de circunstâncias seria, por si só, razão suficiente para a mudança de estilo e imagem encontradas em Apocalipse. Existem muitos outros exemplos na história quando estilos literários bastante diferentes vêm da mesma fonte, porém sob circunstâncias diferentes. Isto pode ser visto, por exemplo, nas obras de Shakespeare, Milton, Lutero, Kipling.

II. História de vida

Após observar minuciosamente as fontes e avaliá-las, a vida de João, o filho de Zebedeu, pode ser resumida da seguinte forma. Ele era um convertido de João Batista e passou algum tempo com o proclamador da nova aliança no Vale do Jordão. Foi ali que ele encontrou Jesus e transferiu sua devoção de João para Jesus (Jo 1.19-42). Algum tempo depois disto, quando João e o seu irmão Tiago tinham reassumido a pesca, eles novamente encontraram com Jesus no Mar da Galiléia, e imediatamente resolveram segui-lo (Mt 4.21; Mc 1.19,20; Lc 5.10). Os quatro sócios, todos pescadores, juntaram-se a Jesus ao mesmo tempo. Eles continuaram com Jesus por todo o seu ministério na Galiléia, testemunhando os eventos registrados principalmente nos evangelhos sinóticos. Ele foi



João tornou-se um seguidor de João Batista e passou um tempo com ele ao longo do Jordão: © *Lev*



A Galiléia exerceu um papel proeminente nas primeiras experiências de João com Jesus. Esta é uma vista do "mar" da Galiléia, olhando na direção de Gadara. © *V.E.*

escolhido, juntamente com outros onze, como um dos Doze (Mt 10.2; Mc 3.17; Lc 6.14). Como indicado anteriormente, ele foi testemunha ocular da ressurreição da filha de Jairo, juntamente com Tiago e Pedro (Mc 5.37; Lc 8.51). Ele era um dos três com Jesus no monte quando ocorreu a transfiguração (Mt 17.1; Mc 9.2; Lc 9.28). Quando a caminho de Jerusalém, João ficou enfurecido com a hostilidade da aldeia samaritana (Lc 9.54). Seu zelo equivocado é indicado por sua reprovação do homem que expulsava demônios sem a autorização de Jesus (Mc 9.38; Lc 9.49). Os dois "filhos do trovão" ameaçaram seu relacionamento com os outros dez ao procurarem uma posição favorável no reino futuro (Mt 20.20; Mc 10.35; cp. Lc 22.24). Pouco antes da Páscoa, João e Pedro foram designados por Jesus para prepararem um lugar para a celebração da Páscoa (Lc 22.8). Na Última Ceia, de acordo com o registro joanino, foi o filho de Zebedeu que, reclinando-se no peito de Jesus, foi o primeiro a conhecer a identidade do traidor. Contudo, parece que ele não passou essa informação para Pedro, que a havia pedido (Jo 13.21-26). Mais tarde, no Getsêmani, João, com Pedro e Tiago, foi um pouco mais adiante com Jesus durante a agonia deste (Mt 26.37; Mc 14.33). Acredita-se amplamente que o discípulo anônimo que entrou no átrio e do sumo sacerdote com Pedro era João, o apóstolo (Jo 18.15-18), porque este discípulo era conhecido do sumo sacerdote. O "discípulo amado" é visto novamente como o único discípulo que testemunhou a crucificação. Em resposta ao pedido de Jesus, este discípulo levou a mãe de Jesus para sua própria casa (19.25-27). Este discípulo é mencionado como o primeiro a reconhecer o significado do túmulo vazio (20.1-8). No Mar de Tiberíades foi este discípulo quem primeiro identificou Jesus na areia e reportou a Pedro, "É o Senhor" (21.4-7). Os dois estão novamente ligados no episódio seguinte da declaração de Jesus : "Se eu quero que ele permaneça até que eu venha..." que provocou muita especulação quanto a seu sentido (21.20-23). Ele está ligado a Pedro em vários episódios importantes registrados em Atos. Ele era um membro proeminente na Igreja de Jerusalém quando Paulo a visitou mais tarde. Nada além disso é conhecido sobre ele até que, de acordo com a tradição da igreja (relatada principalmente por meio de Irineu, mas com muitos testemunhos corroboradores) ele foi bispo em Éfeso. Esta evidência literária é sustentada por relíquias das igrejas que relacionam seu nome a Éfeso. Lá ele era lembrado como um vigoroso defensor da ortodoxia, o que se ajusta a descrição da Primeira Epístola. Consta que ele trouxe de volta para Cristo um nômade convertido, pondo em risco sua própria vida. Seu exílio em Patmos durante a última década do 1º séc., coincide com a perseguição de Domiciano.

Um conflito entre a igreja e o estado, refletido no Livro de Apocalipse, parece consistente com este quadro dos últimos dias de João.

O caráter e temperamento do apóstolo João, como visto nestas fontes, é de alguém que mantinha a cristologia em alta, enfatizando Jesus como o Filho de Deus. Ele estava totalmente familiarizado com o AT e com a cultura judaica em geral, como visto nos evangelhos sinóticos e em Atos. Seu discernimento e maturidade espirituais levaram a sua inclusão no círculo mais íntimo em várias ocasiões. Isto é consistente com o quadro no quarto Evangelho como um por quem Jesus tinha uma afeição especial. No lado negativo, João tinha uma evidente ambição por um tratamento preferencial. Sua reação à falta de hospitalidade dos samaritanos indica uma certa natureza volátil, que poderia facilmente passar da indignação justa para um caráter vingativo. Como refletido no quarto Evangelho, ele é visto como alguém que rapidamente adquire uma forte compreensão da mente helenista, como indica seu vocabulário, que demonstra sua habilidade para comunicar-se com o intelectual e também com o simples. Ele tem uma inclinação para ver as coisas em termos simples, preto no branco, bem e mal; haviam poucas sombras intermediárias na sua perspectiva. Para ele, cada um ou era a favor ou contra o Senhor; ou um filho de Deus ou um filho do diabo; ou um filho da luz ou das trevas. A maturidade cristã trouxe uma medida de gentileza a seu temperamento sangüíneo natural, de modo que ele se tornou preeminentemente o "apóstolo do amor", como sua Primeira Epístola testifica.

Esses dois elementos da sua natureza continuaram aparentemente até o fim. Na sua Primeira Epístola, talvez a última coisa que ele tenha escrito, há uma ênfase sobre o amor e a vida, e um aviso correspondente contra a heresia e o pecado. Como Apocalipse reflete, ele é o "filho do trovão" vivendo entre dois mundos, o mundo dos justos que estava vencendo por seu testemunho, e o mundo do iníquo que persiste na incredulidade até sob aflição. Existe a mesma insistência em andar na luz e viver de acordo com a lei do amor. Assim ele é tido como uma pessoa de muitas facetas, um hebreu de hebreus, que era capaz de comunicar suas idéias por meio do idioma helenista à elite intelectual de seus dias, todavia podia falar ao mais simples em termos elementares, e.g., luz, vida, trevas, água e pão.

BIBLIOGRAFIA. C. F. Nolloth, *The Fourth Gospel* (1925); J. H. Bernard, *The Gospel According to St. John* (1929), I. xxxiv-lxxviii; F. V. Filson, "Who Was The Beloved Disciple?", JBL, LXVIII (1949), 83-88; E. L. Titus, "The Identity of The Beloved Disciple", JBL, LXIX, (1950), 323-328; C. Goodwin, "How did John Treat His Sources?", JBL, LXXIII, (1954), 61-75; C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John* (1955); R. H. Lightfoot, *St. John's Gospel, A Commentary* (1956); P. Parker, "John the Son of Zebedee and The Fourth Gosple", JBL, LXXXI (1962), 35-43; G. A. Turner e J. R. Mantey, *Evangelical Commentary on John's Gospel* (1964); J. W. Bowker, "The Origin and Purpose of St. John's Gospel", NTS, XI (1965), 398-408; E. Malatesta, *St. John's Gospel* (1965); J. Marsh, *Saint John* (1968).

G. A. TURNER

JOÃO, O EVANGELHO DE. O "Quarto Evangelho", como é freqüentemente chamado, provavelmente influenciou o pensamento cristão dos quatro primeiros séculos mais decisivamente do que qualquer outro livro do NT. Foi-lhe dado um lugar de autoridade apostólica desde o inicio, como foi testificado por vários escritores patrísticos. Depois de Agostinho, porém, as cartas paulinas deram maior contribuição à teologia cristã. Em tempos recentes ele tem sido freqüentemente o centro de controvérsia, ocasionado mais freqüentemente por considerações dogmáticas do que dados históricos ou literários. O principal fator na discussão é o relacionamento deste com os outros três Evangelhos. Neste artigo primeiramente são feitas considerações aos dados sobre os quais as conclusões devem estar baseadas, reservando para depois as considerações quanto a questão de interpretação. Busca-se uma maior objetividade com este procedimento

I. Estrutura

II. Conteúdo
  A. O texto
  B. O vocabulário
  C. Principais eventos
    1. Eventos incluídos
    2. Eventos omitidos
  D. Principais idéias
    1. Vida
    2. Testemunho
    3. Fé
    4. Glória
    5. Regeneração
    6. O mundo
    7. Amor
    8. Verdade

III. Características distintas
A. Dados peculiares a João
B. Comparação com os sinóticos e Atos
C. Comparação com as epístolas
1. Paulinas
2. Petrinas
3. Joaninas
4. Outras epístolas
a. Hebreus
b. Tiago, Judas

IV. Pano de Fundo
A. AT
B. Literatura judaica
C. Literatura pagã

V. Propósito, data e autor

I. Estrutura

Nem mesmo dois estudiosos do Evangelho de João concordarão quanto ao melhor caminho para exibir a seqüência de idéias transmitidas por ele. O esboço seguinte é apresentado como resultado de um estudo cuidadoso, porém não necessariamente como o próprio autor o teria exposto.

I. Introdução (1.1-51)
A. Prólogo (1.1-8)
1. A relação do Filho com Deus (1.1,2)
2. A relação do Filho com o cosmos (1.3-5)
3. A relação do Filho com João Batista (1.6-8)
4. A relação do Filho com o mundo (1.9-13)
5. A relação do Filho com Moisés (1.17,18)
B. Jesus é apresentado
1. Por João Batista como o "Cordeiro de Deus" (1.19-36)
2. Aos discípulos como o Messias (1.37-51)

II. O ministério público: o livro dos sinais (2.1—12.50)
A. Encontros iniciais (2.1—4.54)
1. O primeiro "sinal" (2.1-11)
a. A ocasião (vv. 1-5)
b. O "sinal" realizado (vv. 6-8)
c. O resultado — Fé (vv. 9-11)
d. Em Cafarnaum (v. 12)
2. A primeira Páscoa — o novo Templo (2.13-25)
a. A purificação do Templo (vv. 13-17)
b. Reações à purificação (vv. 18-25)
1) Os judeus a desafiam (vv. 18-20)
2) Os discípulos crêem (vv. 21,22)
3) Muitos crêem em Jesus (vv. 23-25)
3. O novo nascimento (3.1-17)
a. Exigido (vv. 1-3)
b. Explicado (vv. 4-8)
c. A condição da sua recepção (vv. 9-12)
d. O levantar do Filho do homem (vv. 13-15)
e. A descida do Filho de Deus (vv. 16-17)
4. Resposta responsável à Luz (vv. 18-21)
5. O novo Mestre (3.22-36)
a. João Batista e Jesus fazem discípulos (vv. 22-26)
b. A subordinação de João Batista (vv. 27-30)
c. A supremacia de Jesus (vv. 31-36)
6. Água da vida para os samaritanos (4.1-42)
a. Jesus cansado e com fome (vv. 1-6)
b. O despertar da mulher samaritana (vv. 7-15)
c. A conversão da mulher (vv. 16-26)
d. O testemunho da mulher (vv. 27-30)
e. Os discípulos desafiados (vv. 31-38)
f. Os samaritanos crêem (vv. 39-42)
7. O segundo sinal: um filho curado (4.43-54)
a. Os galileus crêem (vv. 43-45)
b. Um oficial do rei crê (vv. 46-54)
1) A petição pela cura (vv. 46,47)
2) A fé posta à prova (vv. 48-50)
3) A fé confirmada (vv. 51-54)
B. Provocando hostilidade (5.1—12.50)
1. O terceiro sinal (5.1-47)
a. O coxo curado (vv. 1-9)
b. Jesus acusado (vv. 10-18)
1) De profanação do sábado (vv. 10-16)
2) De blasfêmia (vv. 17,18)

c. A defesa de Jesus (vv. 19-47)
1) Pai e Filho são cooperadores (vv. 19-30)
2) Testemunhas convocadas (vv. 31-47)

2. O quarto sinal: a segunda Páscoa (6.1-71)
a. Os cinco mil alimentados (vv. 1-15)
b. Jesus, senhor da tempestade (vv. 16-21)
c. Obras ou fé (vv. 22-29)
d. O pão da vida (vv. 30-59)
e. Palavras de vida (vv. 60-71)

3. A Festa dos Tabernáculos (7.1-52)
a. Os irmãos de Jesus céticos (vv. 1-5)
b. A demora de Jesus em partir (vv. 6-9)
c. Questionado o paradeiro de Jesus (vv. 10-13)
d. O ensino de Jesus no Templo (vv. 14-24)
e. Discutida a origem e o destino de Jesus (vv. 25-36)
f. O advento do Espírito (vv. 37-43)
g. Nicodemos clama por justiça (vv. 44-52)

4. A mulher pega em adultério (7.53—8.11)
a. A pergunta da prova (8.1-6)
b. A resposta de Jesus (8.7-11)

5. O quinto sinal: a Luz do mundo (8.12—9.41)
a. Sua fonte no Pai (vv. 12-20)
b. Seu julgamento (vv. 21-30)
c. Sua missão: libertação pela Verdade (vv. 31-38)
d. Sua linguagem (vv. 39-59)
e. Seu remédio para cegueira física (9.1-34)
f. Sua exposição da cegueira espiritual (vv. 35-41)

6. Pastores verdadeiros e falsos (10.1-39)
a. A parábola do Bom Pastor (vv. 1-6)
b. A parábola explicada (vv. 7-18)
c. Ovelhas verdadeiras e falsas (vv. 19-30)
d. Jesus quase é apedrejado (vv. 31-39)

7. O retiro para a Judéia e Betânia (10.40—12.11)
a. Além do Jordão: muitos crêem (10.40-42)
b. O sexto sinal: a ressurreição (11.1-53)
1) A chamada de volta a Betânia (vv. 1-16)
2) Lázaro vive novamente (vv. 17-53)
c. O retiro perto de Efraim (vv. 54-57)
d. A unção em Betânia (12.1-11)

8. A ultima aparição de Jesus em público (12.12-50)
a. Sua entrada triunfal (vv. 12-19)
b. O pedido dos gregos (vv. 20-26)
c. O fundamento lógico da morte de Jesus (vv. 27-36)
d. Explicada a incredulidade (vv. 37-43)
e. A ultima declaração pública de Jesus (vv. 44-50)

III. A reunião particular com os discípulos (13.1—17.26)
A. A terceira Páscoa (Ceia) (13.1-38)
1. O lavar os pés (vv. 1-11)
2. O lavar é explicado (vv. 12-20)
3. A traição predita (vv. 21-30)
4. O novo mandamento (vv. 31-35)
5. A negação predita (vv. 36-38)

B. A preparação para a partida de Jesus (14.1—17.26)
1. O verdadeiro Caminho (vv. 1-7)
2. Pai e Filho juntos (vv. 7-11)
3. O discipulado significa obediência (vv. 12-17)
4. A unidade cristã (14.8—15.11)
a. Do Pai, do Filho e do crente (vv. 18-24)
b. Do Filho, do Espírito e do crente (vv. 25-31)
c. Da videira e dos ramos (15.1-8)
5. O amor cristão (15.9-17)
6. O ódio do mundo (15.18-25)
7. O Parácleto (15.26—16.15)
8. A partida e o retorno de Jesus (16.16-33)
9. A oração pastoral de Jesus (16.1-26)
a. Petição por ele mesmo (vv. 1-5)
b. Petição pelos discípulos (vv. 6-11)
c. Petição pelos futuros discípulos (vv. 12-26)

IV. Jesus é glorificado (18.1—21.25)
A. No sofrimento e morte (18.1—19.42)
1. A prisão (18.1-14)

2. A negação de Pedro (18.15-18,25-27)
3. O julgamento pelos judeus (18.19-28)
4. O julgamento perante Pilatos (18.29—19.16)
5. A cena da crucificação (19.17-30)
6. A morte de Jesus (19.31-37)
7. O sepultamento de Jesus (19.38-42)

B. Na ressurreição e vida (20.1—21.25)
1. As aparições em Jerusalém (20.1-31)
   a. A Maria (vv. 1-18)
   b. A dez discípulos (vv. 19-23)
   c. A Tomé (vv. 24-31)
2. A aparição na Galiléia (21.1-23)
   a. A pescaria inútil (vv. 1-8)
   b. Jesus no café da manhã (vv. 9-14)
   c. Jesus entrevista Pedro (vv. 15-23)
3. O testemunho final de autoria (vv. 24,25)

Quanto a estrutura, o quarto Evangelho difere dos outros três em vários aspectos: (1) não há menção do nascimento e juventude de Jesus; (2) relativamente pouco é dito sobre o ministério inicial de Jesus na Galiléia, a ênfase é dada ao seu ministério em Jerusalém; (3) neste relato Jesus visita Jerusalém durante a Páscoa três vezes, nos sinóticos só uma vez; (4) neste Evangelho muito mais atenção é dada às últimas palavras de Jesus a seus discípulos; e (5) o livro é introduzido pelo que é freqüentemente chamado de prólogo (1.1-18) e encerrado com um epílogo (cap. 21).

II. Conteúdo

A. Texto. As porções mais antigas do NT que ainda existem são do Evangelho de João. Estas incluem os Papiros Rylands 457 (P52) sobre João 18.31-33,37,38, com data entre 125 e 150 d.C. Um outro texto antigo é o Papiro Egerton 2 (140-160 d.C.), publicado por Bell e Skeat em 1935. O Papiro Bodmer II (P66 e P75) está classificado entre os textos mais antigos e completos do quarto Evangelho sobreviventes. Eles são datados em cerca de 200 d.C. Os estudiosos têm reparado o alto grau de correlação entre P75 e Códice B. Nestes textos de Bodmer várias passagens de autenticidade duvidosa estão ausentes, incluindo João 5.4 e 8.1-11. Estes textos recém descobertos tendem a justificar os labores do criticismo do NT, como refletido nos textos de Westcott-Hort e de Nestle e no texto crítico mais recente das Sociedades Bíblicas Americana e Européia, editado por Aland, Black, Metzger e Wikgren (1966). Dos textos antigos, muitos crêem que o P75 é o mais exato.

Entre as variantes estão as seguintes: 1.3,4 "sem ele, nada do que foi feito se fez. Aquilo que foi feito era vida nele" (RSVmg.) é a leitura preferida. "O único Deus" está no texto melhor (P75) em vez de "O único Filho". Em 4.9 Álefe e D omitem "porque os judeus não se dão com os samaritanos". A maioria dos MSS antigos omite 7.53—8.11, alguns o colocam depois do cap. 21, outros depois de Lucas 21.38; provavelmente é um episódio autêntico, mas não faz parte do texto original de João. Em 8.57 Álefe lê "Abraão viu você?" Em 13.10 "exceto pelos seus pés" é omitido por alguns MSS latinos. Muitos estudiosos consideram 20.31 o final original do Evangelho e o cap. 21 o apêndice. As diferêncas de estilo, porém, são leves, e todos os MSS existentes incluem este capítulo. O pós-escrito final (21.24.25) é provavelmente um testemunho da autoria apostólica pelo(s) editor(es) final (ais).

B. Vocabulário. O vocabulário joanino característico é uma pista importante para o propósito do Evangelho. Até o leitor casual do quarto Evangelho ficará impressionado pelo paradoxo extraordinário de uma dicção simples e um pensamento profundo. Os termos mais característicos no vocabulário joanino são comuns. Alguns deles são monossilábicos. Estes incluem *palavra*, *mundo*, *luz*, *vida*, *conhecimento*, *amor*, *ódio* e *verdade*. Igualmente notáveis são *glória*, *trevas*, *fé* e *mal*. Embora as palavras sejam muito comuns, elas carregam um peso enorme de teologia. Quem pode esquadrinhar a profundeza e largura de conceitos neste Evangelho como vida, luz, glória, amor e verdade? É característica também deste autor usar contrastes audaciosos, como entre Deus e o diabo, o crente e o mundo, a luz e as trevas, a verdade e o erro, a vida e a morte. Provavelmente o termo simples mais importante neste Evangelho seja a palavra "vida". Este é o tema central do livro. Embora amor também seja proeminente aqui, antes que haja amor deve haver vida. Contudo, à luz do prólogo joanino e seu antecedente no relato da criação de Gênesis, pode bem ser que, num sentido cosmológico, a luz venha antes da vida. O tema fundamental deste Evangelho é que em Cristo há vida e "a vida é a luz dos homens". O propósito do Evangelho é também resumido em termos de vida. O fim em vista é a vida eterna e o caminho para este fim é a fé no Filho de Deus (20.31).

C. Principais eventos. 1. *Eventos incluídos.* Muitos dos eventos relatados neste

evangelho não são encontrados em nenhum outro lugar. Apenas um milagre, a alimentação dos 5000, é comum a todos os quatro Evangelhos. Somente João registra o encontro inicial entre Jesus e os discípulos de João Batista na Judéia. Este é seguido pelo casamento em Caná, que João chama de o primeiro milagre ou "sinal". A purificação do Templo em Jerusalém é relatada em conexão com a primeira visita da Páscoa, criando o problema sobre se houve duas purificações ou uma; se for a última, então o relato de João coloca o evento no início do ministério público de Jesus, enquanto que os sinóticos declaram que aconteceu no final. A entrevista com Nicodemos em Jerusalém é relatada minuciosamente, seguida por um discurso acerca de João Batista e sua relação com Jesus.

A cena então deloca-se para Samaria, com um longo relato do encontro de Jesus com a mulher de Sicar. No cap. 5 Jesus está novamente em Jerusalém, onde o terceiro de seus principais sinais ou milagres ocorre — a cura no tanque de Betesda. Este evento leva a um longo diálogo com os líderes judeus hostis, sobre a guardar do sábado e a relação de Jesus com o Pai.

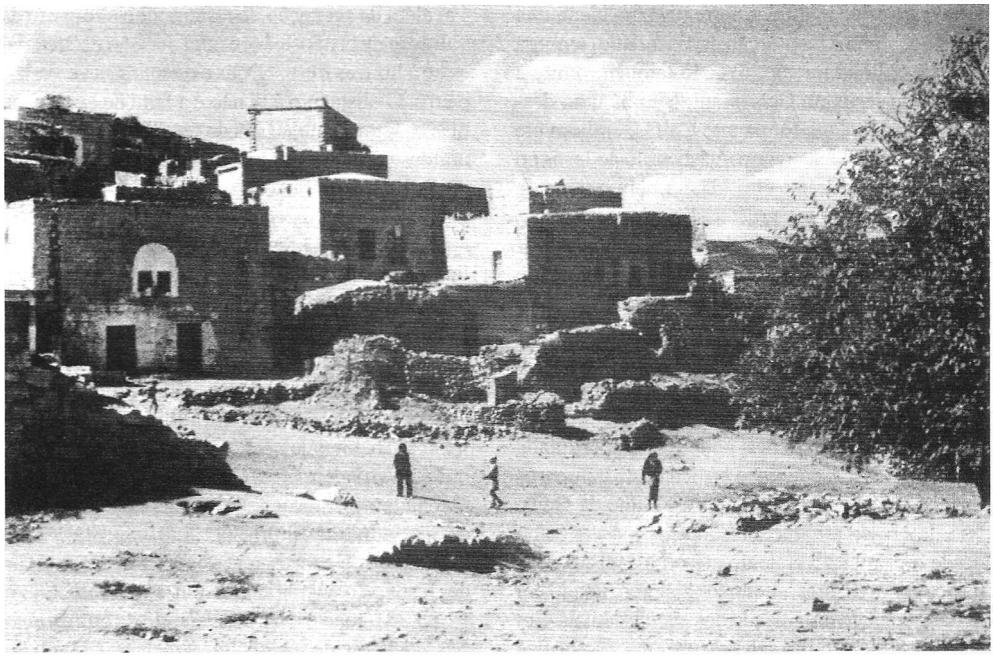
Na segunda Páscoa, Jesus está na Galiléia, e o discurso sobre o Pão da Vida segue a alimentação dos 5000 que são peregrinos. O capítulo 7 relata sua presença novamente em Jerusalém para a Festa dos Tabernáculos, onde ele pronuncia o principal discurso sobre o advento do Espírito Santo. Seguem extensos discursos concernentes a sua relação com Deus, o Pai. O tema da luz é introduzido novamente no cap. 8 e continua no cap. 9. Aqui Jesus cura um homem cego no tanque de Siloé e afirma que as pessoas verdadeiramente cegas são aquelas cuja cegueira é espiritual e auto-imposta, enquanto que aquelas afligidas com a cegueira física, embora não seja por culpa delas, são guiadas para a luz (9.39-41). Assim o milagre, como muitos outros neste Evangelho, é também uma parábola. Ainda em Jerusalém, o discurso a respeito do Bom Pastor é, ao mesmo tempo, uma condenação dos falsos pastores, e termina com uma hostilidade tão intensa que Jesus se retira da visão pública (10.40). A doença e a morte de Lázaro trazem Jesus do retiro para Betânia, onde Lázaro é trazido de volta à vida. Isto, por sua vez, leva a uma maior determinação, por parte dos líderes judeus, para acabar com ele (11.51-57).

A terceira Páscoa traz Jesus de novo para Jerusalém, ou melhor para seu quartel general em Betânia, na casa de Maria, Marta e Lázaro. Num jantar de homenagem a Lázaro, Maria unge Jesus com ungüento caro, para o desgosto de Judas. A Festa da Páscoa, enquanto isso, que trouxera muitas centenas de pessoas à Cidade Santa, e é então que ocorre a entrada triunfal com três grupos de pessoas se concentrando em Jesus: um grupo que havia testemunhado a ressurreição de Lázaro, um outro grupo de peregrinos do norte e um terceiro grupo que vivia em Jerusalém (12.12-18). Uma indagação por vários gregos leva Jesus a fazer uma predição importante a respeito do significado da sua morte, utilizando a analogia do grão que deve ser enterrado antes que produza nova vida, uma óbvia predição de seu próprio futuro imediato.

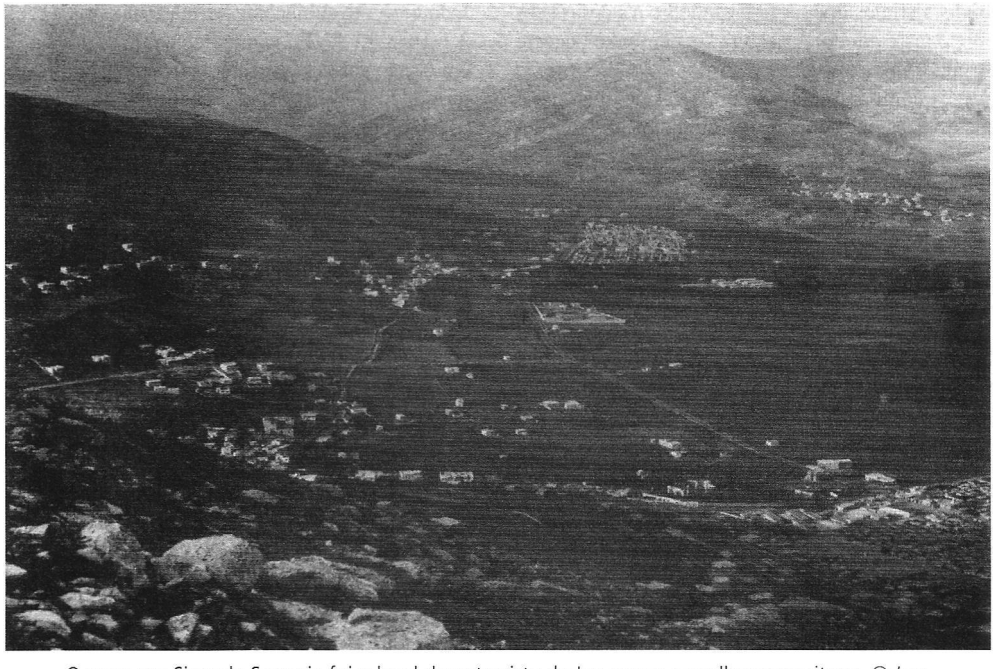
João dedica mais atenção aos últimos dias do ministério de Jesus em Jerusalém do que qualquer um dos outros escritores. Após a entrada triunfal ocorre a ceia com os discípulos e a declaração da traição por Judas, a saída de Judas por este motivo, a lavagem dos pés dos Doze pelo Senhor e o longo discurso a respeito do futuro, seguido pela oração de intercessão sumo sacerdotal de Jesus Cristo (cap. 17).

No evento que segue o relato de João se assemelha de perto ao dos sinóticos. Este inclui a prisão no jardim, o julgamento perante as autoridades judaicas, então o julgamento perante Pilatos, a sentença de morte, a crucificação e o sepultamento. Nos registros sobre a ressurreição, o relato de João suplementa o dos outros e apresenta eventos de outro modo desconhecidos. Estes incluem a aparição a Maria Madalena, a Tomé e aos sete discípulos na Galiléia, terminando com o diálogo de Jesus com Pedro.

2. *Eventos omitidos.* Um dos problemas do quarto Evangelho é a grande quantia de eventos importantes, mencionados nos outros evangelhos, porém ignorados em João. Entre eles as histórias da natividade, que são familiares a partir dos caps. em Mateus e Lucas, e as parábolas relatadas pelos sinóticos. Não há qualquer menção, neste Evangelho, do exorcismo de demônios, embora Jesus seja acusado três vezes de ser possuído por demônios. Neste Evangelho nenhuma atenção é dada aos publicanos, leprosos ou crianças, como é característico dos outros três. Nenhuma menção é feita à nomeação dos doze apóstolos. Não há nenhum "Sermão do Monte", tal como relatam Mateus e Lucas. A chamada dos pecadores ao arrependimento está particularmente ausente neste relato. As características apocalípticas dos sinóticos, incluindo os temas escatológicos e o aviso contra o julgamento do inferno, não são especificadas neste Evangelho. Muitas máximas e provérbios característicos de Jesus, como "vós sois o sal da



Caná da Galiléia foi o local do primeiro milagre registrado de Jesus. © *Lev*



O poço em Sicar de Samaria foi o local da entrevista de Jesus com a mulher samaritana. © *Lev*.

terra" não estão incluídos neste registro. Nenhuma menção é feita à instituição da Eucaristia, embora esteja implícita no cap. 6. João também omite a oração de Jesus no Getsêmani. Não há uma descrição do julgamento perante Caifás, embora ele seja insinuado neste relato. A ascensão de Jesus no Monte de Oliveiras é omitida, embora o tema da ascensão seja muito característico do Evangelho. O aspecto principal do problema de João é explicar os pontos nos quais este Evangelho difere tão radicalmente dos primeiros três e porquê.

D. Principais idéias. 1. *Vida.* Como observado previamente, o principal interesse de João é com a *vida* divina, a vida que está em Deus e que, sob certas condições, pode ser compartilhada pelos homens. A condição básica deste compartilhamento é crer em Jesus como o Filho de Deus. Este interesse circundante domina o Evangelho desde o primeiro versículo até o último. Ao contrário de Lucas, este autor não está preocupado em expor um relato organizado dos eventos atuais. Em vez disso, ele é muito seletivo em sua escolha dos eventos, sua escolha é ditada por um propósito didático; pois João está interessado não somente nos eventos, mas também em seu significado.

2. *Testemunho.* Uma das características mais distintas do quarto Evangelho é a ênfase sobre o testemunho. A palavra "testemunho" ocorre trinta e quatro vezes em forma de verbo e treze vezes como substantivo, um total de quarenta e sete vezes ocorrências, em comparação com dezesseis vezes em todos os outros três evangelhos. O autor classifica-se principalmente como uma testemunha (1.14,16; 19.35; 21.24; cp. 5.30-47). Seu método não é apenas o de por em ordem as evidências para convencer seus leitores, mas de fazer uma declaração pessoal daquilo que ele experimentou. O ponto é que a fé está baseada na evidência, quer de primeira mão quer de segunda, e embora a fé baseada na evidência seja boa, a fé que não é dependente de evidência sensorial é melhor (20.29).

3. *Fé.* O testemunho se destina a levar à fé, fé na reivindicação de Jesus ser o Filho de Deus e a única fonte de vida espiritual. O substantivo fé (*pistis*) não é mencionado, porém a ênfase está sobre o verbo (*pisteuein*). Crença, ou fé, não é a confiança no resultado final — como em Hebreus, nem confiança para salvação pessoal — como em Paulo, antes, porém, um compromisso com a pessoa de Jesus Cristo (6.29; cp. 10.32; 17.3). Vai além da aceitação do testemunho a respeito da validade da proposição; é uma decisão existencial entre a luz e as trevas, Deus e o mundo, a verdade e o erro. O obstáculo à fé não é a falta de evidência, mas os fatores subjetivos do orgulho, auto-estima, um desejo de honras mundanas e teimosia (5.44; 8.41; 9.22; 12.39).

4. *Glória.* Diferente da Primeira Epístola de Pedro e das cartas de Paulo, "glória" (δόξα) não é aquilo que segue a humilhação quanto ao tempo; está ligada à humilhação e a transforma. Glória é basicamente uma revelação da presença de Deus. Esta glória reside em Jesus, e seu brilho está em contraste com a do AT (1.14-18). Em vez da glória *shekinah* habitando no Templo, ela habita em Jesus que é o verdadeiro Templo (2.19). A característica marcante neste Evangelho é que a glória emerge da ignomínia da morte (11.4; 12.33; 21.19). O sofrimento, a morte, a ressurreição e a ascesão de Jesus são vistos como um só evento (7.39; 12.28-33). João estava convencido de que a glória é essencialmente semelhante àquela testemunhada por Isaías (Jo 12.41).

5. *Regeneração.* Uma metáfora que João desenvolve, com uma ênfase não encontrada nos outros evangelhos, é a do "novo nascimento". Esta corrente subjacente vem à tona em 1.12,13; 3.1-10; 8.39-45. Enquanto Paulo fala da nova vida em Cristo sob o título de justificação e empregua termos legais, João usa o conceito biológico de nascimento. Assim, a entrada na vida cristã é vista como sendo "nascido de Deus" em adição ao ser nascido de maneira natural (1.12). Na entrevista com Nicodemos Jesus declara enfaticamente que a condição para participar no reino de Deus é ser "nascido da água e do Espírito" (3.5). Aqui é feito o contraste entre a vida material e a espiritual, um tema que é característico deste Evangelho. Da mesma forma que a vida material vem de pais humanos, assim a vida espiritual vem de Deus por meio do Filho e do Espírito Santo. Esta questão da genealogia espiritual é explicada, em alguma medida, no cap. 8, onde Jesus acusa os judeus de terem como seu pai o diabo, e afirma que um verdadeiro judeu não é aquele que pode traçar sua descendência até Abraão, mas antes aquele que está na linhagem espiritual de Abraão (8.39-58). Esta linhagem pode ser identificada pela obediência à revelação divina. Neste caso, a revelação é por meio do seu Filho. A idéia não é nova, porém a maneira pela qual João a expressa é única. A genealogia do nascimento pode ser encontrada

em outro lugar no NT, em 1 Pedro 1.3,23; 2.2. O conceito tem exercido uma poderosa influência sobre a conseqüente teologia cristã.

6. *O mundo.* Este Evangelho contém fortes ênfases sobre um dualismo moral — entre a luz e as trevas, o bem e o mal, Deus e o diabo, o crente e o mundo. Este tema percorre todo o Evangelho, mas é especialmente proeminente no prólogo (1.5,10-12). Ocorre novamente num dos vv. chaves do Evangelho: "O julgamento é este: que a luz veio ao mundo, e os homens amaram mais as trevas do que a luz; porque as suas obras eram más" (3.19). Ele aparece de novo na conversa de Jesus com seus irmãos, onde a hostilidade básica entre o Redentor e o mundo é declarada: "Não pode o mundo odiar-vos, mas a mim me odeia; porque eu dou testemunho a seu respeito de que suas obras são más" (7.7). Esta hostilidade entre a luz e as trevas é novamente expressa após a cura do homem cego (9.38-41). O tema é especialmente eminente no longo discurso aos discípulos antes da prisão de Jesus. O ódio do mundo é um fato básico da vida que eles devem encarar (15.18—16.33). Na confrontação resultante, eles são assegurados da ajuda do Espírito Santo como seu Advogado (16.7-11; cp. Lc 12.12).

7. *Amor.* Embora o tema do amor seja proeminente em todos os escritos cristãos, é especialmente evidente nos escritos de João. A relação de Deus com o mundo hostil é basicamente de amor (Jo 3.16). Também, a qualidade que distingue os discípulos de Jesus de todos os outros é o amor (13.34,35). O ápice da oração intercessora de Jesus é o pedido pelo amor que une o Pai, o Filho e os crentes (17.26). No diálogo de Jesus com Pedro, a qualidade elogiada no relacionamento é o amor (21.15-19). Este tema é enfatizado ainda mais no volume que acompanha o Evangelho, a Primeira Epístola de João.

8. *Verdade.* O apelo deste Evangelho ao mundo dominado pela cultura grega talvez se reflita na ênfase sobre a verdade. A revelação de Deus eqüivale à verdade. O prólogo indica que enquanto a lei foi mediada por Moisés, Jesus Cristo mediou uma bênção dupla — o benefício hebraico da graça e o benefício grego da verdade. Tanto a bênção espiritual hebraica quanto a helenista convergem em Jesus, o Filho de Deus. Mais tarde, Jesus assegura a seus discípulos que a obediência à sua palavra lhes garantiria a verdade que liberta (Jo 8.31,32). Jesus é a personificação da verdade (14.6). A verdade é projetada para dentro do mundo cético e perplexo representado pela pergunta não respondida de Pilatos, "O que é verdade?" (18.38). O próprio mundo está dividido entre aqueles que são da verdade e aqueles que estão no pecado e no erro (18.37). Finalmente, o próprio Evangelho reivindica ser a expressão da verdade. O registro escrito é aquele que está conforme os fatos: esta é a afirmação solene que fecha o volume (21.24).

Estas são algumas das principais idéias que formam a estrutura deste Evangelho. João não se contenta apenas em registrar os eventos históricos; ele é seletivo nos eventos que escolhe para ilustrar alguns destes temas. Os temas são como os de grandes sinfonias, muitos deles introduzidos no prólogo, ou no prelúdio, e continuados por toda a estrutura, um chegando a proeminência agora, e um outro depois. O pensamento de João é freqüentemente descrito como cíclico. É algo parecido com uma escadaria circular ou espiral, na qual um tema aparece e então recua, para reaparecer mais tarde num nível mais alto. João não trata de um tópico num único lugar e depois parte para um outro, mas os mantém em suspensão por meio de sua narrativa. O autor, por exemplo, toma cuidado em apontar os obstáculos à fé, tal como uma atitude de apreciação imprópria pela estima do próximo (5.44), ou o medo de pressão da comunidade para conformar-se, e.g., a que inibiu os pais do homem que nasceu cego (9.22).

III. Características Distintas

A. Dados peculiares a João. O relacionamento entre João e os outros evangelhos é observado não somente naquilo que João omite, mas também naquilo que João inclui e os outros omitem. O prólogo não é encontrado em nenhum outro lugar nas Escrituras, e a contribuição característica é o uso do termo *logos* por João e sua aplicação a Cristo. A grande afirmação é que a palavra eterna tornou-se carne no tempo. Este é modo pelo qual João se refere a encarnação, que é paralela a descrição da *kenosis* de Paulo (Fl 2.5-11). Somente João menciona a chamada dos discípulos de João Batista no Vale do Jordão, especificamente Pedro, André, Felipe, Natanael e, presumivelmente, o próprio autor. Os relatos sinóticos colocam o alistamento formal desses homens no círculo apostólico nas praias do Mar da Galiléia. Para harmonizar os dois relatos é necessário admitir que o último foi a confirmação de um conhecimento anterior relatado por João. Também

peculiar a João é a referência a Jesus como o Cordeiro de Deus, dos lábios de João Batista (1.29,36). A ênfase sobre o Filho do homem neste contexto é também bastante distinta, incluindo a alusão a escada de Jacó (1.51).

Somente João registra o episódio em Caná, cuja importância é que ele fortaleceu a fé dos discípulos na suficiência de seu mestre (2.11). A importante entrevista com Nicodemos, que é uma expressão do coração do Evangelho, é registrada apenas por João, juntamente com a alusão à serpente no deserto (3.14). A imagem de João Batista como amigo do noivo (Cristo) não é encontrada em nenhum outro lugar no NT (3.29), apesar de que em Efésios e em Apocalipse Cristo ser mencionado como o esposo da igreja (Ef 5.25; Ap 21.2). A entrevista com a mulher em Samaria é a ocasião da introdução de Jesus como o doador da água da vida, um tema que reaparece na declaração de Jesus na Festa dos Tabernáculos (Jo 7.37).

Em adição à cura do homem no tanque de Betesda somente João registra o diálogo entre Jesus e seus críticos sobre a questão da fé e dos testemunhos (5.32-47). Aqui, como em outros lugares no Evangelho, o autor enfatiza o relacionamento íntimo entre Jesus Cristo e Deus, o Pai. O problema é expressar o relacionamento mais íntimo concebível e ainda manter uma distinção. Ele é resumido na declaração, "Eu e o Pai somos um" (10.30). O discurso sobre o pão de vida, após alimentar a multidão, é encontrado apenas em João (cap. 6). Isto é o mais perto que João chega de um ensino concernente a Eucarista. A referida visita a Jerusalém em João (7—9) não tem paralelo nos relatos sinóticos. Esta visita foi caracterizada por um diálogo amargo entre Jesus e seus amigos que registra um grau crescente de ceticismo (7.5). O povo especula a respeito da identidade de Jesus. A crescente convicção, por parte da população, de que ele é o que alega ser, é equiparado a um grau de hostilidade que contrasta com a alegação de que ele é o Messias esperado. Este conflito é dramaticamente retratado após a cura do homem cego no Tanque de Siloé. O leitor é habilitado a ver os problemas revelados. É feito o uso eficaz do contraste quando o autor delineia as reações do próprio homem, de sua família, dos fariseus e de Jesus.

João é o único evangelista que emprega a analogia do aprisco e do pastor, embora a "ovelha perdida" seja encontrada em outro lugar (Lc 15.3-7). O conceito de pastor era familiar aos usuários do AT (Sl 23; 80; Ez 34). Ele provou ser o quadro favorito da igreja de seu Senhor e Salvador (1Pe 2.25; 5.1-5). Os milagres, ou sinais, que João seleciona para tratamento especial incluem a festa de casamento em Caná, o filho do homem nobre, o coxo em Betesda, o homem cego no Tanque de Siloé, o andar sobre o mar (cap. 6), e o sinal culminante, que traz Lázaro de volta à vida.

A ressurreição de Lázaro é apresentada como um evento histórico, porém o relato deixa os leitores perguntando porquê não foi mencionado nos outros evangelhos. Embora os evangelhos sinóticos observem a purificação do Templo como a causa imediata dos passos para matar Jesus, no relato de João é a ressurreição de Lázaro que suscita os eventos (12.10,11). Somente João registra a interpretação expressa por Caifás a respeito da necessidade de matar Jesus (11.49-51). Somente João registra a entrevista de Jesus com os gregos e o tema resultante da vida que vem da morte, após a analogia do semear a semente e da colheita resultante (12.20-26). Somente João relata a lavagem dos pés dos discípulos e a lição do serviço humilde que ela ensina (13.1-20).

Especialmente apreciado pelos leitores do Evangelho são os caps. 14—17, que refletem a conversa íntima entre Jesus e os ansiosos discípulos. O papel do *Parácleto* — Consolador, Conselheiro ou Advogado — não é encontrado em nenhum outro lugar nas Escrituras, a não ser na Primeira Epístola de João (1Jo 2.1). O Espírito Santo é comparado ao Advogado e ao Espírito da Verdade (Jo 14.16,17; 15.26). Um paralelo interessante ao Espírito da Verdade é visto na literatura de Qumrã, onde o espírito da verdade está em contraste com o espírito do erro e das trevas (1QS iii, 13 — iv, 26). Isto é levado ao auge pela oração intercessora do Senhor, que somente João registra.

Ao todo, João relata quatorze diálogos que são caracterizados por: (1) uma indagação dos ouvintes, (2) a resposta do Mestre de forma enigmática, (3) a má compreensão da sua resposta e (4) o esclarecimento de Jesus sobre a questão. A conversa com Nicodemos ilustra bem esta seqüência. Nicodemos pergunta, "Como pode um homem nascer sendo velho?" Jesus responde, "O que é nascido de carne é carne..." A resposta foi " Como pode suceder isto?" Então Jesus explica mais... (Jo 3.1-15).

Neste Evangelho Natanael e Tomé recebem atenção especial. É dada proeminência à relação do discípulo amado com Pedro, com o discípulo amado em pelo menos três ocasiões sendo o primeiro a perceber o significado espiritual do que estava sendo dito e visto, e depois compartilhando com Pedro (13.24-26; 2.8; 21.7).

Somente João registra a consignação da mãe de Jesus ao discípulo amado e o aparecimento de sangue do lado de Jesus (19.25-27,34-37).

No relato de João sobre o sepultamento e a ressurreição, Maria Madalena recebe proeminência especial, como também Nicodemos. Nicodemos é mencionado três vezes em João e em nenhum outro lugar no NT. Ele aparece primeiro como um investigador, depois como um defensor no Sinedrio da justiça e de Jesus e, finalmente, como um dos últimos a colocá-lo no túmulo (33.1; 7.50,19.39).

Isto indica que o quarto Evangelho apresenta um relato independente do dos outros três. Embora alguns estudiosos observem isto como um protesto ou uma correção aos outros três, a maioria concorda que ele se destina a suplementar em vez de alterar o registro dos outros evangelhos. Lucas e João parecem ter mais em comum, mas ambos mostram independência na apresentação. Todos os quatro evangelistas se basearam numa tradição oral comum.

B. Comparação com os sinóticos e Atos. O quarto Evangelho destina-se ao mundo em geral, para convencer o não comprometido (20.31). Os outros evangelhos são escritos com um propósito um tanto diferente. Lucas, por exemplo, escreve a crentes para confirmar sua fé (Lc 1.1-4). É sugerido que Mateus tinha em mente a nação judaica, por causa da sua ênfase no cumprimento da profecia. É sugerido que Marcos estava interessado principalmente no mundo romano, por isso sua ênfase sobre a ação em vez de sobre a discussão.

O elemento escatológico não é enfatizado em João. Nos sinóticos, João Batista profetiza um julgamento vindouro com o Messias servindo como juiz, juntando o trigo e queimando o joio. Falta este motivo escatológico no quarto Evangelho. Nos sinóticos, muitas das parábolas tratam do julgamento final, como a parábola do joio e do trigo e do peixe; João não tem nada comparável. O aviso sobre o fogo do inferno, onde o bicho não morre e o fogo não se apaga, marcante nos sinóticos, está completamente ausente em João. Os sinóticos, especialmente Lucas, têm parábolas que enfatizam o arrependimento (Lc 15) e a boa vontade de Deus de aceitar o pecador, enquanto que no Evangelho de João a ênfase é colocada sobre os obstáculos que o pecador encontra em sua busca pela fé salvadora. Neste Evangelho, portanto, a ênfase está na evidência, o testemunho da evidência, a fé e os obstáculos a ela. A demonologia, tão proeminente nos sinóticos, não tem paralelo em João, embora três vezes Jesus seja acusado de ser possuído pelos demônios (Jo 7.20; 8.48; 10.20; cp. Mc 3.21).

Os outros evangelhos enfatizam que o Espírito Santo virá para a defesa dos discípulos quando eles forem perseguidos por causa da sua fé (Mt 10.20). A mesma função é mencionada no quarto Evangelho, onde o Espírito Santo é o Paráclето, ou o Advogado, que defenderá os discípulos perseguidos (Jo 15.18—16.15). A mesma idéia é comum a todos os quatro evangelhos, a saber, que o Espírito servirá ao crente como advogado de defesa. Problemas formidáveis se apresentam quando da tentativa de correlacionar intimamente o quarto Evangelho e Atos com referência ao Espírito Santo. Em João 7.37 é dito que o Espírito não será dado até após a glorificação de Jesus. Após sua ressurreição e antes da sua ascensão Jesus soprou sobre seus discípulos e eles receberam o Espírito Santo (20.22). A maioria dos estudiosos conservadores interpreta esta inspiração do Espírito pelo Senhor como profética do derramamento mais completo do Espírito Santo no Pentecostes. De acordo com E. F. Scott, C. H. Dodd e outros, contudo, a ênfase neste Evangelho não é sobre a dádiva do Espírito no Pentecostes, nem no segundo advento físico do Senhor, mas antes sobre o Espírito cumprindo as numerosas predições sobre a volta de Jesus, como demonstrado em João 20. Isso dificilmente parece válido, visto que Jesus ainda estava com eles quando ocorreu a inspiração. Não parece haver, portanto, contradição essencial entre a doutrina do Espírito em João e a em Lucas-Atos. Existe, no entanto, uma diferença de ênfase. Em João, o ministério do Espírito é revelar a Cristo, iluminar, ensinar, consolar, enquanto que em Atos a função do Espírito é mais ativista e dinâmica. Em Atos é o Espírito que inspira as testemunhas e os impele para o mundo como um todo; o Espírito concede o dom de línguas e outros carismas, e até transporta uma pessoa fisicamente, como no caso de Filipe (At 8.39). Em João, porém, a função principal do Espírito é prover orientação "a toda a verdade" (Jo 16.13). Em Atos é capacitar, e nos escritos de Paulo é purificar (Gl 5.15s.; cp. At 15. 9). Como E. F. Scott observou, a doutrina do Espírito em João é uma das contribuições mais distintas e importantes que este Evangelho proporciona à teologia do NT.

Em João não há nenhuma menção especifica sobre a ascensão ao céu, como é verdade nos sinóticos e em Atos. A abordagem mais próxima disto é a declaração de Jesus a Maria de que ele ainda não havia acendido a seu Pai (Jo 20.17). O tema da ascensão, porém, aparece no evangelho

(caps. 3, 8, e 20). Isto levou alguns estudiosos, como C. H. Dodd, a enxergar em João uma "escatologia realizada". Em resumo, esta é a crença de que quando o Evangelho foi escrito, a igreja havia abandonado a expectativa da volta corporal prematura do Senhor e, em vez disso, a substituiu por uma ênfase renovada sobre o ministério do Espírito Santo, em quem Jesus de fato retornou. Assim, de acordo com este ponto de vista, João desmitificou" a escatologia apocalíptica judaica. O relacionamento entre Jesus e o Espírito é o mais íntimo, com o Espírito estando subordinado ao Filho (16.7).

C. Comparação com as epístolas. 1. *Paulinas.* A preocupação de Paulo é com os pecados da carne e com os pecados do espírito, pecados que caracterizavam especialmente os gentios (Rm 1.18-32; 3.1-20). Estes incluem os vários desejos da natureza carnal ou animal (Gl 5.15). Quando Paulo fala do pecado dos judeus, é na área da incredulidade (Rm 10) ou da hipocrisia (Rm 2) e do legalismo. João se preocupa menos com o catálogo dos vários tipos de pecados que caracterizavam os pagãos do período em que vieram os convertidos de Paulo. Antes, João está preocupado com a preferência crônica dos homens mais pelas trevas do que pela luz (Jo 3.19). Ele se preocupa principalmente com o problema da incredulidade e com as coisas que impedem a vinda do homem à fé, conseqüentemente, à vida (5.44). Ele não lista os vícios dos inimigos de Jesus, como é visto em Mateus (23.2-39), mas antes trata com o princípio básico que leva à rejeição da luz e do portador desta luz (3.19).

O conceito de *justiça* é menos proeminente em João do que em Paulo. Enquanto Paulo fala da justiça de Deus como o fator dominante com qual o homem deve contar, João enfatiza os atributos de Deus, como o amor e a luz. Ambos enfatizam o amor de Deus pelo homem (Jo 3.16; cp. Rm 5.6-11). Paulo está mais preocupado com o Monte Sinai e sua aplicação ao Evangelho cristão (Gl 4); João dá mais ênfase ao deserto com seu simbolismo do maná, do fogo e da água (Jo 3.7). Enquanto Paulo enfatiza a morte e a ressurreição de Jesus, João enfatiza a encarnação e a ascensão de Jesus. Na ascensão João inclui sua morte na cruz, que em si mesmo é uma ascensão (3.14; 8.37; 12.25).

Porque Paulo pensa em termos de lei, sua nomenclatura é a de um tribunal de justiça; conseqüentemente seus termos são adoção, justificação, propiação e reconciliação. João prefere a analogia biológica do nascimento (1.12; 3.6; cp. 8.41,44).

Ambos concordam com relação aos princípios básicos da fé cristã: sobre a natureza substitutiva da morte de Cristo, sua expiação vicária, ressurreição corporal, aparições e ascensão.

Quanto a escatologia, Paulo dámuito maior proeminência ao retorno de Cristo, o julgamento final e a restauração de todas as coisas à jurisdição de Cristo. João parece menos influenciado pelos apocalipses judaicos.

2. *Petrinas.* Tanto o Evangelho de João quanto a Primeira Epístola de Pedro enfatizam o conceito de perseguição e sofrimento por causa do Evangelho. De acordo com 1 Pedro o sofrimento é causado pela pressão externa, refletindo um período de perseguição, provavelmente pelos lideres do mundo romano. No quarto Evangelho, porém, a perseguição é antecipação do futuro e é apontada sua semelhança com a perseguição de Jesus pelos judeus. Em João os principais antagonistas da luz do Evangelho são os lideres judeus, enquanto que em Pedro, a oposição não é identificada com precisão, mas provavelmente seja o mundo pagão. Em João, a hostilidade é descrita mais em termos de princípios gerais, como o conflito entre a luz e as trevas, as duas sendo mutuamente antagônicas. Isto é especialmente proeminente no cap. 8, embora seja antecipada no prólogo.

Comum à Primeira Epístola de Pedro e ao quarto Evangelho é o conceito do novo nascimento. Em João, o nascimento é pela água e pelo Espírito (Jo 3.5); em 1 Pedro, "pois fostes regenerados não de semente corruptível, mas de incorruptível, mediante a palavra de Deus, a qual vive e é permanente" (1Pe 1.23). Em ambos o contraste entre o recém nascido e o nascido espiritualmente é notável. Em João, as duas genealogias, ou árvores genealógicas, são evidentes, especialmente no cap. 8, onde os filhos do diabo estão em contraste com os da luz. O mesmo paralelo é observado nos escritos de Qumrã, especialmente no *Manual de Disciplina* e no *Livro das Guerras*. Em Pedro, o nascimento é por meio da Palavra de Deus. É a Palavra que faz nascer; é a Palavra que alimenta o recém nascido (1Pe 1.3,23; 2.2).

Um outro conceito comum a ambos, João e Pedro, é o do pastor. Em João, o bom pastor dá sua vida pelas ovelhas; semelhantemente em Pedro, "o Pastor e Bispo da vossa alma" é aquele que "carrega ele mesmo em seu corpo, sobre o madeiro, os nossos pecados" (1Pe 2.24,25). O conceito de alimentar as ovelhas é encontrado somente no quarto Evangelho e em 1 Pedro. Como Pedro foi estimulado a alimentar as ovelhas, assim os

leitores de Pedro são estimulados a "pastorear o rebanho de Deus que há entre vós" de modo que possam prestar boas contas ao "Supremo Pastor" que entregará "a imarcescível coroa da glória" (Jo 21.17; 1Pe 5.2-4).

Em João, a principal virtude é o discernimento espiritual que leva à fé e, conseqüentemente, à vida e ao testemunho. Em Pedro, as virtudes mais urgentemente necessárias são as da constância, da paciência sob prova, da submissão à autoridade e do testemunho contínuo e silencioso num mundo hostil (Jo 3.16-19; cp. 1Pe 4.1-19).

A ênfase escatológica em 2 Pedro não tem paralelo no quarto Evangelho, nem o Evangelho dá muita atenção ao assunto do crescimento do crente na graça, do modo como 2 Pedro (1.3-11). Segunda de Pedro é uma excitante chamada à vida santa tendo em vista o retorno iminente do Senhor. Em João, a ênfase está mais em abraçar a Cristo como Senhor e Salvador, e andar daí em diante no seu caminho de amor.

3. *Joaninas.* Embora C. H. Dodd e outros duvidem que a mesma pessoa tenha escrito tanto o Evangelho quanto as Epístolas, a preponderância das evidências favorece uma autoria comum de ambos. Até mesmo uma investigação superficial indica a proeminência tanto no Evangelho quanto na Primeira Epístola de conceitos elementares como *testemunho*, *luz*, *amor*, *verdade*. Comum a ambos é a simplicidade de expressão unida à profundidade de pensamento. Também comum a ambos é o conceito da relação do crente com Deus em termos biológicos. Assim, na Epístola, os filhos do diabo e os filhos de Deus estão em marcante contraste, não apenas com referência a sua fonte de vida, mas sua relação com o pecado (Jo 8.44; 1Jo 3.8-10). Aquele que é nascido de Deus não comete pecado, enquanto que aquele que comete pecado é do diabo (1Jo 3.8-10). Em ambos a hostilidade do mundo é enfatizada.

O tema central de ambos é a vida espiritual: ela não é meramente algo temporal, ou uma continuação da vida presente; antes é uma vida que é diferente em natureza. Por ser essencialmente espiritual, em vez de ser mental ou física, a vida eterna começa no crente quando ele recebe a Cristo (Jo 1.12). É um tipo de vida qualitativamente superior que começa com a fé e prossegue até a eternidade.

O amor fraternal é enfatizado em ambos, especialmente em João 13, e é encontrado por toda a Primeira Epístola. O amor é igualado a Deus, e os "filhos de Deus" possuem este amor como uma dádiva gratuita, não algo herdado. A Epístola está mais preocupada do que o Evangelho em expressar o amor em ações, e assim a Epístola é a mais pratica dos dois (1Jo 3.14-18).

Entre as diferenças está o fato de que na Epístola não há preocupação expressa pela apostasia da nação de Israel. A cristologia também é diferente. No Evangelho, a ênfase está em Jesus como o Filho de Deus; na Epístola, a ênfase está em ele ser o Filho do homem — para refutar a heresia do docetismo, a doutrina de que a humanidade de Jesus não era real.

Ambos os escritos contém o termo *paraclete* (consolador), um termo não encontrado em nenhum outro lugar no NT (Jo 14—16; 1Jo 2.1).

4. *Outras epístolas.* a. *Hebreus.* Apesar da forma e da nomenclatura serem surpreendentemente diferentes, a teologia básica tanto da Epístola aos Hebreus quanto do quarto Evangelho é a mesma. Em ambos há uma ênfase sobre Jesus como Filho de Deus; em ambos há uma ênfase sobre sua condescendência em assumir a natureza humana. A encarnação é explicada mais detalhadamente em Hebreus, indicando que a encarnação envolve compartilhar a morte com o resto da humanidade (Hb 2.5-18).

Tanto João quanto Hebreus enfatizam a experiência dos israelitas no deserto. Esta aparece em Hebreus (caps. 3 e 4) onde os leitores são estimulados a seguir seu Josué para a Terra Prometida para não encontrarem a tragédia resultante da incredulidade, como fizeram seus ancestrais no Sinai. No tratamento de João, o livro de Êxodo aparece no pano de fundo dos caps. 3 e 6, especialmente como a oferta de um precedente para a fé.

No entanto, enquanto João enfatiza a fé como sendo aquilo que leva à vida — a fé centralizada em Jesus como o Filho de Deus; em Hebreus, a fé é de natureza paradoxal, sendo uma convicção de realidades visíveis apenas aos olhos espirituais. É isto que possibilitou os heróis e heroínas do passado a sobreviverem aos obstáculos e herdar a vida. Conseqüentemente os leitores desta Epístola são ensinados que a fé envolve confiança na eficácia de Deus e em sua capacidade de ver as coisas por meio de uma dedução bem sucedida.

A humanidade de Jesus é enfatizada talvez mais em Hebreus do que em João. Em Hebreus, a ênfase está sobre sua obra como mediador, enfatizando assim a encarnação e a experiência de Jesus como uma pessoa real, "aprendeu a obediência pelas coisas que sofreu" (Hb 2; 5.1-8). Em Hebreus, o sacerdócio do AT é tido como a provisão de Deus para o pecado, o qual tinha eficácia temporária. Em

João, há pouco interesse pelo sacerdócio como tal, tanto passado como presente. O propósito dos dois está em contraste, como é facilmente visto, João foi escrito principalmente para obter a adesão das massas a Jesus como Salvador e Senhor, enquanto que em Hebreus o problema é ajudar os crentes a se firmarem e não abandonarem sua fé em Jesus como seu Senhor. O perigo que os leitores de Hebreus enfrentavam era de uma recaída no Judaísmo ou na indiferença à reivindicação do Evangelho. O perigo em João era a conformidade ao espírito da época que tinha uma hostilidade básica para com a revelação divina porque apreciava seus próprios caminhos, seu orgulho e seus preconceitos, e não desejava ser perturbado. O pensamento dos escritores é bem distinto. Em João, várias idéias são mantidas em suspensão e esperam para solicitar a atenção dos leitores; na Epístola aos Hebreus, porém, o autor tem seu argumento bem organizado e vai de um pensamento para o outro numa seqüência firme, em vez de numa forma espiral ou cíclica. Em Hebreus, há maior preocupação com os efeitos subjetivos da expiação em purificar a consciência de obras mortas para servir o Deus vivo e verdadeiro. Em João, relativamente menos preocupação é colocada sobre a santidade pessoal do crente, e mais sobre chamar a sua atenção para Cristo. Na Epístola, Jesus é o líder, o autor, o consumador da fé; no Evangelho, ele é o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo e aquele que é digno de ser rei, mas que deliberadamente rejeita este papel.

b. *Tiago e Judas*. Paralelos entre o quarto Evangelho e a Epístola de Tiago são raros. Enquanto que João fala em ser nascido do Espírito, Tiago fala em ser gerado pela palavra da verdade — uma metáfora diferente, mas com a mesma idéia (Tg 1.18). Em Tiago, relativamente pouca atenção é dada à pessoa e ensino de Cristo e muito sobre a conduta e atitude dos crentes. Para João, a questão crucial é entrar pela fé na comunhão cristã, enquanto que em Tiago há uma tentativa de conseguir com que os cristãos sejam mais do que adeptos nominais, se tornem exemplos sinceros da fé pura e da sabedoria que vem de cima (Tg 3.13-18).

Judas, como 2 Pedro, está preocupado com a heresia e a segunda vinda. A necessidade de doutrina sadia é enfatizada mais proeminentemente nele do que no Evangelho de João.

IV. Pano de Fundo

O quarto Evangelho contém frases e idéias que tornam um entendimento de seu pano de fundo mais importante e indispensável para a compreensão adequada de sua mensagem.



Um conceito comum tanto a João quanto a Pedro é o do pastor e o aprisco. © *M.P.S.*

A. AT. Durante várias décadas debates a respeito das influências externas predominantes neste Evangelho têm sido freqüentes. Uma geração atrás a opinião prevalecente entre os estudiosos críticos era de que a influência grega era dominante neste Evangelho. Recentemente há um crescente reconhecimento de que a influência predominante é hebraica. Esta posição foi grandemente fortalecida pela descoberta da literatura da área de Qumrã, a qual tem muitas palavras e idéias que são paralelas as de João, e isso provê a evidência de que muitas das frases e idéias helenistas adotadas já estavam na Palestina durante o 1º séc.

A influência do AT é muito marcante nas palavras de abertura deste evangelho. O prólogo é evocativo do relato da criação de Gênesis, com seu relato sobre a origem da luz e da vida. Tanto Gênesis quanto este evangelho falam de todas as coisas se originando com Deus por meio da sua palavra. O elo entre Gênesis e João é, sem dúvida, o Salmo 33, onde é declarado: "Os céus por sua palavra se fizeram, e, pelo sopro de sua boca o exército deles" (Sl 33.6). O salmista continua: "Pois ele falou, e tudo se fez; ele ordenou, e tudo passou a existir" (Sl 33.9). No prólogo de João, semelhantemente, a palavra (*logos*) é o agente da criação. Também é incluído no primeiro capítulo deste Evangelho o contraste entre a lei e a graça, Moisés e Cristo (Jo 1.17,18).

São feitas referências a Elias e a Isaías na conversa de João Batista com os sacerdotes e levitas (1.19-23). O Cordeiro (ἀμνός) de Deus, ao qual Jesus é comparado por João Batista (1.29), provavelmente refere-se ao cordeiro sacrificial da Páscoa, embora C. H. Dodd pense que tenha maior afinidade ao cordeiro guerreiro (ἀρνίον) de Apocalipse. A chave para a resposta é o fato de que o cordeiro é aquele que tira os pecados do mundo. Sem dúvida, é uma alusão ao servo sofredor de Isaías (Is 53.7-12; cp. 1Pe 2.21-25). A influência da visão de Jacó da escada alcançando os céus é refletida na predição de Jesus de que seus seguidores terão a mesma visão (Gn 28.12; cp. Jo 1.51). Neste primeiro capítulo Jesus é tido como maior do que Moisés, maior do que Elias, maior do que o patriarca Jacó, e crido por Natanael como o Filho de Deus e rei de Israel (Jo 1.49). Ele também é crido ser maior do que o Templo. A mesma idéia é encontrada nos sinóticos, mas num contexto completamente diferente (Mt 12.6; cp. Jo 2.19).

Lembranças da Páscoa ocorrem freqüentemente em João, onde é declarado que ele foi à Páscoa três vezes durante seu ministério público. O discurso no cap. 6, com sua insistência em que os crentes devem comer a carne do Filho de Deus para ter vida, é baseado no comer o cordeiro pascal nesta ocasião. O pano de fundo de Gênesis e Êxodo é especialmente evidente (caps. 3,4,5,6). Nicodemos é lembrado da serpente no deserto (Jo 3.14). O episódio na fonte próxima a Sicar evoca memórias do patriarca Jacó e sua compra da terra próxima a Siquém. A referência à água viva é um lembrete pungente da necessidade desesperada de água de seus ancestrais durante a permanência no Sinai, quando a água às vezes foi miraculosamente providenciada, sustentando assim a vida. O capítulo 5 introduz a controvérsia sobre o sábado e seu pano de fundo sobre a instituição do sábado no Pentateuco. Maior ênfase ainda é colocada no maná da peregrinação pelo deserto e seu complemento amplamente superior em Jesus Cristo. Conseqüentemente Jesus fala a seus ouvintes que eles são testemunhas de um milagre ainda maior do que foram seus pais, que comeram o maná. A água da rocha é novamente recapitulada (cap 7) por ocasião da Festa dos Tabernáculos (Lv 21.34-36; Nm 20.10-13; cp. Jo 7.2,38). A referência ao Espírito aqui e em João 3.8 tem uma afinidade admirável com Ezequiel 36.25-27, onde o derramamento do Espírito e a concesão de um "novo coração" são preditos. A impressionante analogia de Jesus como o Bom Pastor recorda várias passagens do AT (Sl 23; Is 40.11; Jr 23.1-4 e Ez 34). A analogia da videira e dos ramos, descritiva da relação entre Jesus e seus seguidores, é significativa por causa do amplo uso desta analogia no AT (Sl 80.8-13; Is 5.1-7; Ez 15). A influência de Isaías talvez seja levemente menor neste Evangelho em comparação com os sinóticos, especialmente Marcos, embora João não faça referência à visão de Isaías ao resumir a resposta da nação à Jesus (Jo 12.38-41). Omite-se, porém, a relação entre o papel do Messias de Isaías e seu cumprimento no ministério de Jesus (cp. Is 61.1-6; Lc 4.18-20). Existe menos atenção manifesta à profecia e seu cumprimento neste Evangelho em comparação com Mateus. Este autor não está tão preocupado com citações diretas quanto com alusões. A influência do AT é mais implícita do que explícita, mas sua influência é profunda e persuasiva. É notável, porém, que este autor enfatize a carreira de Jesus, não tanto como um cumprimento explícito de algumas profecias do AT, mas como um evento no qual o AT é obscurecido pela glória encarnada em Jesus, por meio de quem veio a graça e a verdade, a luz e a vida. Em Jesus, a glória de Deus é vista em forma humana de uma maneira que transforma toda a vida que lhe responde.

Na Epístola aos Hebreus, o "evento Cristo" excede o AT pela sua maior amplitude e eficácia. Em Paulo, o Evangelho substitui a Torá tanto no tempo quanto no esplendor. Em João, os temas da glória, da luz, da água e do maná do AT simplesmente são obscurecidos pelo esplendor do Filho encarnado. Enquanto Mateus vai do AT para seu cumprimento em Cristo, João vai da encarnação de volta a seus antecedentes na antiga aliança.

B. Literatura judaica. 1. *Influência rabínica.* A dificuldade em se determinar a extensão da influência rabínica no quarto Evangelho surge do fato de que as doutrinas dos rabinos não foram colocadas em forma escrita até a codificação da Mishnah por volta de 200 d.C. Há motivo para se crer, porém, que a tradição oral por trás deste documento remonta, essencialmente em sua forma sobrevivente, até a época de Jesus. As evidências que indicam um conhecimento da exegese judaica por parte do autor deste Evangelho são muito impressionantes. A estrutura das frases deste Evangelho é notavelmente semelhante a dos rabinos. Isto pode ser explicado como devido a influência da língua aramaica ou a influência do AT. Mas, seja como for, a influência semita pode ser claramente vista na sintaxe deste Evangelho. Neste aspecto o evangelista fica mais perto do uso rabínico do que de Paulo ou de Tiago. Por exemplo, no uso do termo "lei" (Heb. *Torah*), João trata o termo quase da mesma forma como é tratado nos escritos dos rabinos — "o Verbo se fez carne e habitou entre nos... a lei foi dada por intermédio de Moisés; a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo" (Jo 1.14,17). O evangelista declara que o Logos encarnado cumpre as funções da Torá, mas faz isso mais eficazmente. Também, enquanto os rabinos comparam a Torá a água, ao vinho, ao pão e a luz, o evangelista liga estes conceitos a Jesus.

A familiaridade do autor com a exegese rabínica é também refletida, por exemplo, quando Jesus foi criticado por curar no sábado (Jo 5.16). Uma defesa similar sobre circuncidar uma criança no sábado foi defendida pelo Rabino Eliezer ben Azariah. Os rabinos afirmavam que se um dos 248 membros do corpo era curado no sábado seguinte a circuncisão, quanto mais é recomendável a cura do corpo inteiro. À luz disso, Jesus se admirou em saber porque eles estavam indignados com ele, ao oferecer ajuda no sábado ao homem inteiro (Jo 7.23).

De uma maneira semelhante, os rabinos concordavam que em sua capacidade como juiz, Deus não descansa no dia de sábado; Deus mantém sua atividade judicial continuamente. De uma forma semelhante, Jesus disse, "Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também", indicando que era em seu papel como juiz que ele trabalhava no sábado (Jo 5.17,30).

Os rabinos ensinavam que quando o Messias viesse, ele ficaria escondido durante sua infância e, de repente, apareceria com um homem maduro pronto para assumir o poder. Alguns achavam que ele estava escondido em Roma, outros, no norte, ou no Paraíso, ou no mar. A familiaridade com esta doutrina é refletida na declaração rabínica, "quando, porém, vier o Cristo, ninguém saberá donde ele é" (Jo 7.27). A necessidade de dois testemunhos e o direito do acusado de ser ouvido em sua própria defesa também reflete o conhecimento da lei judaica (Jo 7.51; 8.17). O autor desse Evangelho deve ter ouvido esses temas sendo discutidos nas sinagogas.

2. *Filo.* Os estudiosos estão particularmente intrigados com os diversos pensamentos e palavras paralelas entre Filo e o quarto Evangelho, especialmente o uso do termo *logos* (verbo). Filo de Alexandria, que viveu durante a época de Paulo, reflete um conhecimento íntimo de literatura helenista e também do AT. Seu interesse era combinar os dois por meio da alegorização do AT. Os fatores que têm levado muitos a concluir que o quarto Evangelho derivou muitas de suas idéias de Filo incluem as seguintes considerações. Tanto Filo quanto o evangelista enfatizam a luz como símbolo de Deus. Em Filo, a luz de Deus é tida como o arquétipo de todas as outras luzes (*De Somn.* 1, 75) recordativo do *logos* com a verdadeira luz (Jo 1.9).

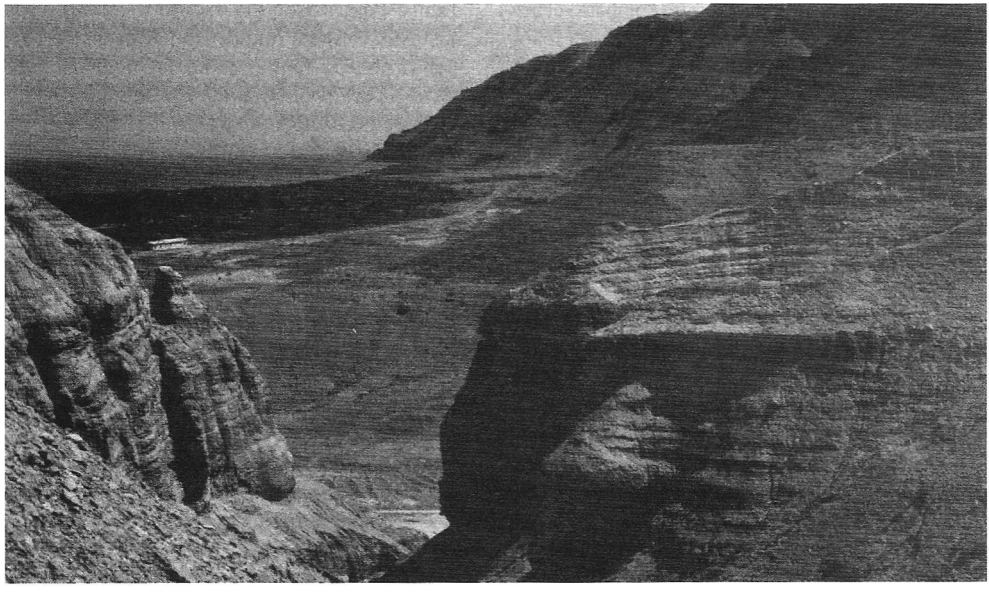
O conflito entre a luz e as trevas é também comum a ambos. Filo observa que o Criador estava ciente do conflito essencial entre a luz e as trevas e as separou uma da outra com um muro de separação, o anoitecer e o amanhecer são a fronteira (Filo, *On the Creation* IX, 33, 34). Embora os dois possam ter recebido a ênfase sobre a luz do AT, o conflito entre a luz e as trevas é menos proeminente no AT do que é em João ou em Filo. Tanto João quanto Filo falaram da água como símbolo da vida. Ambos enfatizaram o papel de Deus como Pastor e Rei, talvez porque ambos foram influênciados pelo AT. Muitos dos paralelos podem ser melhor explicados como uma derivação de uma fonte comum da parte de ambos os autores, em vez do evangelista tomar emprestado de Filo.

As diferenças são muito mais amplas do que as similaridades. O *logos* em Filo é impessoal; em

João, pessoal. Não há nada em Filo comparável ao conceito do *logos* se tornando carne. Embora João esteja interessado no simbolismo, ele não alegoriza como fez o filósofo de Alexandria. Após pesar a evidência, parece claro que a importância de Filo não é a de uma fonte para o pensamento do quarto Evangelho, mas antes como uma evidência de uma audiência para o quarto Evangelho procurava apelar. João, portanto, é uma testemunha não *das* idéias gregas mas *para* as idéias gregas.

3. *Literatura de Qumrã.* A descoberta dos Rolos do Mar Morto dá particular testemunho sobre o pano de fundo do quarto Evangelho, eles são contemporâneos. Particularmente relevante é o fato de que toda a literatura de Qumrã foi escrita antes de 70 d.C., quando a comunidade foi destruída, presumivelmente pelos romanos. As diversas similaridades entre este povo e sua literatura com a dos essênios, descrita por Josefo e outros, têm levado a maioria a concluir que os produtores dos rolos eram, na realidade, essênios, a terceira das três seitas mencionadas por Josefo. Os essênios de Qumrã acreditavam que eram filhos da luz e membros da Nova Aliança que estavam preparando no deserto para a vinda do Senhor, como estimulada por Isaías (Is 40.1-5). Os rolos falam do espírito da verdade como faz o quarto Evangelho, e também enfatizam, em comum com João, o conflito eterno entre a luz e as trevas, a verdade e o erro. Como João, seu dualismo era um dualismo moral modificado, um conflito entre o bem e o mal, em vez de um dualismo metafísico entre a matéria e o espírito. Em ambos, o espírito é verdade e é o veículo da revelação divina (1QH 14.1-27; cp. Jo 14.26; 16.13-15). As similaridades verbais entre o quarto Evangelho e a literatura de Qumrã é maior do que os paralelos entre João e os outros livros do NT. Este fato virtualmente obriga a conclusão de que a influência dominante no quarto Evangelho é mais hebraica que helenista.

C. Literatura pagã. 1. *Gnosticismo.* A argumentação de Rudolph Bultmann tem sido que o principal fator externo no quarto Evangelho é o Gnosticismo do início do 2º séc. O Gnosticismo era um eclético e complexo sistema de pensamento religioso. Se alastrou por todo o Oriente Próximo, especialmente durante o 2º séc. d.C. Anteriormente, nosso conhecimento sobre o Gnosticismo dependia quase inteiramente dos apologistas cristãos, que olhavam para ele muito negativamente. Recentes descobertas no Egito, especialmente próximo a Nag Hammadi, revelaram o Papiro Cóptico escrito pelos próprios gnósticos. Existem muitas similaridades verbais — mas poucas similaridades ideológicas entre o *Evangelho da Verdade*, descoberto em 1945, e o Evangelho de João. Uma similaridade está no conceito de *logos* que, em João, capacita o crente a conhecer o Pai e aquele que é chamado de Salvador porque sua obra é a de redenção. O *logos* desses escritos, porém, redime não do pecado mas do erro. O "Livro Secreto de João" declara que a preciência olhou intensamente para a luz pura e fez nascer a faísca de luz, o unigênito que revelou-se ao Pai, o nascido de si mesmo. Esta obra apareceu antes do fim do 1° séc., e provê a evidência adicional de que o quarto Evangelho poderia ter sido facilmente produzido dentro do 1º séc. Em ambos os casos, é afirmada a criação por meio do *logos*. Comum tanto a João quanto aos gnósticos é a ênfase sobre o conhecimento. Sinônimos de conhecimento aparecem freqüentemente tanto na Primeira Epístola de João quanto no Evangelho. Fala-se que a vida divina vem por meio do conhecimento de Deus (Jo 17.3). Os gnósticos também enfatizavam que o conhecimento é o que dá a vida. Como os clássicos gregos, os gnósticos citavam o conhecimento como a virtude suprema, colocando-o acima da obediência e do amor. A salvação era a libertação da ignorância em vez da libertação do pecado. Aqueles que eram salvos eram aqueles que professavam conhecimento ou iluminação divina. A salvação não era pela fé mas pelo discernimento. Em João, contudo, a ênfase é sobre a fé, e o conhecimento não é considerado como um fim em si. Além do mais, o conhecimento no quarto Evangelho, como a sabedoria no AT, é o conhecimento de Deus, e é algo ao qual todos podem vir pela fé. Não está limitado a uns poucos. Existem, é claro, paralelos interessantes entre o Gnosticismo e a moderna Ciência Cristã; em ambos a ênfase está na salvação da matéria em vez da salvação do pecado — o principal interesse na religião se concentra no reino do conhecimento em vez de na graça e na fé. O mesmo pode ser dito de muitas facetas da teologia filosófica contemporânea, com sua ênfase sobre a sofisticação em vez de sobre a fé, o amor e a esperança. Em João, a ênfase está na vida — vida divina vestida de humanidade, todavia transcendendo-a; não contaminada pela proximidade com o mundo e a carne, mas transformando e libertando-a. É um tipo de vida qualitativamente diferente, que pode começar agora pela aceitação da luz e espandir-se em seqüência inquebrável para a eternidade, para a vida de Deus.



A descoberta dos Rolos do Mar Morto, em Qumrã, dá forte testemunho sobre o Evangelho de João. Esta é uma vista da área de onde os escritos foram encontrados © *Lev*.

2. *Os Mandeanos.* Esta obscura seita mesopotâmica chamou a atenção dos estudiosos alemães em cerca de 1920. Os mandeanos professavam ser discípulos de João Batista. Walter Bauer e Rudolph Bultmann compararam as declarações nos três livros existentes atribuídos a eles — o Livro de João, O Ginza e o Qulasta — com o quarto Evangelho, e concluíram que João tomou emprestado dos mandeanos o conceito de um Redentor que desce e ascende para a salvação da humanidade. Outros paralelos incluem o da unidade do Filho e do Pai, o conceito do Pastor divino e o papel do Filho em trazer luz. Os paralelos são muito impressionantes até que os contextos sejam considerados. Bultmann admite que os mandeanos vieram da Palestina e que seus escritos são datados de antes do Cristianismo. F. C. Burkitt, C. H. Dodd e outros, porém, demonstram que nenhuma dessas suposições é verdadeira. A evidência demonstra que esta literatura veio à existência após a origem do Islamismo (a ortografia de João Batista segue o Alcorão em vez do NT). É melhor visto como um Gnosticismo eclético que tomou emprestado elementos tanto do Cristianismo quanto do Islamismo, e por isso não poderia ter influênciado o Evangelho de João.

V. Propósito, Data e Autor

A. Propósito. Na recente discussão do problema joanino, o interesse se deslocou da autoria para o propósito. O propósito ostensível é claramente declarado: é prover evidência sobre a qual basear a fé em Jesus Cristo, o Filho de Deus, com a finalidade de obter a vida eterna (Jo 20.31). É semelhante ao propósito anunciado na Primeira Epístola de João, o de acolher com prazer crentes na comunhão, a *koinōnia* do relacionamento divino-humano (1Jo 1.3). Obviamente este autor escreveu tendo em mente os incrédulos, em contraste com o autor do Evangelho de Lucas, que escreveu para instruir os crentes (Lc 1.4). Freqüentemente tem sido observado que, enquanto Mateus tinha em mente uma audiência judaica ao trabalhar para mostrar como as profecias do AT foram cumpridas em Jesus, e enquanto Lucas e Marcos podem ter tido em mente especialmente a igreja dos gentios, o autor deste Evangelho prevê uma audiência mais universal, como visto em sua ênfase sobre proposições universais como luz e vida, pão e água, verdade e erro.

Além deste propósito explicitamente declarado do quarto Evangelho, a erudição moderna tem exigido o propósito subjacente. Oscar Cullmann, por exemplo, acredita que o Evangelho foi destinado principalmente para os judeus da Palestina que eram influênciados pela cultura grega. Este argumento está baseado na consideração de que tanto os helenistas quanto o Evangelho de João tinham pouco entusiasmo pelo Templo e sua adoração (At 7.48; Jo 2.13-22; 4.20-24). A evidência visível da

presença de Deus no Templo, o *Shekinah*, torna-se em João a glória residente em Jesus Cristo (Jo 1.14; 17.1,24). Na opinião de Cullmann, os evangelhos sinóticos refletem idéias defendidas pelos cristãos hebreus, enquanto que o quarto Evangelho reflete as idéias apreciadas pelos cristãos gregos. O quarto Evangelho, ele acredita, destina-se a reabilitar o último. Esta hipótese intrigante, porém, repousa sobre evidência muito deficiente.

W. C. Van Unnik argumenta que o Evangelho é designado principalmente para os judeus da dispersão — um livro missionário destinado a convencer os judeus fora da Palestina de que Jesus é o Messias. Ele observa que o uso joanino do termo Messias concorda com o de Paulo, Apolo e outros evangelistas, quando eles trabalharam entre os da *Diáspora* (At 13.26; 17.2; 18.5,25).

Por mais fascinantes que essas teorias possam ser, ou por mais ávido que um inovador possa ser para inventar alguma nova teoria à luz da evidência literária e arqueológica recente, um erudito maduro provavelmente deve ser reticente. É provável que uma perspectiva mais sadia e madura seja parecida com a de Alan Richardson, que vê o propósito do autor como o de suplementar a obra dos sinóticos, em vez de fornecer uma alternativa. O quarto Evangelho é produto de uma longa reflexão sobre a tradição sinótica. O propósito de João não é tanto apresentar nova evidência, mas esclarecer as questões sobre as quais a evidência será aceita ou rejeitada. Ele escreve não tanto para informar o leitor, mas para confrontá-lo com a necessidade de uma decisão. Ele está preocupado com a relevância moral e espiritual da história do Evangelho para as questões da vida para o leitor e para o mundo em geral. João enfatiza as questões numa base de "tome-o ou deixe-o", empregando todo o seu ardor e habilidade, na esperança de que seu leitor aceitará o Filho encarnado, que viveu entre os homens e que agora dá vida para aqueles que o aceitam.

B. Data. A tradição cristã normalmente considera o Evangelho como tendo sido escrito durante a última década do 1º séc. Isto está baseado tanto na evidência interna quanto nos escritos patrísticos. A tradição diz que João, o ancião, viveu em Éfeso até uma idade muito avançada (Irineu). A evidência interna é que o autor ponderou por algum tempo sobre a missão e a mensagem de Jesus, e então escreveu uma história interpretativa baseada na seleção cuidadosa das obras e palavras de Jesus.

A erudição crítica, em sua maioria, é a favor de uma data posterior, na primeira parte do 2º séc. Esta é o resultado de uma nova compreensão da literatura contemporânea dos primeiros séculos. Estudiosos como E. F. Scott, Rudolph Bulltmann e C. H. Dodd, após terem anotado palavras e idéias que parecem mais adequadas às idéias helenistas da primeira parte do 2º séc., creram que o Evangelho foi escrito por um religioso e pensador místico desconhecido, que se esforçou para apresentar uma versão helenizada da tradição cristã primitiva. A grande porcentagem de material teológico neste Evangelho, em contraste com a relativa escassez deste no Evangelho de Marcos, foi explicada como o resultado do crescimento da tradição longe de sua fonte histórica. Conseqüentemente, nas palavras de F. C. Grant, o autor "resolveu fazer de Jesus, tanto quanto possível, um não judeu, até mesmo anti-judeu" (*The Gospel of John: Harper's Annotated Bible* [1957]). Uma opinião similar é a base para a edição revisada do Evangelho por D. D. Runes (*The Gospel to St. John*, Nova York [1967]).

Uma reação a este extremo levou a um outro extremo no qual alguns estudiosos, por volta de 1922, consideraram João como sendo um dos primeiros evangelhos por causa da sua alegada influência aramaica. Antes da recente descoberta dos rolos, estudiosos como W. F. Howard (*Christianity According to St. John* [1946]) chamavam a atenção para a relativa proeminência da influência do AT neste Evangelho. A literatura de Qumrã prova que não há nada no quarto Evangelho que não poderia ter sido escrito na Palestina antes de 70 d.C. (R. M. Grant, *Earliest Lives of Jesus* [1961]). A independência do quarto Evangelho também é indicada.

Um outro fator que argumenta fortemente por uma data anterior é o reflexo no Evangelho da intensa rivalidade entre a igreja e a sinagoga. A hostilidade do mundo, que é evidente em cada página, não é tanto o mundo pagão, nem é exclusivamente a sinagoga, mas é uma hostilidade básica ao Evangelho, a qual é vista primeiro originando-se entre as autoridades religiosas judaicas, e que pode ser igualmente verdadeira com relação ao mundo gentílico. Parece improvável que as questões que são tão proeminentes neste Evangelho, a saber, a hierarquia judaica e o Templo, poderiam ser tão proeminentes se o Evangelho fosse escrito após a queda de Jerusalém e o término da adoração no Templo. Antes de 70 d.C., estas eram as principais questões sobre as quais o autor deste Evangelho focalizou sua atenção — de tal maneira que enfatiza as questões básicas que têm relevância universal e perene.

C. Autor. Entre os autores que são sugeridos de tempos em tempos estão: Lázaro, a quem Jesus ressuscitou da morte; Nicodemos, o jovem que Marcos registrou como tendo fugido nu da cena da prisão de Jesus (Mc 14.52); um místico desconhecido do 2º séc.; João, o filho de Zebedeu; e João, o presbítero de Éfeso.

Evidências patrísticas, especialmente Papias e Irineu, favorecem o presbítero de Éfeso que bem pode ser o próprio apóstolo.

Quando se pesa tanto a evidência interna quanto a externa parece não haver motivo que obrigue negar a João, o filho de Zebedeu, a honra de ser seu autor. A partir da evidência interna fica claro que o autor estava intimamente familiarizado com a Palestina do 1º séc., provavelmente antes da Guerra da Rebelião de 66 a 70 d.C. Isto é confirmado pela literatura de Qumrã. Que o autor foi uma testemunha ocular dos eventos registrados é indicado pela inclusão de detalhes que não são estritamente relevantes à história. Psicologicamente, podem ser melhor explicados como lembranças em vez de resultado da imaginação histórica. Se foi testemunha ocular, um processo de eliminação deixa o filho de Zebedeu como o candidato mais provável. Uma outra teoria plausível é que um companheiro do apóstolo anotou o pensamento do seu mestre. Isto ajudaria a explicar o íntimo conhecimento do autor com as formas de pensamento helenista. Em todo caso, quer represente as próprias palavras do apóstolo, ou o testemunho do apóstolo sendo registrado por um discípulo, o quarto Evangelho possui as evidências de uma autenticidade apostólica.

No entanto, sua aceitação pela igreja primitiva e suas reivindicações de crédito baseiam-se no "pleno poder e atratividade do seu testemunho de Cristo" (Alan Richardson). Estavam concorrendo com ele muitos evangelhos apócrifos. Em outras palavras, ele alcançou seu alvo, não tanto baseado em sua suposta apostolocidade, mas em seu valor intrínseco.

D. O Evangelho de João como história. Até que ponto o quadro no quarto Evangelho é historicamente confiável? Os críticos mais antigos admitem abertamente que uma vez que João tem mais narrativa, com menos ênfase na atividade do que os sinóticos, especialmente Marcos, ele é mais subjetivo e proporcionalmente menos valioso como história. Mais recentemente, hermenêuticas existenciais têm dito que a historicidade é menos importante do que o *kerigma*, ou a proclamação da fé. João, como outros escritores do NT, exige uma fé baseada em fatos, baseada em dados observáveis e verificáveis (Jo 20.27; 1Jo 1.3). A recente erudição crítica tem agora mudado para a uma posição geralmente favorável à veracidade histórica deste relato. Ao mesmo tempo está claro que este autor foi altamente seletivo em seu uso do material disponível (Jo 21.25). Enquanto que os autores dos sinóticos estavam interessados principalmente em relatar os fatos das palavras e obras de Jesus, a ênfase de João está na interpretação dos eventos. Ele não apenas relata os eventos, mas também desenvolve seu significado. O autor demonstra notável percepção dos fatores que ajudam e atrapalham aqueles que procuram a vida eterna. Os itens selecionados para a elaboração mostram a importância central da resposta a Cristo pela fé. As evidências da autenticidade e da apostolocidade estão tão profundamente enraizadas no Evangelho que a igreja geralmente concorda com o julgamento de Clemente de Alexandria de que ele é preeminentemente o "evangelho espiritual".

Os estudiosos freqüentemente enfatizam o contraste entre o Jesus da história e o Cristo da fé. Recentemente, como uma reação contra as hermenêuticas existenciais, há uma exigência renovada para se averiguar os fatos históricos envolvendo Jesus. Atualmente alguns argumentam que o fator importante é a vida de Jesus, ignorando a paixão e a ressurreição; outros enfatizam que a "fé pascal" não é dependente dos eventos propriamente ditos da vida, morte e ressurreição de Jesus. O Evangelho segundo João é cuidadoso ao enfatizar tanto o Jesus histórico quanto a fé cristocêntrica que emerge. Este Evangelho é ainda mais cristológico do que os outros três. Enquanto todos os relatos sinóticos concordam em concentrarem-se sobre as próprias obras e palavras de Jesus, este exige que o leitor reconheça a personalidade por trás das obras e das palavras. Por este motivo é chamada a atenção não apenas para o conceito de ressurreição, mas para o fato de que Jesus Cristo é a ressurreição e a vida. O Cristianismo não é apenas "o Caminho" (como em Atos), mas aqui Jesus Cristo é "o caminho, a verdade e a vida".

BIBLIOGRAFIA. Comentários: B. F. Westcott (1882, 1908); E. F. Scott (1906); M. J. Lagrange (1924, 1936); J. H. Bernard (ICC) (1928); W. Bauer (1933); A. Plummer, CGT (1938); E. C. Hoskyns, org. F. N. Davey (1940, 1947); R. Bullmann (1941, 1953); W. F. Howard e A. J. Gossip, IB (1952); Wm. Hendriksen (1953); C. K. Barrett (1955); R. H. Lightfoot, org. C. F. Evans (1956); W. Barclay (1965); A. Richardson (1959, 1962); R. V. G. Tasker, TNTC (1960); G. A. Turner e J. R. Mantey

(1964); R. E. Brown, *Anchor Bible* (1966, 1970); R. T. Fortna (1970); L. Morris (1971).

Outros Livros e Artigos: G. B. Stevens, *The Johannine Theology* (1900); E. F. Scott, *The Fourth Gospel* (1906); C. F. Burney, *The Aramatic Origin of the Fourth Gospel* (1922); H. Odeberg, *The Fourth Gospel Interpreted in Its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic- oriental World* (1929); P. Gardner-Smith, *St. John and the Synoptic Gospels* (1938); W. F. Howard, *Christianity According to St. John* (1946); E. K. Lee, *The Religious Thought of St. John* (1950); C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953); W. F. Howard, org. C. K. Barrett, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation* (1955); W. F. Albright, "Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John", *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, org., Davies e Daube (1956); F. L. Cross, org., *Studies in the Fourth Gospel* (1957); J. A. T. Robinson, "The New Look on the Fourth Gospel", *Studia Evangelica* (1959); J. M. Robinson, "Recent Research in the Fourth Gospel", JBL, IXXVIII (1959), 242-252; P. Parker, "John, the Son of Zebedee, and the Fourth Gospel", JBL, IXXXI (1962), 35-43; G. A. Turner, *Aldersgate Biblical Series: John* (1962); D. M. Smith, "The Sources of the Gospel of John", NTS, X (1964), 336-351; R. Schnackenburg, "Der Menschensohn im Johannes-evangelium", NTS, XI (1965), 123-137; H. M. Teeple, "The Origin of the Son of Man Christology", JBL, LXXXIV (1965), 213-250; C. Bekker, "Grundschrift und Redaktion im Johannes-evangelium", NTS, XIII (1966), 66-80; R. E. Brown, "The Paraclete in the Fourth Gospel", NTS, XIII (1967), 113-132.

G. A. Turner

JOAQUIM (Ἰωακίμ). 1. Sumo sacerdote nos tempos de Baruque (Baruque 1.7).

2. Um sumo sacerdote em Jerusalém nos tempos de Judite (Jud 4.6,7,14,15; 15.8). Ele deu as boas vindas a Judite após ela ter matado Holofernes.

3. Um filho de Zorobabel (1Esd 5.5).

4. O esposo de Susana (Susana 1,4,63).

S. Barabas

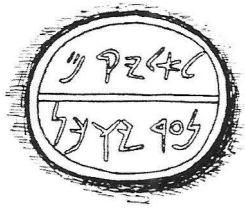
JOAQUIM (REI) (יְהוֹיָכִין, LXX Ἰωακίμ, *que o Senhor estabeleça*, Albright JBL, LI [1932], 81, raiz *kyn*; menos provavelmente *proteger*, *Noth*, *Israelitsche Personennamen*, 28, 62, 202 nº 1, da raiz *knn*, discutido a partir da forma alternativa Jeconias [1Cr 3.16s. Jr 24.1, etc., cp. Conias 22.24, 37.1]). Albright acha que este era vocalizado *Yekenyahu*, cp. a cananita Yakin-el, BASOR XCIX (1945), 11 (cp. Gordon, *Ugaritic Handbook*, 234, e Acad. Yaukin, BA [1942]), 52. Filho de Jeoaquim, e o último rei de Judá antes do exílio (597 a.C.).

1. Cronologia. Joaquim reinou por três meses e dez dias (2Cr 36.9), da morte de seu pai até a captura de Jerusalém (16 de março, 597 a.C., datado pela Crônica Babilônica). Isto significa que Jeoaquim morreu logo no início de dezembro de 598 (D. J. Wiseman, *Documents from OT Times*, 81). E. Vogt e E. Auerbach consideram que o reinado de Joaquim terminou com sua deportação para a Babilônia em abril, mas concordam que ele se tornou rei antes da cidade ter sido sitiada. Se o primeiro ano de seu exílio (contagem da primavera) foi 597/6, o trigésimo sétimo foi 561/0, o primeiro (completo, de um reinado) de Amel-Marduque (Evil-Merodaque, 2Rs 25.27; Jr 52.31).

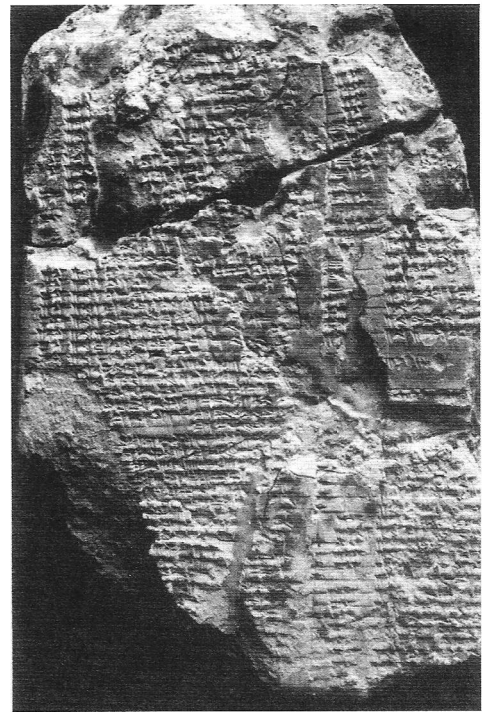
2. Nomes. Joaquim (Jojachin, Yaukin) provavelmente era o nome de trono, pois (1) constituiu-se um paralelo a Jeoaquim, Jeoacaz e Josias; (2) ocorre nos "tabletes de mantimentos" babilônicos e no selo de Eliaquim, servo de Yaukin (Ywkn); (3) (Je)Conias, como Salum (*veja* Jeoacaz), é usado por Jeremias (cp. o muito pessoal 22.28), ao passo que Reis e Crônicas usam "Joaquim". Por outro lado, "Jeconias" e "Salum" ocorrem em 1 Crônicas 3.

3. Reinado. Joaquim chegou ao trono com a idade de dezoito anos (2Rs 24.8; cp. 2Cr 36.9). "Oito" é certamente um erro dos escribas, visto que é mostrado nos "tabletes de mantimentos" que ele tinha cinco filhos, no mais tardar, em 592 a.C.; Se ele nasceu em 615 a.C., a paternidade precoce de Jeoaquim seria consistente com a de todos os últimos reis de Judá.

Pode-se afirmar que Joaquim não tinha basicamente nenhuma chance de desenvolver uma política independente, pois é registrado que ele endossou as atitudes sociais e religiosas de seu pai (2Rs 24.9). Quando de sua ascensão, Judá já estava sob a pressão dos moabitas e outros povos transjordanianos, que eram encorajados por Nabucodonosor. O rei babilônico agora avançava para o sul a partir da Síria, aonde ele havia restabelecido sua autoridade após recuperar-se de sua derrota para o Egito em 601 a.C. Ele investiu contra Jerusalém, a qual ofereceu, surpreendentemente, pouca resistência. Em vista dos cercos que a cidade havia resistido (por exemplo, alguns anos depois sob Zedequias),

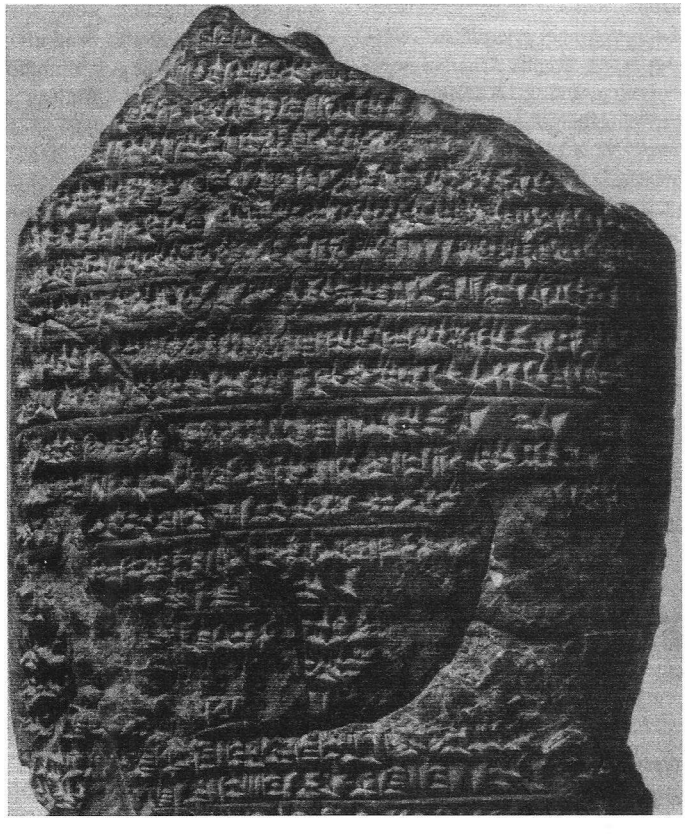


Selo de Eliaquim, mordomo de Joaquim, escavado em Bete-Semes. © *A.S.O.R.*



Uma lista de mantimentos para prisioneiros judeus na Babilônia, incluindo o rei Joaquim e seus filhos. © *S.M.B.*

Crônica babilônica para 605-594 a.C., descrevendo a deportação do rei Joaquim e outros prisioneiros judeus para o exílio na Babilônia. © *B.M*



é óbvio que os líderes judeus acharam político fazer acordos com Nabucodonosor (*veja* Albright, JBL, LI, o qual defende que Neústa, a rainha-mãe de uma família de Jerusalém, havia exerceu grande influência). Nabucodonosor desejava, ao tornar Judá impotente, retardar suas operações contra o Egito. Assim, ele deportou a nobreza, os soldados treinados e os homens hábeis, deixando somente uma população suficiente para manter a agricultura. Ele designou um rei marionete (Zedequias), obrigando-o a um juramento especial de lealdade, e despojou a capital de todos os bens significativos, inclusive do Templo, deixando apenas o que era necessário para o serviço religioso. Assim não há necessidade de ver, como Gray, uma contradição de 2 Reis 24.13 com Jeremias 27.19s. Além disso, a Crônica Babilônica menciona um pesado tributo, e parece que os prisioneiros e despojos não foram levados até abril ou maio (cp. 2Cr 36.9,10; Wiseman [Chronicles, pág. 34] e Kutsch).

4. Exílio. Joaquim não era um refém para a garantia do bom comportamento dos que foram deixados em Jerusalém, senão sua história teria terminado na revolta de Zedequias. Levado com seu povo, ele foi tratado como seu representante, sob coação e, mais tarde, diversão; próximo ao fim do trigésimo sétimo ano (primavera de 560 a.C.), o rei Amel-Marduque o libertou da prisão e lhe deu lugar na corte. Os tabletes foram encontrados nas ruínas de um armazém na Babilônia registram a distribuição de rações de óleo dadas aos prisioneiros, dentre os quais "Joaquim rei de Judá" é citado com seus filhos e seu governador judeu. Os filhos, cinco dos sete mencionados em 1 Crônicas 3.17, eram então crianças. Um dos tabletes de Joaquim, publicados por Weidner, é datado (592 a.C.), os outros nas supostas datas de 595 a 569 (cp. 2Rs 25.27-30).

A descoberta de duas impressões em Tell Beit Mirsim, e uma em Bete-Semes, de um selo de Eliaquim "mordomo de Joaquim", sugere que os bens de Joaquim não foram confiscados e, provavelmente, suas necessidades eram grandemente supridas por estes. Parece que os babilônios o consideravam como o rei legítimo, mesmo na prisão, ao passo que Zedequias e Gedalias eram basicamente regentes. Um grupo em Jerusalém ainda esperava e planejava o seu retorno; e foi apontado que a datação dos anos de cativeiro (Ezequiel) era equivalente ao do tempo do reinado de Joaquim (Albright, JBL, LI, 93ss.; cp. May, AJSL, LVI). Jeremias, no entanto, apesar de ver os exilados como "bons figos" e herdeiros da promessa, não tem nada a ver com a idéia do retorno do rei (Jr, caps. 28, 29), e até mesmo negou que sua posteridade reinaria (22.24-20).

BIBLIOGRAFIA. W. F. Albright, JBL, LI (1932), 77, 84, 91-103; D. Diringer, *Iscrizzioni Ant. Ebr.* (1934), 126, 127; H. May, AJSL, LVI (1939), 146-148; E. Weidner, *Melanges Syriens II* (1939), 923-935; W. F. Albright, BA, V (1942), 49-55; A. Honeyman, JBL, LXVII (1948), 13ss.; A. Malamat, JNES, IX (1950), 224, PEQ (1951), 81-87; J. Montgomery, *Kings* ICC (1951); W. F. Albright, JBL, LXXI (1952), 253ss.; J. B. Pritchard, ANET² (1955), 308; D. J. Wiseman, *Chronicles of the Chaldaean Kings* (1956); D. Freedman, BA, XIX (1956), 56ss.; H. Tadmor, JNES, xv (1956), 226-230; J. Hyatt, JBL, LXXV (1956), 279ss.; E. Thiele, BASOR, CXLIII (1956), 22-27; W. F. Albright, ibid., 28; A. Malamat, IEJ, vi (1956), 246-256; E. Vogt, *Vet Test Supplement* 4 (1957), 92-97; D. W. Thomas (org.), *Documents from OT Times* (1958), 81; E. Kutsch, ZATW, LXXI (1959), 270-274; E. Auerbach, Vet Test, IX (1959), 113ss., XI (1961), 128ss.; J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* (1964), ss. 319-329; E. Thiele, *Mysterious Numbers²* (1965), 163-173.

J. Lilley

JOARIBE (Ἰωαρίβ). Um ancestral de Matatias (1Mac 2.1; 14.29). A família aparece pela primeira vez durante o reinado de Davi (1Cr 24.7; aqui chamado de *Jeoiaribe*), e era, na época, o primeiro dos vinte e quatro turnos de sacerdotes.

JOÁS E JEOÁS (יואש; LXX Ἰωας; uma raiz árabe ou proto-aramaica, significando *dar*, tem sido sugerida [para Joás e Josias]; alternativamente, uma raiz semelhante, significando *força*, tem sido procurada no assírio [Torrey, BASOR, LXXIX, pág. 28; LXXXII, págs. 16ss.; LXXXIV, págs. 17ss.]; Albright [ibid.] não acha que isto esteja suficientemente apoiado, e nota que o ugarítico *'usn* é um sinônimo de *ytnt*, *presente*; o significado seria então *que o Senhor dê*). Também JEOÁS doze vezes em Reis, para Joás de Judá (sete vezes) e de Israel (cinco vezes); Albright, JBL, XLIII (1924), 370ss.; XLIV (1925), 158ss., atribui isto a um empenho dos escritores "deuteronômicos" para estabelecer a forma mais completa do nome; porém, a forma menor foi deixada em um número semelhante de lugares, não somente onde os dois reis são distinguidos (2Rs 13.10), mas até mesmo para a mesma pessoa no mesmo versículo (13.25). Noth indica que ambas as formas são encontradas

em inscrições de selos, e que a forma maior era comum em Elefantina, porém não é encontrada em Crônicas-Neemias (*Israelitsche Personennamen*, págs. 106, 171). O nome é ostentado pelo pai de Gideão (Jz 6.11,29-31); o ancestral de uma família judaíta, que habitou em Moabe por um tempo (1Cr 4.22); o cabeça de um clã benjamita (1Cr 7.8); um benjamita de Gibeá que se juntou a Davi em Ziclague (12.3); um dos administradores dos bens de Davi (27.28); um dos filhos de Acabe de Israel (1Rs 22.26; 2Cr 18.25); um rei de Israel (abaixo, 2).

1. Joás, filho de Acazias, rei de Judá após a usurpação de seis anos do trono por Atalia. Quando criança foi salvo do massacre da família real, o qual Atalia cometeu após a morte de seu filho Acazias. Ele devia sua vida à coragem e devoção de sua tia, Jeoseba, esposa do sacerdote Joiada, que o levou, o escondeu e o criou em sua própria casa (2Rs 11.1-3).

a. *Coroação.* Em 837 a.C., quando Joás tinha sete anos de idade, Joiada o levou ao pátio do Templo (provavelmente junto ao pilar Jaquim — R. Scott, JBL LVIII [1939], págs. 43ss.), e o coroou diante de uma congregação de levitas, guardas do Templo, anciãos e pessoas de cidades rurais. Quando foi aclamado rei, sua avó apareceu no pátio e foi rapidamente morta. Com a devida cerimônia Joiada inaugurou uma nova aliança da realeza, reconhecendo o domínio do Senhor; e o templo de Baal foi destruído pela multidão.

A definição do "povo da terra" como uma força política não é tão clara neste contexto como nos anos finais da monarquia (*veja* JEOACAZ). A avaliação de Montgomery (ICC, 417) de que eles "moderaram o poder da monarquia pelo restante da história de Judá" pode ser um exagero, pois enquanto o povo elevou Uzias à monarquia (durante a vida de seu pai, se Thiele está correto), parece que eles tiveram relativamente pouco a ver com a política nas centenas de anos seguintes. Também não é evidente como "o povo" poderia ter mantido o controle da ascensão de seu rei escolhido até sua maioridade. Os "círculos conservadores da nobreza rural" postulados por von Rad parecem grandemente hipotéticos, e é questionável se podem ser igualados com "os príncipes de Judá", que parecem ter gravitado para Jerusalém.

Entretanto, o conceito de "o povo" vem à frente na coroação de Joás, e Von Rad está indubitavelmente correto ao chamar a atenção para as frases relacionadas "povo da terra" e "povo do Senhor". Eles eram um povo livre que quase havia sido escravizado, e um povo da aliança que havia negligenciado a aliança; pois o conservadorismo não os havia guardado da idolatria trivial. Esta situação explica de forma suficiente os pactos duplos feitos por Joiada, ao primeiro dos quais (o relatado em Crônicas) o rei e o povo permaneceram como um grupo (2Cr 23.16; cp. Gn 17.7). No segundo pacto houve um retorno ao conceito tradicional da realeza. É provável que o testemunho (talvez uma pedra ou tábua inscrita, JBL LVII [1938], pág. 181) estivesse relacionado a isso. Então, Joás foi entronizado, com Joiada como seu tutor e regente (*veja* JOIADA).

b. *Reinado e morte.* Seu reinado durou quarenta anos, de 835 a 796 a.C. (assim diz Thiele; Albright coloca a morte de Joás em 800 a.C.). O reinado não foi muito distinto e terminou miseravelmente; pois após a morte de Joiada, Joás foi persuadido a permitir a renovação do culto pagão, o que levou a muita oposição por parte dos profetas. Finalmente, ele foi responsável pelo martírio de Zacarias, filho de Joiada e, no final do ano (pela frase de 1Cr 24.23; cp. Êx 34.22), após uma invasão desastrosa de Hazael da Síria, na qual Joás foi gravemente ferido e perdeu muitos de seus líderes, ele foi assassinado por dois de seus servos — Jozacar (assim em Reis; em Crônicas, "Zabade") e Jozabade (Jeozabade, Crônicas), filhos de uma amonita e de uma moabita, respectivamente (2Rs 12.20s.; 2Cr 24.17-27). As circunstâncias não são completamente claras; a RSV e a ARA obscurecem a dificuldade no texto de 2 Reis 12.20 inserindo "que está na descida"; "Sila" não é conhecida. Várias correções têm sido sugeridas; Gray, seguindo a Thenius, restaura *mesillah*, "estrada"; porém, Keil considera isto "arbitrário" e toma uma alusão do sírio para inserir "enquanto ele estava" descendo. O escritor de Crônicas, trabalhando evidentemente a partir de outra fonte, liga o assassinato diretamente à invasão, e pode significar que ele foi abandonado por seus guardas no campo de batalha, ou em seu palácio, posteriormente. Neste caso a palavra "descida" (Reis) dificilmente seria apropriada, a menos que Joás estivesse sendo carregado. "A casa de Milo" também é obscura. A frase é usada em outro lugar somente para o que era aparentemente um quartel fechado em Siquém (Jz 9). A Milo de Jerusalém (sempre com o artigo) é bem conhecida como uma parte da cidade fortificada. Esta é normalmente traduzida por "cidadela" na LXX, que meramente a translitera em 2 Reis 12.20. Gray traduz por "quartéis".

De acordo com Crônicas, Joás não foi enterrado nas tumbas reais existentes. A frase em Reis "com seus pais" pode ter um significado mais amplo que "em suas tumbas", e Crônicas concorda com seu enterro na cidade, como condizente com um rei (*veja* S. Yeivin, JNES, VII [1948], págs. 32, 36).

c. *Reparos no Templo.* A expedição síria (2Rs 12.17s.) parece ter ocorrido cerca de quinze anos antes da morte de Joás, no princípio do domínio sírio da planície costeira. Seu interesse, neste período, estava na rota de comércio com o Egito. Isto ocorreu provavelmente antes da reconstrução do Templo, que foi a maior realização de Joás, e que começou no vigésimo terceiro ano de seu reinado.

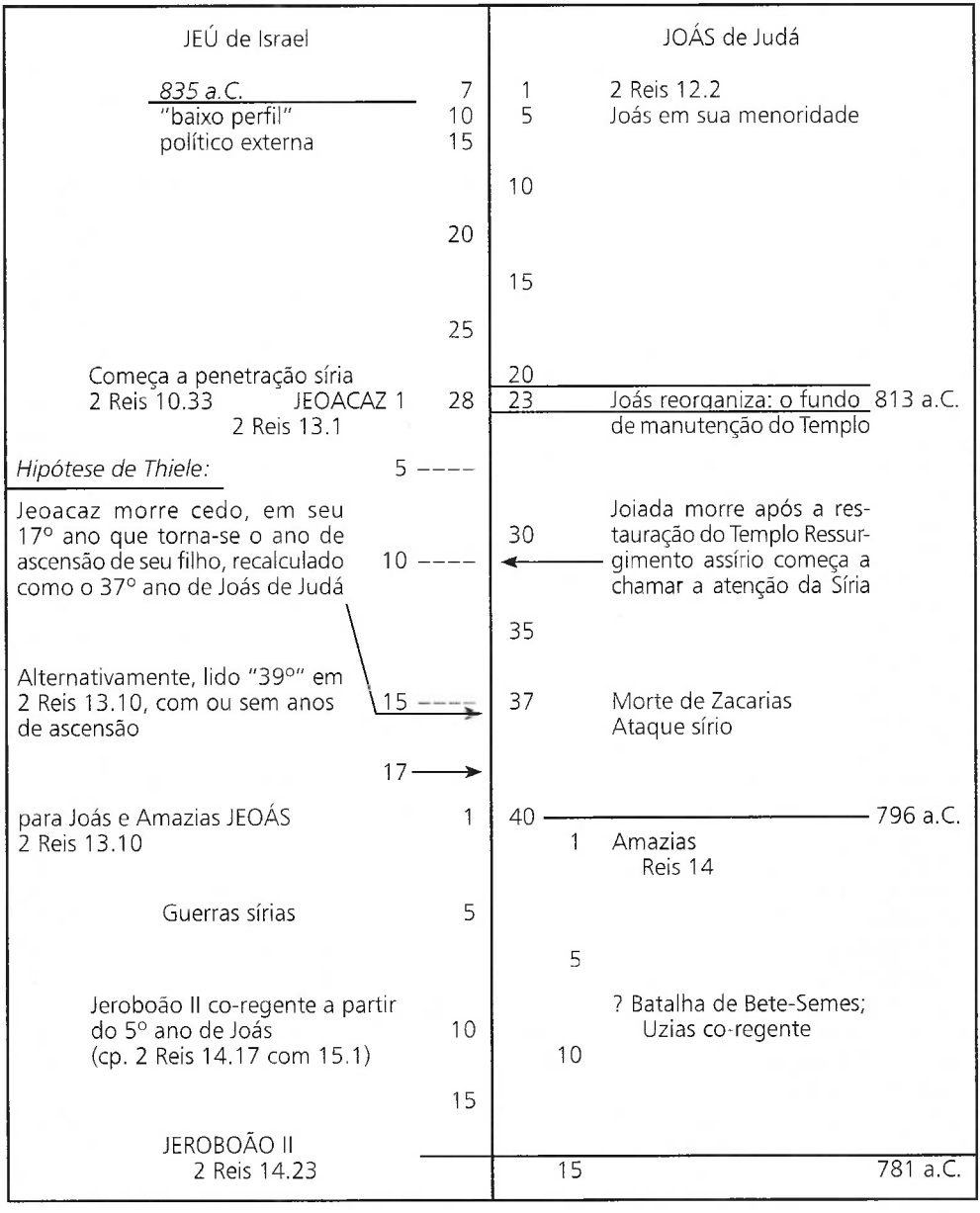
Após anos de negligência, e de saques pelos baalistas, o Templo — que havia passado mais de um século quando Joás chegou ao trono — tinha necessidade de reparos estruturais. Primeiramente foi combinado que estes fossem financiados à medida que deficiências particulares eram observadas, pelos impostos que os sacerdotes deveriam coletar e pelo fundo geral de ofertas voluntárias; porém por volta de 813 a.C. era evidente que nada de eficaz havia sido feito, e pode-se inferir de 2 Reis 12.13 que nenhum dinheiro disponível havia sido gasto em mobília e utensílios. Os *makkarim* dos sacerdotes (mencionados somente nesta passagem) podem ter sido oficiais menores, como sugere Gray (p. 531); a ERV traduz por "conhecidos"; semelhantemente a BDB que cita "reconhecidos", porém com precaução; Montgomery, ICC, págs. 429, 432, prefere derivar a palavra "comércio". Keil indica que os sacerdotes não precisam ser acusados de desfalque, visto que nenhuma obrigação específica foi declarada. A falha estava em primeiro lugar no sistema, embora se possa lamentar que a construção do Templo sempre era deixada como a última a exigir pagamento dos sacerdotes, de modo que na prática nada havia começado. Talvez parecesse um problema muito grande para um tratamento *ad hoc*, e assim era sempre postergado. Para o imposto, Myers cita Êxodo 30.12-16; 38.25-28; isto se refere a um censo, porém a frase do escritor de Crônicas "o imposto que Moisés, servo do SENHOR, pôs sobre... Israel" (2Cr 24.6,9) poderia estar tomando-o como um precedente mais geral (cp. Ne 10.32, onde é estipulado a terça parte dum siclo).

O rei ordenou uma reforma mediante a qual os sacerdotes foram aliviados da responsabilidade de manutenção e, por sua vez, cederam seus direitos de coletar e dispor dos impostos, conservando apenas os tributos ou contribuições diretamente relacionados ao serviço do santuário. Um fundo especial foi formado, controlado juntamente pelo rei e pelo sumo sacerdote, e o povo respondeu com entusiasmo. De fato, quando a obra no edifício foi completada, havia um restante disponível para aparelhamento.

2. Jeoás, filho de Jeoacaz, terceiro rei da linhagem de Jeú. Ele reinou por dezesseis anos, do trigésimo sétimo ano de Joás de Judá ao décimo quinto de Amazias (2Rs 13.10-19,25; 14.8-16,23). As referências cruzadas (particularmente 14.1; o reinado de Amazias começou no segundo ano de Joás) corroboram a hipótese de Thiele de um retorno à pós-datação por volta deste período nas crônicas-fonte de ambos os reinos; o segundo ano de Jeoás de Israel era o trigésimo nono de Joás de Judá, e seu último, de acordo com a declaração (12.1) de que ele reinou por quarenta anos (pelo método tradicional de contagem inclusiva). Os dezesseis anos de Jeoás de Israel, o primeiro reinado no Reino do Norte a ser pós-datado, seguem a contagem exclusiva do ano de ascensão e seguem de 798-782 a.C. Thiele (82ss., 2 ed.) argumenta que Jeroboão foi co-regente a partir de 793/2 a.C.; pois quando Amazias morreu, quinze anos após Jeoás, seu filho Azarias o sucedeu no vigésimo sétimo ano de Jeroboão (2Rs 15.1). O problema geral das co-regências de Jeroboão II e Azarias (Uzias), que é fundamental para a datação dos reis precedentes, é discutido por Albright (BASOR, C [1945], 18-22) e Thiele (*Mysterious Numbers*, 1 ed. [1951], 259-264).

Para a situação no início do reinado, *veja* JEOACAZ. Adade-Nirari III da Assíria (810-782) já havia forçado os siros a se sujeitarem e pagarem tributo pesado (ANET, 281ss.). Hazael morreu, e seu filho, Ben-Hadade III, não estava na mesma categoria como um líder militar. Jeoás lhe infligiu três derrotas que marcaram o começo do reavivamento político de Israel. A história foi preservada como foi profetizado por Eliseu enquanto estava morrendo (2Rs 13.14-25). Jeoás obviamente tinha uma grande consideração por Eliseu, apesar de manter a obediência ao culto de Betel. Ele demonstrou mais preocupação em perder Eliseu do que a fé no Deus de Eliseu. Conseqüentemente, sua resposta ao pedido do profeta por ação simbólica foi hesitante. Com as mãos de Eliseu nas suas, em sinal do poder de Deus num instrumento humano, ele atirou uma flecha; e Eliseu o assegurou da vitória. Então o profeta lhe disse para tomar flechas e atirá-las ao chão. Jeoás não entrou no espírito da coisa; ee

O REINADO DE JOÁS EM PERSPECTIVA



atirou três e esperou. Muito desapontado, Eliseu previu que a resposta à oração seria limitada pela incerteza do rei, que traiu sua falta de seriedade e fé. A passagem esclareceTiago 1.7s.

É interessante que pelo menos uma batalha foi travada em Afeque, quase que certamente no vale que corre a leste do Lago de Quinerete em direção a Basã (os outros locais com este nome, a sudeste de Samaria e a norte do Carmelo, são improváveis). Isto demonstra que a Síria ainda estava muito preocupada com a rota comercial da Transjordânia, e que Israel também não havia abandonado a área de Gileade-Basã. A derrota dos siros aliviou a pressão sobre a Galiléia.

Em 2 Reis 14.8-14 está registrada a derrota de Amazias por Jeoás em Bete-Semes, o que pode muito bem ter ocasionado o começo da co-regência de Uzias (791/0 a.C.). Alguma explicação sobre esta questão é dado em 2 Crônicas 25; Amazias havia contratado homens de Israel para se juntar a ele contra Edom, e os havia enviado para casa antes da campanha, conforme a ordem de um profeta. Eles receberam seu pagamento, porém não os despojos; e tornaram público seu ressentimento nas cidades fronteiriças. Pode ter sido por esta razão que Amazias, confiante no resplendor da vitória, desafiou Jeoás a defender sua fronteira na extremidade ocidental; porém os israelitas ganharam a batalha e saquearam Jerusalém. Jeoás tomou reféns; isto não é claro se estes foram além do próprio Amazias, ou permutados por ele. A interpretação de Keil está provavelmente correta, que ele estava mais preocupado com a segurança política do que com a pilhagem; por isso, também sua destruição de uma extensão de muro não adjacente ao Templo, de modo que a brecha não fosse defensível do flanco. Estes eventos podem ser datados em 791 ou talvez um pouco antes; mas não é totalmente certo que Jeoás fez seu filho co-regente como uma precaução contra sua própria morte na batalha, como sugere Schedl. A regência não começou antes de 793/2 a.C., e não parece que a campanha tenha sido planejada muito depois. A razão imediata para fazer Jeroboão co-regente no reinado tão cedo é, portanto, obscura, apesar de o objetivo geral de assegurar a dinastia não estar em dúvida.

BIBLIOGRAFIA. C. Keil, *Kings* (s.d.); J. Montgomery, *Kings* (ICC), (1951); E. Thiele, Vet Test *4* (1954), 193, 194; J. Pritchard, ANET[2] (1955), 281s.; D. W. Thomas (org.), *Documents of OT Times* (1958), 50; W. Hallo, BA, XXII (1960), 42; B. Mazar, BA, XXV (1962), 114; C. Schedl, Vet Test, XII (1962), 97; H. Tadmor, IEJ, XII (1962), 114ss.; J. Gray, *Kings* (1964); V. Pavlovsky, E. Vogt, *Biblica*, XLV (1964), 326ss.; E. Thiele, *Mysterious Numbers*[2] (1965), 72-86; Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1966), 315-324.

J. Lilley

JOATÃO. Forma usada pela BJ para Jotão em Mateus 1.9.

JOBABE (יובב). 1. Um dos filhos de Joctã e o nome de uma família árabe (Gn 10.29; 1Cr 1.23). Os estudiosos não estão de acordo quanto a localização da tribo.

2. O segundo rei de Edom; ele veio de Bozra (Gn 36.33;1Cr 1.44).

3. Um rei da cidade de Madom; algum lugar ao norte da Palestina, Josué o derrotou (Js 11.1; 12.19).

4. Um benjamita, filho de Saaraim (1Cr 8.9).

5. Um benjamita, filho de Elpaal (1Cr. 8.18).

S. Barabas

JOCDEÃO (יקדעם, *possuído pelo povo*) Uma cidade de Judá, citada com Maom, Carmelo e Zife (Js 15.56); chamada de *Jorqueão* (1Cr 2.44). É possivelmente Khirbet Raqa', ao sul de Hebrom.

JOCMEÃO (יקמעם). Cidade de Efraim (1Cr 6.68), próxima a Abel-Meolá (1Rs 4.12). Nela residiram os coatitas (1Cr 6.66,68). Quibzaim, citada em Js 21.22, parece ser idêntica a Jocmeão.

JOCNEÃO (יקנעם; LXX Ἰεκμάν). Uma cidade no territorio de Zebulom (Js 19.11) que foi designada às famílias meraritas como uma cidade levítica (21.34). O rei desta cidade real cananita "do Carmelo" está incluído na lista de reis derrotados por Josué ao leste de Jordão (12.22). Esta lista provavelmente inclui as principais cidades que participaram na guerra como aliadas de Hazor contra Israel. Jocneão é identificada com o Tell Quimun (Heb. Tell Yoqneam), uma colina localizada nas coordenadas 160/230 na Palestina, ou no final da planície de Esdraelom, 11 km a noroeste do Megido. É uma das fortalezas que guardavam a rota através do Carmelo. Apesar de não ser a principal rota de comércio norte-sul (Via Maris), era na extensão dela que se seguia do Megido para a planície de Aco. Ela protegia a única passagem

através do Carmelo que tinha acesso ao porto de Dor, e tinha a vantagem de ser a mais baixa das passagens na elevação. Jocneão aparece como o numero 113 na lista das 119 cidades capturadas por Tutmés III (escrita '-n q-n-'-m). A rota era considerada pelos oficiais de Tutmés como uma possível alternativa à rota do Megido. Napoleão utilizou este caminho para sua marchada contra Acre.

BIBLIOGRAFIA. D. Baly, *The Geograrhy of the Bible* (1957), 115, 131, 151, 153; Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967), 47s., 139, 151, 203, 209s., 237, 379.

R. E. Hayden

JOCSÃ (יקשן, *caçador*). Filho de Abraão e Quetura, e pai de Sabá e Dedã (Gn 25.2; 1Cr 1.32). Foi sugerido que é idêntico a *Joctã* (Gn 10.25).

JOCTÃ (יקטן, *pequeno*). Um dos filhos de Héber e irmão de Pelegue, e de quem se originaram treze tribos da Arábia (Gn 10.25-29; 1Cr 1.19-23). É dito que seus descendentes viveram de Mesa a Sefar. Parece que ele foi o ancestral das tribos árabes mais antigas.

JOCTEEL (יקתאל, *sujeito a Deus*). 1. Uma cidade de Judá no distrito sul da Sefelá, citada entre Mispa e Laquis (Js 15.38) A localização é desconhecida.

2. Uma cidade de Edom, anteriormente chamada de Sela, renomeada como *Jocteel* por Amazias, rei de Judá, após tê-la capturado (2Rs 14.7).

JODÁ (Ἰωδά, Ἰούδας). 1. Filho de Iliadum; chefe de uma família de levitas que ajudou a reparar os muros de Jerusalém após o exílio (1Esd 5.58); chamado de *Judá* (Ed 3.9); *Hodavias* (Ed. 2.40); *Hodeva* (Ne 7.43) e *Sudias* (1Esd 5.26).

2. Um ancestral de Jesus (Lc 3.26).

JODÃ (Ἰώδαν, Ἰώαδαν). Um dos filhos de Jesua, o filho de Jozadaque (1Esd 9.19; na ARA, ARC, NVI é chamado de *Gedalias* em Ed 10.18).

JOEDE (יועד, *Yahweh é testemunha*). Um benjamita que viveu em Jerusalém sob Neemias (Ne 11.7). O nome não é encontrado na lista paralela (1Cr 9.7).

JOEIRAR OU CIRANDAR (זרה, διοσκορπίζω, *espalhar, joeirar, cirandar*) é o processo de soprar os resíduos do grão pelo vento ou por uma forte corrente de ar. Isto era feito ao ar livre numa superfície plana de pedra ou terra com aproximadamente doze a quinze metros de diâmetro, preferivelmente no topo de uma colina. O joeiramento era feito após o fim da debulha. O grão debulhado normalmente era joeirado durante a noite, quando havia a probabilidade de ter vento. Era lançado para o ar por meio de um garfo de seis dentes, chamado na ARC de ciranda (Is 30.24). Os resíduos eram levados pelo vento, enquanto que o grão, sendo mais pesado, caia ao chão. Se não havia vento, um homem abanava um grande leque, enquanto outro lançava os grãos ao ar com um garfo. Após o término do joeiramento, o dono dos grãos e sua família geralmente passavam a noite com os grãos para impedir o roubo. O grão finalmente era passado por uma peneira para se remover a sujeira, e então colocado em jarros para uso futuro.

S. Barabas

JOEL (יואל, *Yahu é Deus*; LXX e NT Ἰωήλ). Um nome comum, amplamente difundido entre as tribos de Israel e teologicamente importante, considerando sua etimologia. 1. O filho primogênito de Samuel (1Sm 8.2). Seu pai designou a ele e a seu irmão, Abias, como juízes em Berseba. Os filhos foram acusados de má conduta no ofício (8.3). Pai de Hemã, cantor que cuidava do serviço de cânticos no santuário durante o reinado de Davi (1Cr 6.33; 15.17).

2. Um levita coatita, filho de Azarias (1Cr 6.36) e pai de Elcana. Ancestral de Samuel, o profeta, numa linhagem que incluía três pessoas com o nome de Elcana e dois com o de Joel (1Cr 6.33-38).

3. Um príncipe (*nāsî*) da tribo de Simeão (4.35).

4. Um homem da tribo de Rúben, que viveu no lado leste de Jordão (1Cr 5.4,8).

5. Um chefe (*rōsh*) da tribo de Gade, na terra de Basã (1Cr 5.12).

6. Um chefe (*rōsh*) da tribo Issacar (1Cr 7.3).

7. Um dos "homens valentes" de Davi e irmão de Natã (1Cr 11.38).

8. Chefe (*sār*) de 130 irmãos, todos descendentes de Gerson, que ajudou a trazer a Arca de Deus para Jerusalém no reinado de Davi (1Cr 15.7,11). Pode ser o filho ou o descendente de Ladã (1Cr 23.8) e irmão de Zetã, que era um dos que tomavam conta do tesouro na casa de Deus.

9. Filho de Pedaías e oficial chefe (*nāgîd*) sobre a meia-tribo de Manassés durante o reinado de Davi (1Cr 27.20).

10. Um levita coatita, filho de Azarias, que ajudou a santificar o Templo na reforma sob Ezequias (2Cr 29.12).

11. Filho de Nebo, um contemporâneo de Esdras, que se casou com uma mulher estrangeira (Ed 10.43).

12. Filho de Zicri e superintendente (*pāqîd*) sobre o povo que vivia na comunidade pós-exílica em Jerusalém (Ne 11.9). Ele tinha um ofício talvez semelhante ao de prefeito.

BIBLIOGRAFIA. B. T. Dahlberb, "Joel", IDB, II (1962), 926.

R. E. HAYDEN

JOEL, O LIVRO DE (יואל, *Yahweh é Deus*, LXX Ἰωήλ, Ἰουήλ). Na lista hebraica dos 12 profetas menores, o livro de Joel figura em segundo lugar, enquanto que nos MSS da LXX figura no quarto lugar. No TM ele consiste de quatro capítulos, enquanto que nas VSS tem somente três capítulos por causa da combinação de dois capítulos em um. As VSS em português seguem a LXX e a Vul. ao combinar os capítulos 2 e 3 do texto hebraico em Joel 2.1-27,28-32.

1. Pano de fundo histórico
2. Unidade e problemas especiais
3. Autoria e compilação
4. Data
5. Lugar de origem e destinatários
6. Ocasião e propósito
7. Canonicidade
8. Considerações textuais
9. Conteúdo
10. Teologia

1. Pano de fundo histórico. Não há dúvida quanto a natureza fatual das sucessivas pragas de insetos que formam um dos principais temas de Joel, embora a ausência da fórmula comum de estabelecer data no sobrescrito, bem como a natureza eterna do conteúdo do livro tornam a questão da data de composição, e, conseqüentemente, toda a questão do pano de fundo histórico algo de grande dificuldade. Os críticos estimam que a data de Joel varie desde o 9º séc. a.C. até o período dos Macabeus, e deve-se admitir desde o começo que existem fortes argumentos tanto a favor da data pré-exílica quanto da data pós-exílica da obra. Alguns versículos da profecia podem ser entendidos como sugerindo que os inimigos da nação eram povos pré-exílicos, como Egito e Edom (Jl 3.19), os filisteus e os fenícios (3.4), enquanto que outras passagens parecem indicar que já não existia o reino dividido, com os nomes de Judá e Israel sendo usados como sinônimos (2.27; 3.2,16,20).

De um ponto de vista teológico, quando o profeta usa o termo escatológico "o dia do Senhor", familiar ao 8º séc. a.C., ele o faz de uma maneira significativamente diferente de seu uso no livro de Amós, e este fato pode sugerir uma outra época exceto a dos 8º ou 7º séc. a.C. Qualquer descrição sobre o pano de fundo histórico de Joel é, portanto, mais dependente do que a maioria das outras profecias do AT da data de composição que cada estudioso individualmente estiver preparado para designar à obra. A praga de gafanhotos, como alguns outros fenômenos naturais, foram ocorrências freqüentes no Oriente Próximo por milênios, e quase toda visitação deste tipo pode fornecer a qualquer hora um pano de fundo adequado e imediato para a composição.

2. Unidade e problemas especiais. O principal problema crítico em relação à profecia de Joel tem a ver com sua integridade como uma composição literária. Em particular, questões têm sido levantadas sobre porquê uma obra de uma única mão deveria ter sessões histórica e apocalíptica colocadas lado a lado. A principal objeção a este procedimento é que, se o material narrativo deve ser compreendido literalmente, o que parece bem razoável sob as circunstâncias, não é fácil entender porque um autor deveria então mesclar um tema tão diferente, como uma sessão apocalíptica de profecias, e ainda fornecer o que parece ser uma obra unificada.

Os argumentos em favor da unidade de autoria de Joel consideram, em alguns casos, os gafanhotos como simbólicos e, em outros, como reais, sem aparentemente prejudicar a validade das conclusões. Alguns estudiosos conservadores vêem na descrição profética das pragas um quadro perfeito de um evento histórico, com o comportamento dos insetos indicando nada mais do que uma descrição idealizada da ruína e devastação feitas por um inimigo saqueador. Seguindo o modelo de pensamento apocalíptico em Ezequiel, Daniel, ou Apocalipse, este desastre sugeriria ao profeta algo sobre a natureza do julgamento vindouro. Se esses conceitos estavam realmente associados desta maneira na mente do profeta, seria fácil prestar

contas sobre as referências escatológicas na sessão histórica da profecia.

Os estudiosos que postulam a dualidade de autoria geralmente argumentam que as passagens apocalípticas, como também as alusões escatológicas em Joel 2.1-11, foram acrescentadas mais tarde ao oráculo original relativo às pragas devastadoras por um editor desconhecido. Se esta hipótese é citada em favor dos capítulos 3 e 4 de Joel na convicção de que este material é um apocalipse posterior, suplementando a história da praga de gafanhotos, parece também razoável considerar como interpolações, por uma mão posterior, todas as aplicações escatológicas deste evento ao dia do Senhor, as quais se encontram nos dois primeiros capítulos da profecia. Infelizmente para tal conceito essas sessões não oferecem nenhuma indicação, qualquer que seja, de terem sido inseridas posteriormente, visto que elas não se ajustam com lisura óbvia à obra como um todo, tanto do ponto de vista do estilo quanto do assunto tratado, apontando assim mais para a unidade da profecia. Este conceito de que a porção narrativa de Joel é a obra de um profeta e a sessão escatológica de um apocalipcista, que utilizou o oráculo profético a fim de confirmar seus ensinos sobre o dia da vinda do Senhor, parece desnecessariamente complicado e forçado em vista do fato de que um grande número de passagens proféticas se misturam com as escatológicas sem muita dificuldade.

3. Autoria e compilação. Além do nome Joel ben Petuel (Joel filho de Petuel), encontrado no título da profecia, nada mais se conhece da vida ou das circunstâncias do autor indicado. Na LXX o sobrenome "Petuel" foi traduzido "Betuel", o que leva de volta ao período patriarcal como a designação do sobrinho de Abraão e o último filho de Naor e Milca (Gn 22.22), como também de estar próximo, quanto a forma, ao nome pessoal cananita *Battiilu*, encontrado nos tabletes de Tell el-Amarna. Ele pode, no entanto, simplesmente constituir uma variante que surgiu de um erro de transcrição no hebraico. O nome "Joel" foi usado popularmente em Israel durante vários séculos, e pelo menos uma dúzia de pessoas foram designadas dessa forma nos escritos canônicos. Como observado acima, nada se sabe sobre o pano de fundo do autor, embora ele mesmo torne abundantemente claro que ele não devia ser considerado membro do sacerdócio, um fato evidente pelo modo objetivo com que se refere a isto (1.13; 2.17). Como conseqüência desta atitude, alguns estudiosos europeus (particularmente Kapelrud) o consideram como sendo um "profeta do templo", embora uma afirmação deste tipo apresente várias dificuldades.

Como previamente observado, a profecia pode ser dividida em duas unidades distintas, consistindo de Joel 1.1—2.27, uma seção que contém a descrição de uma calamitosa praga de gafanhotos e a recomendação de um arrependimento público para trazer livramento da infestação e alívio da fome decorrente; e Joel 2.28—3.21 (no hebraico 3.1—4.21), que fala do futuro dia do Senhor, do derramamento do Espírito divino sobre as nações, do julgamento dos pagãos e da vinda do milênio com suas conseqüentes bênçãos.

As questões de autoria e de compilação estão estritamente relacionadas às de interpretação e integridade da obra. A primeira sessão (1.1—2.27) parece tratar de um evento histórico de ocorrência recente, a saber, uma praga de gafanhotos. Esses insetos são descritos como o "exército do norte" (2.20), e embora as infestações de gafanhotos na Palestina normalmente não venham do norte, invasões desses insetos desta direção não são de modo algum desconhecidas. A devastação causada por estes saqueadores foi tão severa que o profeta considerou o incidente uma indicação do desagrado divino e, conseqüentemente, chamou o povo ao arrependimento. Evidentemente o conceito do profeta também foi apoiado pela população em geral, pois ela respondeu rapidamente ao chamado e, como resultado, Joel pôde predizer a destruição dos gafanhotos e a renovação da prosperidade da agricultura para a terra.

A partir da vivacidade e perfeição da descrição há muitas razões para se supor que a praga de gafanhotos foi um fato histórico verdadeiro. Para propósitos de interpretação, é importante observar que a praga de gafanhotos é descrita em termos de um exército humano. Os insetos são tidos *como* soldados (2.7) e *como* cavalos e carruagens (2.4,5). Uma vez que as figuras de linguagem são compreendidas pelo que são, a descrição de uma invasão de gafanhotos e a conseqüente devastação é de uma natureza extremamente vivida, e está inteiramente de acordo com o uso normal da linguagem figurada do AT.

Enquanto a primeira sessão foi reconhecida por muitos estudiosos como tendo uma base predominantemente histórica, a segunda parte de Joel (2.28—3.21; no hebraico 3.1—4.21) parece ser principalmente de caráter escatológico, tratando de um período futuro no qual uma visitação sobrenatural do Espírito divino conferirá dons de profecia sobre Israel (2.28). Igualmente importante

é a descrição em termos apocalípticos da batalha final entre as forças de Yahweh e as dos exércitos pagãos, um conflito que culminará com a aniquilação dos últimos e a exaltação de Israel.

É enganoso considerar a profecia rigidamente divisível em seções predominantemente histórica e apocalíptica, de uma natureza mais independente. Primeiro, o conceito escatológico do dia do Senhor ocorre em ambas as divisões sugeridas (cp. Jl 1.15; 2.1,2; 2.31; 3.14), indicando uma certa continuidade de pensamento. Segundo, existem aspectos das narrativas que tratam dos gafanhotos saqueadores que parecem ter elementos em comum com o caráter sobrenatural dos incidentes contidos na segunda porção da profecia (e.g. 2.2-11,20).

Alguns eruditos sustentam que sempre que a calamidade descrita pela frase, "o dia do Senhor", ocorre, o sentido é uniformemente de natureza escatológica, fazendo referências a distúrbios futuros que precederão a vinda do dia messiânico ou ao próprio dia presente. Nessa interpretação, a praga de gafanhoto descrita por Joel, retratar perfeitamente o dia do Senhor. Alguns estudiosos mostram que, embora a frase seja geralmente escatológica em seu uso, não há base para se supor que ela deva ser sempre assim. Neste caso, portanto, é possível que Joel esteja se referindo à visitação dos gafanhotos como sendo um exemplo particular do julgamento e destruição divinas. A partir desta posição é fácil para o profeta mostrar que, se tal invasão devastadora de insetos, a qual reduziu a terra a um deserto dentro de um período tão curto de tempo, é o "um dia do Senhor", quanto mais apavorante será a situação quando Deus punir o mundo pecador no último dia do Senhor.

Novamente, a interpretação dos gafanhotos apresenta considerações importantes quanto a questão da compilação e da integridade. Se os gafanhotos devem ser considerados como símbolos daquelas forças pagãs cujo julgamento é narrado em Joel 3.1-7, eles podem representar os ataques furiosos pelas nações pagãs em épocas particulares na história de Israel, ou ser de caráter inteiramente apocalíptico, assim como os "filhos das trevas" nos escritos da comunidade de Qumrã, ou os gafanhotos em Apocalipse 9.1-11. A principal objeção aos gafanhotos em Joel serem interpretados em termos de guerreiros armados, é que eles simplesmente não podem ser tomados como eles mesmos (cp. 2.4-7), e parece claro que a praga de gafanhotos é um incidente histórico real e não simbólico de uma outra coisa.

Conseqüentemente não seria difícil para um profeta usar tal acontecimento como a base para uma declaração que trata da natureza do julgamento futuro e produzir uma composição unificada, na qual a associação da praga de gafanhotos com um desastre maior explicariam a justaposição do material histórico e escatológico numa obra profética. A presença de elementos apocalípticos nos primeiros dois capítulos é certamente uma garantia suficiente para as exposições apocalípticas da porção restantes da profecia, que parece constituir uma forma expandida do tema futurista sugerido na primeira seção. É uma observação comum que grande parte dos profetas hebreus misturaram o contemporâneo com o escatológico em suas declarações e, em vista deste fato, os argumentos em favor de uma autoria divisível deste livro perdem muito de sua força. Que a profecia foi deliberadamente composta como um todo pode ser indicado pela elaborada correspondência entre a seção que lida com a visitação dos gafanhotos e a concernente aos inimigos pagãos dos israelitas, que serve para consolidar o livro como uma unidade simétrica.

Outras características que apoiam a integridade da composição estão no estilo literário do autor, e não menos no modo pelo qual ele repete frases importantes e utiliza expressões emprestadas de outros profetas. Um último testemunho à unidade da autoria é encontrado no invariável pano de fundo histórico que é claramente visível ao longo do livro. A partir dos argumentos anteriores, portanto, é difícil encontrar um motivo válido para assumir que toda a profecia não foi escrita de uma só vez pelo autor indicado, Joel. Como observado anteriormente, no entanto, alguns estudiosos sugerem que a profecia original abrange somente Joel 1.1—2.27, com o restante vindo da mão de um escritor apocalíptico posterior. Esta tentativa de refutar a integridade da obra e sua unidade de autoria deve encarar o problema sério da referência ao dia do Senhor na "profecia original". Passagens como (Jl 1.5; 2.1,2,10,11), no entanto, não oferecem nenhuma indicação de serem inserções apocalípticas posteriores, pois se forem arbitrariamente removidas do texto, o sentido e lisura da narrativa sofrerão seriamente, indicando assim que o material como um todo era uma unidade desde o início.

Talvez mais digna de consideração séria seja a teoria de que Joel 1.1—2.27 contém porções de poemas litúrgicos que eram usados em conjunto com um suposto ritual da festa de Ano Novo em Israel, ao qual alguns fragmentos apocalípticos foram acrescentados posteriormente. Infelizmente para este conceito, ainda precisa ser mostrado satisfatoriamente que os israelitas se engajaram



Uma figueira durante e após a invasão dos gafanhotos. Este tipo de praga é o pano de fundo para o livro de Joel. © *M.P.S.*



numa adoração de fertilidade do Ano Novo do tipo encontrado comumente nos rituais cúlticos do antigo Oriente Próximo. Se existem, de fato, elementos isolados de "liturgias proféticas" no primeiro capítulo do livro, é mais provável que sejam citações dos ensinos proféticos anteriores e não material formulado com vistas a ser usado na adoração cúltica. Além do mais, no conceito esboçado acima a presença de acréscimos apocalípticos quebraria a natureza cúltica do original e, de fato, o transformaria de um veículo popular de alegre celebração em um de presságio e ruína profética privados, um procedimento para o qual não há a menor evidência. Além do mais, se os elementos apocalípticos eram realmente tão fragmentários como sugere a teoria, seria difícil demonstrar sua unidade de tema, para não falar nada sobre a maneira pela qual a unidade é trabalhada no restante da profecia. Nenhum estudo quanto a história da forma de Joel mostrou ainda conclusivamente que as duas seções principais vieram de datas diferentes, e não há evidência firme para demonstrar que o livro não era uma unidade e produto do autor indicado.

4. Data. Embora muitos estudiosos vejam Joel como obra de um só autor, há bastante discussão em relação à data da composição da profecia, as diferentes opiniões expressas se estendem por mais de meio milênio. Uma vez que falta qualquer referência histórica específica, o que possibilitaria um estabelecimento firme da data de composição, o período de autoria deve ser considerado com base somente na evidência interna. São particularmente importantes, neste aspecto, as condições políticas, sociais e religiosas subentendidas existentes na nação, paralelas na questão das idéias características do profeta àquelas que podem ser datadas com razoável segurança, o relacionamento literário entre o livro e outras composições similares e a questões de expressão e estilo.

As alusões políticas e sociais apresentam algumas dificuldades, pois embora hajam referências claras a povos e lugares, como Tiro, Sidom, Filistia e os gregos, elas são bastante vagas para fornecer uma data confiável para a composição da profecia. Embora a monarquia tivesse desaparecida e muito do povo estava disperso no exílio (Jl 3.2,3), o Templo ainda estava de pé e em plena atividade (1.13,14; 2.15-17), e os muros de Jerusalém intactos (2.9) — uma situação que pode indicar uma data entre 597 e 587 a.C. para a profecia. Embora pareça que Israel e Judá tenham deixado de existir como entidades separadas, tendo seus nomes usados como sinônimos (2.27; 3.2), os inimigos de Judá mencionados não são os do período do exílio, como os babilônicos e os caldeus, mas antes os filisteus, os egípcios e os fenícios, a maioria dos quais entrou em conflito de alguma forma com Judá nos dias pré-exílicos.

Tiro é denunciada por Amós (Am 1.9,10), no 8º séc. a.C., aparentemente por tráfico de escravos, e também foi castigada por Ezequiel (Ez 27.13) por exatamente o mesmo motivo; uma situação que é, não obstante, inconclusiva para se datar. A referência ao "cativeiro" que Deus iria "trazer de novo" tem uma situação futurista em vista, e de novo dificilmente pode ser decisivamente utilizada para datar. A ameaça de desolação no Egito e em Edom (Jl 3.19) possivelmente pode sugerir uma data exílica; mas a freqüente alusão aos gregos (3.16) não precisa necessariamente exigir uma data pós-exílica, uma vez que os jônicos são mencionados nos arquivos literários da Assíria já no 8º séc. a.C.

A idéia de que Deus reunirá todas as nações em Jerusalém para guerra e destruição ocorre também em Isaías (66.16), Ezequiel (38.1—39.29) e Zacarias (12.1; 14.1), e nos últimos dois profetas é encontrado o tema de uma fonte procedente do Templo e alimentando o local (Ez 47.1; Zc 14.8). Surge uma questão a mais sobre se estes conceitos começaram no tempo de, digamos, Ezequiel ou Zacarias, ou se eles remontam a um tema profético escatológico comum, possivelmente originado no 8º séc. a.C. Se Joel não estava realmente vivo quando Amós falou sobre o dia do Senhor (Am 5.16), ele certamente estava familiarizado com o ensino, o que pode sugerir que ele estava propagando a escatologia do 8º séc. a.C.

Os paralelos na fraseologia com outros escritos proféticos são numerosos, e indicam que Joel ou era anterior e influenciou grandemente os escritores subseqüentes por meio de sua profecia, ou que, sendo posterior, citou freqüentemente os antigos profetas ou, pelo menos, citou a partir de uma teologia profética comum provinda do período pré-exílico. Embora a maioria dos estudiosos conclua que Joel seja pós-exílico e que tenha citado fontes anteriores, ainda continua verdadeiro que nem um único elemento de seu pensamento é incompatível com uma data pré-exílica para a profecia. As dificuldades de se datar não são simplificadas pelo estilo literário do autor, que é marcado por ritmos impressionantes, figuras de linguagem intensamente descritivas, uso de repetições para salientar expressões de contraste ou sucessão, e o traçar de paralelos entre situações similares. Alguns escritores observam evidências de termi-

nologia pós-exílica na obra, incluindo algumas formas em aramaico, mas outros contestam essas afirmações, tornando toda a questão inconclusiva. Devido a prolongada história da língua aramaica e seu uso no Israel pré-exílico, a mera presença de aramaismos em qualquer escrito canônico não pode ser usada como evidência indiscutível para uma data recente de composição. A data de Joel é um assunto de grande dificuldade, e a profecia foi fixada, portanto, em datas que variam entre o 9º séc. a.C. e o período dos Macabeus. A partir da evidência interna parece que é preferível uma data de composição anterior em vez de uma posterior. A estimativa mais razoável parece colocar o livro na menoridade de rei Joás, cerca de 830 a.C., numa época em que Joiada, o sumo sacerdote, era regente em Judá.

5. Lugar de origem e destinatários. Assim como nada se sabe sobre o autor, também não há informação certa sobre o local onde surgiu a profecia. As referências ao Templo e ao sacerdócio oficial sugerem alguma área em Judá, talvez até mesmo Jerusalém, que também pode ser o local que recebeu as declarações, visto que suas mensagens essenciais envolvem a participação ativa do sacerdócio. É improvável que os oráculos proféticos tenham vindo do Reino do Norte, particularmente se for mantida uma data de autoria comparativamente posterior.

6. Ocasião e propósito. A ocasião imediata dos oráculos é o incidente da severa praga de gafanhotos, e esta calamidade natural é usada por Joel como meio de ilustração da natureza e extensão de uma ocorrência de natureza escatológica bem mais importante, o dia do Senhor. É o propósito do autor chamar seu povo ao arrependimento, para que a punição divina possa ser evitada e o Espírito de Deus derramado sobre Israel em bênçãos.

7. Canonicidade. A tradição hebraica colocou Joel entre os escritores Oséias e Amós, no 8º séc. a.C., enquanto que o cânon da LXX o colocou no quarto lugar, após Miquéias, no grupo dos escritos curtos, conhecidos pelos hebreus como os doze profetas. Considerando que esta coleção conclui o AT, ela forma a porção final da segunda principal divisão das Escrituras hebraicas, a saber, os Profetas.

8. Considerações textuais. O texto hebraico foi muito bem transmitido, com exceção de algumas corrupções menores. Alguns pequenos acréscimos ocorrem na LXX, porém não parecem representar a forma melhor do texto hebraico. A Peshita e a Vulgata, juntamente com a LXX, têm uma leve divergência do TM e entre elas mesmas.

9. Conteúdo.

1. A praga de gafanhotos e sua remoção.
   a. A praga (1.1-20)
   b. Uma chamada ao arrependimento (2.1-17)
   c. Piedade divina e alívio prometido (2.18-27)
2. O futuro dia do Senhor.
   a. Derramamento do Espírito divino (2.28—3.21)
   b. Julgamento das nações (3.1-17)
   c. Bênçãos sobre Israel (3.18-21)

10. Teologia. O livro reflete a atitude de particularismo religioso, o qual considerava que os israelitas eram os únicos receptores do favor divino, um conceito que tinha defensores tanto proféticos quanto sacerdotais. Joel, porém, aponta para a responsabilidade que uma posição tão elevada traz consigo, e exigiu ver em Israel aquelas qualidades morais e espirituais que merecem a bênção divina. Ele enfatiza particularmente que somente o remanescente fiel a Deus será salvo, e não toda a casa de Israel (Jl 2.32). As nações pagãs serão punidas no dia do Senhor, não por causa de seu caráter não israelita, mas por causa de seus atos desumanos para com seus compatriotas.

No conflito final, quando o julgamento divino será manifestado, os pagãos serão cortados como a vegetação por um cataclisma, enquanto que o eleito de Deus será guardado em segurança até a restauração de Jerusalém. Joel tem uma visão notável sobre o relacionamento do propósito divino com a história humana, ainda que esteja faltando no seu livro uma única figura messiânica. Sua eterna contribuição ao pensamento cristão está em seu ensino sobre o derramamento do Espírito divino sobre "toda carne" (2.28), uma profecia citada por Pedro em seu sermão no Pentecoste (At 2.14-21). Daquele tempo em diante a posse pessoal do Espírito Santo devia ser normativa na experiência espiritual do cristão. Apesar de nos dias do AT o Espírito Santo vir sobre os homens e os ajudar a servir a Deus de maneira aceitável (Jz 6.34; 1Sm 16.13), a nova era da graça, a começar no Pentecoste, devem ser a era do Espírito (Is 32.15; Zc 12.10; Jo 7.39). Daí em diante todo

o povo de Deus será composto por sacerdotes e profetas, cumprindo assim o ideal implícito na Torá, porém nunca verdadeiramente alcançado. *Veja* PENTECOSTE.

BIBLIOGRAFIA. J. A. Bewer, ICC, (1912); E. Sellin, KAT, (1929), S. R. Driver, CBSC, (1934); A. S. Kapelrud, *Joel Studies*, (1948); J. A. Thomson, INES, (1955), XIV, 52-54; *ibid.* IB (1956), VI, 727-760; R. K. Harrison, *Indroduction to the OT*, (1969), 874-882.

R. K. HARRISON

JOELA (יועאלה). Um dos filho de Jeroão de Gedor, que se juntou aos guerreiros de Davi em Ziclaque (1Cr 12.7). É difícil dizer se era da tribo de Benjamin ou da de Judá.

JOELHO, AJOELHAR (Substantivo Heb., ברך, verbo ברך. Freqüentemente confundida com a homôfona, que significa "abençoar" uma forma alterada do acadiano *karābu* "abençoar"). O costume do antigo Oriente Próximo era de ficar de pé em orações públicas e, assim, ajoelhar-se era restrito a gesto de obediência e homenagem. A apresentação oficial de filhos nos joelhos do pai era um sinal de legitimação das reivindicações legais do filho em Israel (Gn 30.3; 50.23; Jó 3.12). O joelho era um símbolo de submissão à realeza e cada carta nas vastas coleções cuneiformes menciona a reverência inclinada ao pé do personagem superior. Tais atos de humildade são retratados nas obras de arte babilônicas, egípcias e cananitas. A posição ajoelhado segue a de total prostração, e indica que certos rituais eram observados, se não realizados, em um colocar-se de joelhos. (Sl 95.6). Em Daniel 5.6 aparece o raro termo aramaico para joelho, ארכב, que precisa ser relacionado com a raiz semita comum. No NT o termo grego comum, γόνυ, é usado sem exceção como substantivo, enquanto que duas formas verbais são usadas para ajoelhar, γονυπετέω, que significa especificamente, "ajoelhar-se diante de alguém". Esse termo é mais comumente encontrado no particípio aoristo. A outra forma verbal é a frase, τιθέναι τὰ γόνατα, possivelmente um uso entre os romanos, *ponere genua* que significa genuflectir, "dobrar o joelho diante de um superior" como em Marcos 15.19, et al. Esse uso de se inclinar tornou-se a postura tradicional na igreja cristã. Como ajoelhar ou agachar era geralmente a posição de trabalho e de dar a luz, assim ocasionalmente ele aparece como a posição de morrer, particularmente no caso do martírio de Estevão (At 7.20). Paulo e seus convertidos oravam e se despediam ajoelhados (20.36), e o ato de ajoelhar-se é mencionado nas epístolas de Paulo. O apóstolo usa a concepção de



Carregadores sírios ajoelhados; de uma pintura numa tumba em Tebas. © *B.M.*

ajoelhar-se no sentido figurado de submissão ao Todo-Poderoso (Ef 3.14), onde é sua própria confissão que é mais notável, e na magnífica profecia da vitória final de Cristo quando todos os joelhos se dobrarão diante do Messias (Fl 2.10).

W. White Jr.

JOEZER (יועזר, *Yahweh é ajuda*). Um dos recrutas de Davi em Ziclaque, provavelmente um benjamita, mas possivelmente da tribo de Judá (1Cr 12.6).

JOGBEÁ (יגבהה). Uma cidade em Gileade fortalecida pela tribo de Gade (Nm 32.35). Gideão, em sua perseguição aos midianitas, a rodeou para poder atacá-los por trás (Jz 8.11). O local é Khirbet el-Ajbeihat, cerca de 11 km a noroeste de Amã.

JOGLI (יגלי). Pai de Buqui, um líder da tribo de Dã, escolhido para ajudar na distribuição da Canaã ao oeste do Rio Jordão entre as tribos de Israel (Nm 34.22).

JOGOS. Embora muitas distrações, entretenimentos, diversões e jogos fossem conhecidos no Oriente Próximo nos tempos bíblicos, há, contudo, poucas referências a eles na Bíblia. Na interpretação das atividades dos povos da antigüidade, é quase sempre difícil distinguir o sagrado do secular, o ritual da diversão. Além disso, o entretenimento estende-se desde a apreciação das finas artes ao prazer sádico da tortura física de prisioneiros ou escravos, desde a performance refinada no teatro grego aos torneios cruéis dos gladiadores de Roma. Visto que grande parte desse material referente à diversão vem da antigüidade - mas pouco relacionado diretamente à Bíblia - geralmente é melhor esboçar as diversões antigas e anotar passagens bíblicas relevantes.

1. Jogos Infantis. Crianças amam brincar. O profeta Zacarias descreveu a prosperidade e a paz como um tempo em que "As praças da cidade se encherão de meninos e meninas, que nelas brincarão" (Zc 8.5). Os jogos ativos infantis estão descritos nas paredes das tumbas egípcias do período do Antigo Reino, por exemplo, nas mastabas de *Ptaotep* e *Mereruca*. Apesar das cenas serem difíceis de interpretar e as legendas hieroglíficas serem enigmáticas em vários casos, as atividades podem ser descritas com certa precisão — disputas de luta, jogos olímpicos e outros exercícios envolvendo agilidade. Escavações arqueológicas encontraram diferentes tipos de bonecas e brinquedos egípcios de mecanismos simples. Foram achados um grande número de bolas enterradas, e é provável que a maior parte delas pertenceram aos jogos infantis. As crianças também brincavam de "faz de conta". Jesus descreve a geração de irresponsáveis e teimosos à qual ele estava ministrando como sendo "Mas a quem hei de comparar esta geração? É semelhante a meninos que, sentados nas praças, gritam aos companheiros: Nós vos tocamos flauta, e não dançastes; entoamos lamentações, e não pranteastes" (Mt 11:16,17).

2. Diversão adulta: esportes ativos. Parece que na Palestina caçar e pescar eram meios de sustento e não de recreação. Como pastor, Davi defendeu seu rebanho contra o ataque de animais predadores, matando ursos e leões saqueadores com suas próprias mãos (1Sm 17.34-36); mas isso era feito por obrigação e não por diversão. Por outro lado, reis e nobres caçavam animais perigosos por diversão; relevos, pinturas e inscrições falam sobre suas caçadas corajosas. Oficiais ricos no Egito participavam de pescarias ou caças por diversão. Seus esportes, realizados nas áreas pantanosas dos rios, eram chamados *shmh-ib*, "distração do coração", equivalente a "recreação" ou "divertimento". O tipo mais esportivo de caça era feito com lanças ou com arco e flecha; mas os pássaros também eram capturados com redes. A pescaria era geralmente representada como uma forma de arpão ou lança, mas às vezes o proprietário da tumba aparece com um gancho e uma linha; a pescaria com vara fez parte do Egito antigo também.

A natação era praticada, aparentemente, como habilidade prática e não como recreação. A natação é mencionada na Bíblia (Is 25.11; Ez 47.5), mas não como diversão.

As competições atléticas existiram desde muito cedo, mas os jogos tiveram o seu maior desenvolvimento na Grécia (*Veja* Atleta, Atlético). A luta corporal, em particular, era famosa, uma evidência de que veio da Mesopotâmia e do Egito. No Egito centenas de grupos de lutadores são mostrados nas artes da tumba (*Veja* Luta Corporal). Corrida, luta de boxe, barco a remo, arquearia e lança e o bastão de luta eram conhecidos também. As participações freqüentemente aparecem associadas ao militarismo ou a religião, e poucas competições religiosas poderiam ser chamadas de diversão pelos partici-

pantes. Há evidências em Medinet Habu e outros lugares de que tais competições eram promovidas para entreter os reis e os oficiais, ou como parte de celebrações de festas político-religiosas.

No AT, os corredores são mencionados como os mensageiros do exército do rei (2Sm 18.19ss.). Jó lamentou "Os meus dias foram mais velozes do que um corredor; fugiram e não viram a felicidade." (Jó 9.25). O salmista indica que "...se regozija como herói, a percorrer o seu caminho". A rapidez do pé era uma qualidade humana desejada e a passagem de Salmos mostra o prazer que vinha do exercício de força na corrida.

Danças e movimentos acrobáticos ou rítmicos eram associadas a rituais religiosos, festas e até mesmo a funerais. Miriã e as mulheres israelitas tocaram tamborins e dançaram depois que os israelitas cruzaram o mar (Êx 15.20). A dança foi associada com a ocasião da adoração do bezerro de ouro no Monte Sinai (1Co 10.7). Quando a arca da aliança foi trazida para Jerusalém, "Davi dançava com todas as suas forças diante do Senhor" (2Sm 6.14). As danças sociais eram desconhecidas e as danças envolvendo pessoas do mesmo sexo não são descritas.

Várias formas de jogos com bola eram praticadas no Egito; em Beni Hasã são mostradas mulheres fazendo parte nesses tipos de jogos. Possivelmente existiu até mesmo uma forma de ritual no qual a uma bola era espetada por um galho ou uma clava. Jogos de bola não são mencionados na Bíblia, embora haja referência a uma bola em Isaías 22.18.

3. Jogos sedentários ou inativos. Os jogos sedentários são amplamente evidenciados por todo o Oriente Próximo, especialmente vários tipos de jogos de tabuleiros. Belos jogos de caixas e tabuleiros foram achados, assim como quadros firmemente riscados em superfícies de rochas planas. O jogo de damas aparece em Books of Gates e é representado na arte funerária. Cenas no Grande Portão de Medinet Habu mostram Ramssés III e membros femininos de sua família jogando jogos desse tipo. A representação do jogo de tabuleiro foi achada até mesmo nos escritos hieróglifos com o símbolo biliteral *mn*.

Dados eram usados para determinar os movimentos em alguns jogos de tabuleiro. O lançamento de sortes é sempre citado na Bíblia, mas sempre com o significado de tomar decisões, quer de identidade, de procedimento ou de posse. Os soldados romanos que crucificaram Jesus lançaram sortes pela túnica de Jesus (Mt 27.35; Mc 15.24; Lc 23.34; Jo 19.23; Sl 22.18).

4. Espectador ou diversões passivas. Os antigos eram aparentemente mais inclinados a participarem do que a assistirem, mas podemos supor que houve muitos espectadores que observavam as cerimônias religiosas e festividades da realeza com os seus "bobos da corte". Os filisteus que se congregaram no templo de Dagom, em Gaza, chamaram Sansão para promover divertimento para eles (Jz 16.25,27).

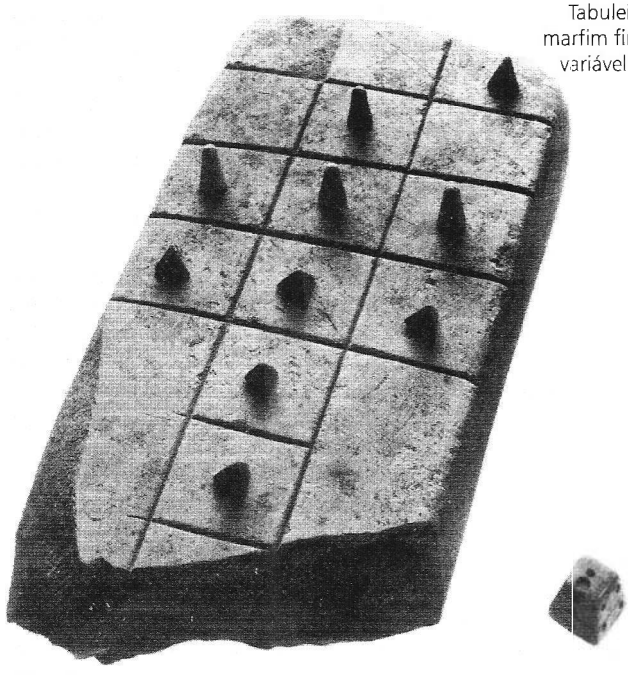
As pessoas apreciavam ouvir histórias e discursos eloqüentes, como a história do camponês eloqüente no Egito (cp. Ez 33.32). Os atenienses do Novo Testamento se interessavam muito por ouvir e contar novidades (At 17.21).

Os mágicos divertiam o povo no Egito antigo, como mostram os Papirus Westcar, mas os mágicos egípcios citados na Bíblia estavam envolvidos em assuntos sérios (Gn 41.8; Êx 7.11,22; 8.18,19). Os mágicos da Babilônia também são citados no tempo de Daniel (Dn 1.20; 2.2,27).

Por todo o antigo Oriente Próximo banquetes eram dados para entretenimento. Muitas cenas de banquetes foram achadas nas tumbas egípcias e, na Bíblia, aparecem muitas referências a festas. Os participantes desfrutavam de comida e bebida em abundância, às vezes em excesso, e eram entretidos com músicos e dançarinas. Tais eventos eram comuns nos banquetes egípcios, e é evidente que a dança de Salomé, na festa de aniversário de Herodes, agradou os convidados (Mt 14.6, Mc 6.22).

A música era uma diversão importante na antigüidade. Os anciãos, assim como os jovens, conheciam bem o ritmo e a melodia. A batida do tambor ou o bater de palmas, o tocar a flauta, o trompete, os instrumentos de corda e o uso da voz humana são claramente representados na arte das tumbas e bem documentados na literatura bíblica (Ez 33.32). A música era importante nas cerimônias religiosas e nos negócios do estado, mas era comum nas festas privadas e até mesmo na solidão do pastor cuidando de suas ovelhas. Davi tocou para Saul como uma distração, uma terapia e até mesmo como um exercício espiritual (1Sm 16.28; 23).

A helenização do Oriente Próximo introduziu muitas atrações gregas. Hipódromos, estádios e teatros se espalharam à medida que a cultura grega penetrou nas mais antigas terras da Bíblia. Os esforços missionários aumentaram a geografia imediata da narrativa bíblica e ampliaram os horizontes culturais também. Paulo faz alusão aos jogos atléticos da Grécia (*Veja* Atleta, Atlético). Ele também declara que os apóstolos tinham sido



Tabuleiro de jogo com dez peças e pitorras de marfim fincadas nas quatro laterais com número variável de buracos; de uma camada do Médio Bronze em Tell But Mirsim. © *P.A.M.*



Um tabuleiro de jogo feito de compensado de marfim e ébano, pinos de marfim e ossos matacárpicos para jogar "cães de caça e chacais" (jogo infantil); de uma tumba em Tebas. © *Met. Museum & Art.*

transformados em um θέατρον ("um teatro, um espetáculo") "ao mundo, tanto a anjos como a homens" (1Co 4.9). Na mesma epístola ele também menciona a diversão romana de observar as lutas com animais selvagens (θηριομαχέω, 1Co 15.32). O mundo pagão do período do NT foi tão consumido com a diversão como o é na era atual. Os cristãos estavam familiarizados com a cultura de sua época, mas eles não se ocupavam com ela indevidamente, nem ficavam absortos em suas características menos desejáveis.

BIBLIOGRAFIA. E. Falkener, *Games Ancient and Oriental* (1892); I. Lexova, *Ancient Egyptian Dances* (1935); H. Hickmann, *45 siècles de musique dans l'Égypte ancienne* (1956); C. DeVries, *Attitudes of the Ancient Egyptians toward Physical-Recreative Activities* (dissertação de Ph. D. não publicada, 1960). Hichmann, *Musikgeschichte in Bildern*. Ägypten (1961).

C. E. De Vries

JOGO DE DADOS. *Veja* Jogos.

JOIADA (יהוידע; LXX Ἰωδαε, *O Senhor conhece ou tem reconhecido*; para um sentido técnico, *veja* H. Huffmon, BASOR 181 [1966], 31ss.; Heb. (יידע, Ne 3.6). 1. Pai de Benaia, que foi comandante da guarda de Davi (2Sm 23.20).

2. Um príncipe (chefe) da casa de Arão que se juntou a Davi em Hebrom (1Cr 12.27).

3. Um dos filhos de Benaia (1Cr 27.34).

4. Sacerdote do Senhor em Jerusalém, o qual organizou o golpe que colocou Joás no trono, e que foi seu conselheiro de confiança por muitos anos (2Rs 11; 12; 2Cr 23; 24). Ele já era velho quando Atalia massacrou a família real, mas sua esposa, Jeoseba, filha do rei Jorão (ARC e NVI, Jeorão), deveria ser jovem. 2 Crônicas 23.11 sugere que Joiada já possuía uma família.

Cerca de seis anos após Jeoseba ter salvo seu sobrinho Joás, ainda pequeno, do massacre, Joaida arriscou tudo em um apelo à lealdade popular à Casa de Davi. Primeiramente ele garantiu o apoio dos mercenários (cários), os quais foram designados como guardas do Templo e do palácio (2Rs 11.4-8). O autor de Crônicas acrescenta que ele alistou os chefes das cidades onde habitavam os levitas; isto faz referência "ao povo da terra" em 2 Reis 11.14,20. Rudolph acredita ser uma interpolação, argumentando que uma assembléia deste tipo não poderia ter sido secreta; no entanto, a política da rainha não havia evidentemente restringido o acesso ao Templo, e a multidão presente quando a guarda foi mudada naquele sábado compareceu de forma ordeira e pacífica. Ao se dar a coroação do rei, a comemoração do povo atraiu a atenção de Atalia, porém Joiada estava preparado, e a morte dela pôs fim com qualquer oposição. Joiada seguiu a coroação com uma aliança de restauração religiosa, na qual "o povo" tomou parte (vv. 16,17; não o povo do campo como tal, mas a congregação, representando todo Judá).

Joiada continuou a guiar Joás, apesar da idade ter enfraquecido indubitavelmente sua habilidade administrativa (2Cr 24.4-7). Ele foi honrado com um enterro real, porém a nobreza logo se rebelou contra suas tradições religiosas estritas (vv. 17s.).

5. (יוידע, *Yahweh conhece* Ne 3.6, ARC). Filho de Paséia, e um dos construtores do muro de Jerusalém, sob Neemias (Ne 3.6).

6. Sumo-sacerdote, filho de Eliasibe (Ne 12.10,11,22). Um de seus filhos casou-se com a filha de Sambalá, o horonita (Ne 13.28).

BIBLIOGRAFIA. W. Rudolph, *Festschrift Bertholet* (1950), 473-478; J. Gray, *Kings* (1964), 524.

J. Lilley

JOIAQUIM (יויקים, *Yahweh estebelece*). Filho de Jesua e pai de Eliasibe, o sumo-sacerdote (Ne 12.10,12,26).

JOIARIBE (יהויריב, *Yahweh contende*). 1. Um dos dois sábios a quem Esdras usou para buscar servos do templo, antes do retorno para a Palestina (Ed 8.16).

2. Um antepassado de Maaséias, um judaita, que viveu em Jerusalém após o exílio (Ne 11.5).

3. *Veja* Jeoiaribe, que é usado alternadamente com *Joiaribe*.

JÓIAS E PEDRAS PRECIOSAS. Jóias são objetos usados como adorno, uma prática tão antiga quanto a história da humanidade. Muitas jóias consistem principalmente de pedras preciosas ou semipreciosas. Entretanto, alguns metais, particularmente o ouro e a prata são normalmente usados, e algumas jóias consistem de trabalhos em metal elaboradamente projetados como moldura para pedras preciosas, que são geralmente compostos inorgânicos chamados minerais de ocorrência natural (q.v.). Materiais orgânicos como âmbar,

concha e coral também são usados, não somente por causa de sua beleza inerente, mas porque podem ser gravados para produzir objetos de beleza. Na Era Paleolítica Superior (25.000 a 16.000 a.C.), materiais orgânicos como dentes, garras e ossos eram os principais objetos moldados como jóias.

O uso de pedras preciosas para adorno normalmente seguiu lado a lado com o uso para propósitos simbólicos, já que muitas pedras tinham características sobrenaturais e virtudes associadas a elas. Amuletos ou talismãs eram usados para manter distantes os maus espíritos ou doenças, ou trazer boa sorte, com pedras particulares tendo significados particulares atribuídos a elas. O uso da ametista (q.v.) era considerado como prevenção da embriaguez, enquanto que se considerava que o diamante dava ao seu usuário força na batalha. O símbolo tradicional da alegria celestial era a safira (q.v.), e seu uso é considerado uma proteção contra a traição e a pobreza. Da mesma forma, o rubi (q.v.) era associado ao amor e à felicidade. Estas e muitas outras crenças a respeito do significado das várias pedras preciosas utilizadas como jóias eram conhecidas pelos responsáveis das vestes eclesiásticas e vestes reais (e.g., Êx 28), assim como pelo autor de Apocalipse, onde as pedras preciosas figuram destacadamente no quadro das coisas que virão a ser (e.g., Ap 21.18-20).

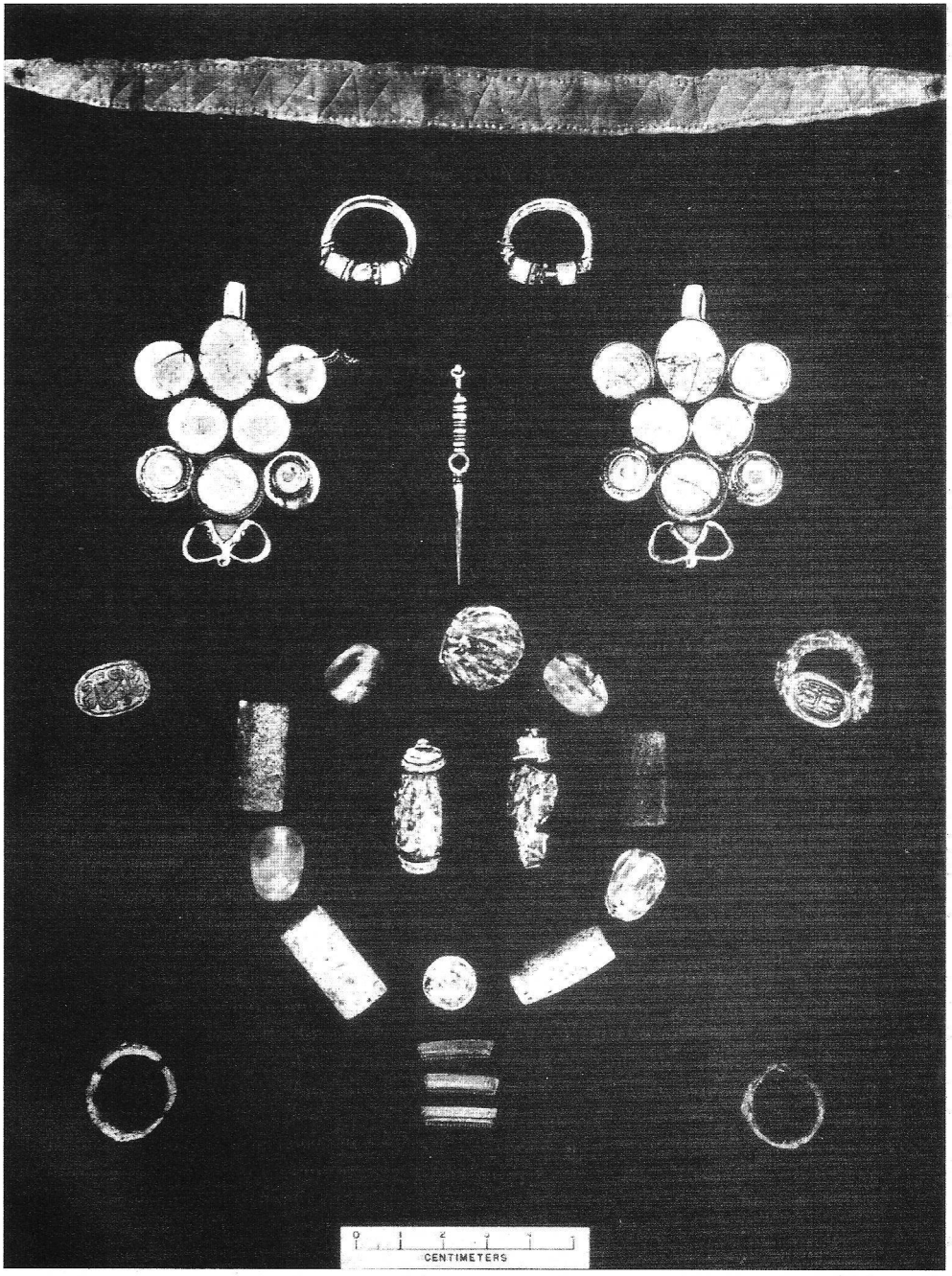
Por causa de seu valor as pedras preciosas foram usadas como meio de câmbio e comércio (cp. Jó 28.15-19) e como presentes, particularmente de monarcas em ocasiões importantes (1Rs 10.2). A abundância de jóias e pedras preciosas era tomada como indicação de prosperidade pessoal e de prosperidade nacional, no caso de um monarca (1Rs 10.14-23). Também caminharam de mãos dadas com muitas religiões estabelecidas (1Cr 29.2), apesar da existência de coisas mais valiosas do que as jóias serem geralmente indicadas (Pv 3.15). Por causa de seu pequeno tamanho e facilidade de transporte no caso de acontecimentos catastróficos, as pedras preciosas e jóias eram uma forma de riqueza muito favorecida. Entretanto isto as tornou objeto de pilhagem (Êx 3.22; 12.35,36 NEB; 2Cr 20.25). Com sua virtual indestrutibilidade e o desejo constante do homem de possuí-las, muitas pedras preciosas de tempos antigos foram compradas e vendidas geração após geração, e algumas preservadas até o dia de hoje.

A variedade de minerais das pedras preciosas tem alguns aspectos que as diferenciam das variedades de minerais comuns. Destas características a beleza é a mais importante, e dentre as qualidades de cor, brilho e polimento, que dão beleza às pedras, a cor é a mais importante. O único mineral que é de grande valor quando não possui cor é o diamante. Isto por causa de seu notável brilho, polimento e dureza, porém mesmo no caso do diamante as variedades coloridas são geralmente mais valiosas que as sem cor.

Por muitas das pedras preciosas dos tempos antigos terem vindo da Índia, sendo Burma fonte de rubis e o Ceilão fonte de safiras, rubis e outras pedras preciosas, por ao menos 2.500 anos, pensou-se outrora que as pedras preciosas de belas cores eram produzidas somente por climas tropicais. Entretanto agora se sabe que a produção da cor característica da maioria das pedras preciosas é o resultado da presença de uma pequena proporção de impurezas; e.g. o rubi e a safira são ambos variedades do coríndon (óxido de alumínio), crendo-se que a cor vermelha do rubi é devida à presença de traços de cromo, e a cor azul da safira devida à presença de traços de titânio. Outras variedades de pedras do mesmo mineral (coríndon) incluem a esmeralda oriental (verde), a ametista oriental (púrpura) e o topázio oriental (amarelo), em cada caso pequenas impurezas resultam em cores como as da esmeralda (silicato de berílio-alumínio), da ametista (dióxido de silicone) e do topázio (fluosilicato de alumínio), respectivamente.

A produção de boas jóias no antigo Oriente Próximo começou no 4º milênio a.C., particularmente no Iraque e norte da Síria, com a gravura de pedras relativamente duras, exigindo uma técnica de roda, sendo praticada na Mesopotâmia antes de 3.000 a.C. A expansão da arte da manufatura de jóias está fortemente relacionada ao comércio pelas rotas de caravanas que ligavam os centros religiosos do Vale do Tigre-Eufrates com as montanhas produtoras de ouro da Anatólia. Já no 3º milênio a.C., a quantidade de jóias produzida era considerável, sendo notável o trabalho dos ferreiros sumérios centralizado em Ur, na parte baixa do Rio Eufrates. Muitas de suas jóias eram manufaturadas para o enfeite dos que tomavam parte nas elaboradas cerimônias religiosas daquele tempo e região (cp. Gn 11.2-11). Por volta de 2.000 a.C., as jóias eram manufaturadas em quantidades consideráveis na Anatólia e na costa da Fenícia, com os fenícios viajando tão longe quanto a Escandinávia para obter âmbar, a fim de fazerem jóias gravadas.

No Egito algumas das jóias feitas eram de material frágil, de vidro, e eram usadas para decorar a múmia de uma pessoa morta. As jóias feitas para enfeitar os vivos eram principalmente de pedras semipreciosas colocadas no ouro com variedades



As jóias têm sido uma forma de riqueza desde os tempos antigos. *Acima*: Fita de ouro para a cabeça com desenhos gravados; 2 anéis, fitas de ouro com contas coladas; brincos de ouro com preenchimento de cerâmica; alfinete; *centro:* escaravelhos e contas, parte de um colar; *cantos*: um escaravelho, um anel de escaravelho e 2 objetos de ouro (brincos ou anéis?).© *O.I.U.C.*

de sílica de calcedônia, incluindo cornalina (q.v.) e jaspe (q.v.) que eram localmente disponíveis, sendo utilizados. Também era usada a turquesa (q.v.) um mineral de cor azul-turquesa que era considerado uma prevenção contra acidentes, particularmente quedas de cavalos. Antes de 3.000 a.C. este mineral era extraído da Península do Sinai, e provavelmente foi a primeira pedra preciosa a ser extensivamente minerada (mina, mineração, q.v.), apesar de os egípcios antigos terem afundado centenas de embarcações na busca por esmeraldas na costa do Mar Vermelho. A lápis lazuli (q.v.)que é macia e podia ser esculpida era utilizada pelos egípcios, particularmente para amuletos, porém também com outras pedras semipreciosas dispostas em modelos elaborados. Quando a ametista era usada, era geralmente usada isoladamente, visto que sua cor não combinava com as outras pedras semipreciosas também usadas na época.

Os materiais usados como pedras preciosas e na manufatura de jóias são:

Elementos nativos
Diamante (Jr 17.1)
Adamantino (*veja também* Diamante)
Cobre (2Tm 4.14)
Ouro (Sl 21.3)
Ferro (2Cr 18.10)
Prata (Êx 3.22)

Ligas
Latão (Ap 1.15 ARC)
Bronze (2Cr 24.12)

Óxidos 1. de silício
Ametista (Ap 21.20)
Cristal (Ap 21.11; jaspe cristalino)
Ágata (Is 54.12, pedras preciosas)
Crisólito (Êx 39.13 NVI)
Calcedônia (Ap 21.19)
Crisópraso (*veja* também berilo — Ap 21.20)
Jaspe (Êx 28.20)
Ônix (Ez 28.13, *veja* também mármore)
Sardônica (Ap 4.3, ARC)
Sárdio (Ap 21.20)
Sardônio (Ap 21.20)

2. De alumínio.
Diamante (Ez 3.9)
Rubi (Lm 4.7, ARC; *veja* corais, ARA)
Safira (Êx 24.10)

Carbonatos
Madrepérola (Et 1.6 NVI)

Silicatos
Berílio (Ap 21.20; *veja* também esmeralda)
Carbúnculo (Is 54.12; *veja* também granada)
Crisólito (Êx 28.17; Ap 21.20)
Esmeralda (Ap 21.19; *veja* também berilo)
Feldspato (Ez 28.13)
Granada (Ez 27.16; *veja* também carbúnculo)
Jacinto (Êx 39.12)
Jade (Ez 28.13)
Ligure (jacinto) (Êx 28.19)
Topázio (Ap 21.20)
Turquesa (Êx 28.19)

Material orgânico
Âmbar (Ez 1.4, ARC)
Coral (Jó 28.18)
Pérola (Mt 13.45).

Alguns dos termos usados, tais como adamantino e carbúnculo, não estão mais em uso, ao passo que os nomes de alguns materiais diferem conforme as traduções. A NEB (New English Bible) deve ser considerada como representando mais corretamente a natureza dos vários materiais referidos, e nesta é feita referência a minerais, por exemplo, feldspato, não mencionados em outras traduções.

BIBLIOGRAFIA. E. S. Dana, *A Textbook of the Mineralogy*, 4 ed. (revisada por W. E. Ford) (1932); C. B. Slawson, "Gem", Ebr 10 (1970), 56-64; A. H. Wilkinson, K. R. Maxwell-Hyslop, "Jewelry", Ebr 12 (1970), 1031-1033.

D. R. Bowes

JÓIAS PENDENTES PARA O NARIZ (נזם). As mulheres hebréias usavam com bastante freqüência uma argola que passava através da narina direita. Esta maneira de usar jóias pendentes do nariz ainda pode ser observada nas mulheres beduínas do Oriente. Essas argolas eram feitas de ouro ou prata e, comumente, tinham pendentes feitos de jóias, contas ou corais. Rebeca ganhou um pendente para o nariz (Gn 24.22,30), e há textos que mencionam que as mulheres de Jerusalém usavam jóias pendentes do nariz (Is 3.21). Dentre as jóias que o Senhor diz que apresentou como presente para Jerusalém havia um pendente para o nariz (Ez 16.12).

S. Barabas

JOIO (ζιζάνιον). Mencionado oito vezes em Mateus 13. Refere-se a uma erva daninha chamada

joio ou cizânia, que se parece exatamente com o trigo em sua fase inicial e, na realidade, apenas um especialista pode distinguir algumas espécies de joio do verdadeiro trigo. Ao se passar algum tempo, as diferenças ficam notáveis. Porém, o agricultor não pode arrancar a erva daninha quando ela está quase crescida sem danificar seriamente o verdadeiro trigo que cresce ao lado.

O joio ou a cizânia é anual, *Lolium temulentum*, às vezes é chamada de grama de cizânia barbuda. Tem sementes que são bem menores que o trigo, e afirma-se que essas sementes, quando moídas são venenosas, talvez em virtude de um fungo peculiar que se desenvolve nelas. *Veja* ALGAS ou ERVAS DANINHAS.

W. E. SHEWELL-COOPER

JONÃ (Ἰωνάμ). Um ancestral de Jesus (Lc 3.30).

JONADABE (יְהוֹנָדָב, יוֹנָדָב, LXX Ἰωναδάβ, *Yahweh é nobre* ou *é generoso* ou *tem inspirado*). Pela transposição dos dois elementos é criado o nome Nedabias (1Cr 3.18). 1. Um sobrinho do rei Davi através de seu irmão Siméia. A Escritura o chama de "sagaz", que na linguagem popular pode ser traduzido como "enganador". Ele era o tipo de pessoa — um tipo bem conhecido por se ligar através de contatos familiares a grandes famílias — que fazia do conhecimento da intimidade de pessoas famosas e da promoção dos escândalos dessas pessoas seu objetivo de vida. Ele usou sua relação com um herdeiro do trono de Davi para promover o incesto desta pessoa lasciva (Amnom) com sua meia-irmã (Tamar, irmã de Absalão). O resultado foi o estupro de Tamar por Amnom e o assassinato deste tolo devasso por Absalão, irmão de Tamar. Por fim, uma guerra civil e um distúrbio temporário no reino resultaram disto. O mesmo Jonadabe, entretanto, ao menos por certo tempo, permaneceu próximo à família real (2Sm 13.1-33).

2. Um descendente de Recabe (*a saber* RECABITAS), uma tribo nômade de onde veio a esposa de Moisés de acordo com Juízes 4.11.

3. Um descendente de Recabe [*a saber* RECABITAS], um dos chefes dos queneus (1Cr 2.55) de alguma forma ligado à família da esposa de Moisés (Jz 4.11) e que habitou com Israel em Canaã, alguns queneus habitaram no extremo norte (Jz 4.6,11), outros no extremo sul (Jz 1.16; Nm 24.21). É principalmente por meio da informação relatada sobre o recabita Jonadabe (2Rs 10.15ss.) e de "toda a casa dos recabitas" (Jr 35.2,3,5) que se tem conhecimento da existência de uma tribo semi-"monástica" entre os judeus, dedicada à religião mosaica, porém colocando restrições ascéticas especiais em sua maneira de viver, separando-se assim de todos os outros. Foi o rigor religioso de Jonadabe que lhe deu o respeito público, o que fez sua presença e consentimento aparente úteis à completa, apesar de violenta, reforma religiosa de Jeú. Ele formulou as regras anti-agriculturalista seguidas por seus descendentes, os recabitas (Jr 35), e encorajou o Jeú na abolição da adoração a Baal em Samária (2Rs 10.15,23). O mesmo é verdadeiro do uso dos recabitas por Jeremias como uma lição para os judeus apóstatas e desobedientes de seu tempo.

R. D. CULVER

JONAS (Ἰωνάς) Forma grega do nome hebraico JONA (Mt 12.39; 16.4; Lc 11.29,30); em João 21.15-17 a ARC traz Jonas, e a ARA, NVI e BJ trazem João.

JONAS, O LIVRO DE (יוֹנָה, LXX Ἰωνᾶς, *pomba*). Cp. Salmo 74.19 onde Israel é chamado de "pomba rola". Jonas é o nome do profeta do 8º séc. a quem o livro que traz seu nome é atribuído. É o quinto livro dos profetas menores nas versões modernas, também o quinto no texto hebraico. O pequeno livro de quatro capítulos tem sido objeto de intensa desconcordância quanto a sua historicidade e interpretação. A discordância é ocasionada principalmente por seus elementos sobrenaturais: o grande peixe, o arrependimento de Nínive, a planta e o verme.

I. Pano de Fundo. Fora a menção de Nínive e de Jonas, o conteúdo oferece pouca ajuda em relação ao livro e seu pano de fundo. Os eventos registrados neste livro devem ter acontecido antes de 612 a.C., quando Nínive foi destruída. Algumas evidências parecem sustentar uma data no 8º séc. a.C., o período mencionado em 2 Reis 14.25 no qual o profeta Jonas viveu. Se esta data (a ser discutida mais tarde) for aceita, então a situação histórica seria a da dominação do Império Assírio sobre o antigo Oriente Próximo, e o ressurgimento do poder no Reino do Norte (Israel), durante seus anos dourados no reinado de Jeroboão II. O suposto motivo do livro — sua implícita reprovação do nacionalismo mesquinho e seu apelo implícito à universalidade do amor de Deus — se ajustariam bem ao período histórico em que os assírios eram

um inimigo temido e menosprezado. Em sentido oposto, quando a Assíria foi vencida o livro não teria tanto peso sobre sua própria geração. Ao tentar interpretar sua mensagem, pode-se compreendê-lo perfeitamente ao colocá-lo numa situação real da vida no 8º séc. a.C. como o pano de fundo.

II. Unidade. A maioria dos estudiosos concorda que o livro é uma unidade, embora alguns prefiram pensar que o salmo (2.2-9) foi escrito por alguém diferente do autor da porção narrativa e talvez posteriormente também. Uma vez que o salmo faz amplo uso dos salmos canônicos, alguns o consideram como uma composição totalmente "recortada e colada". Young (*Introduction*, pág. 281) mostrou que o cap. é essencial ao livro. Ele lista os caps. 1 e 2 como sendo equilibrados pelos caps. 3 e 4; 1.1-3a é paralelo a 3.1-3a; 4.2 é paralelo a 2.2. Alguns contestam o cap. 2 com base em que a palavra "oração" do v. 1 é inconsistente com o conteúdo do salmo, a saber, ação de graças. Contudo, o Salmo 86 é classificado como "uma oração" (*tefilah*), porém contêm ação de graças. Outros objetam que o salmo não é de ação de graças (cp. Wellhausen, *Die Kleinen Propheten*, pág. 221) com base no fato de que estar na barriga do monstro não seria nenhuma libertação. Contudo, o conteúdo do salmo indica que foi dado graças pela libertação do afogamento, não pela entrega final na terra seca.

Nos dias atuais Eissfeldt considera Jonas como sendo composto por duas lendas. A primeira (caps. 1—3) fala da desobediência de Jonas. A segunda (cap. 4) fala da controvérsia de Jonas com Deus. (Incidentalmente, Eissfeldt rejeita a historicidade do livro por causa do grande peixe.) Os críticos mais radicais vêem três ou mais fontes utilizadas na composição do livro. Esta é uma opinião minoritária, geralmente não compartilhada até mesmo por aqueles que rejeitam a historicidade do livro.

III. Autoria. Tradicionalmente o livro é atribuído a Jonas, o filho de Amitai, que viveu no 8º séc. a.C. Ele nasceu em Gate-Hefer (cp. Js 19.13), no território de Zebulom, a cerca de 8 km ao norte de Nazaré (cp. 2 Rs 14.25). De acordo com a lenda (historicamente inaceitável) ele era o filho da viúva de Sarepta, e o jovem que Elizeu enviou para ungir Jeú como o rei de Israel.

Jonas ben Amitai profetizou as vitórias que posibilitaram os "Anos Dourados" de Israel no reino de Jeroboão II (c. 782-753 a.C.). Se Jonas não é o autor, então o livro difama o caráter do profeta do 8º séc. injustamente.

A maioria dos estudiosos modernos, exceto os conservadores, rejeita a crença tradicional de que Jonas escreveu o livro. Entre os argumentos desenvolvidos contra a tese estão os seguintes: (1) O livro em si não reivindica que ele é o autor. Em refutação, nota-se que a fórmula introdutória (1.1) é paralela àquela usada em Ozéias, Joel, Miquéias e Sofonias, e próxima daquela usada nos outros livros proféticos sobre cuja autoria há pouca ou nenhuma controvérsia. (2) O livro refere-se ao profeta Jonas na terceira pessoa. Novamente, a fórmula introdutória mostra isto como uma prática comum, que pode ser vista na obras atribuídas a Moisés, Xenofontes, Julio César. (3) O livro é posterior ao 8º séc. a.C., por isto não pode ser de Jonas ben Amitai. A data do livro é discutida abaixo. Se as objeções a uma data anterior forem superadas, então parece haver pouca razão para se negar a autoria do livro ao profeta cujo nome ele traz.

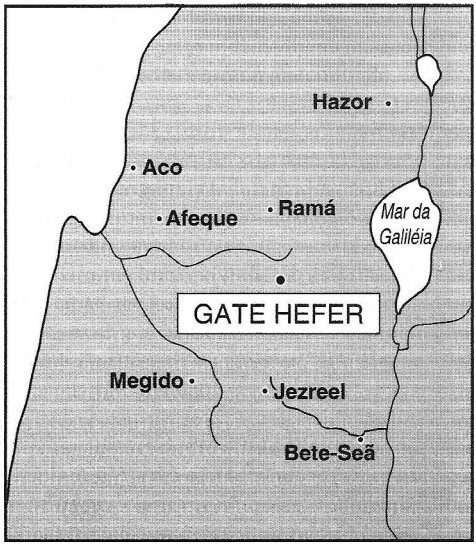
IV. Data. A aceitação da autoria do livro por Jonas necessita de uma data na primeira metade do 8º séc. a.C. Os eventos na história assíria, como a tendência ao monoteísmo no reino de Adade-Nirari III (c. 810-783 a.C.), ou a grande praga do reino de Asuradam III (c. 771-754 a.C.) ajudam a explicar o arrependimento em massa. Archer (SOTI, pág. 296) data o livro por volta do final da carreira de Jonas, c. 760 a.C.

Um *terminus ad quem* para a composição do livro seria 200 a.C. porque Eclesiástico 49.10 refere-se aos "doze profetas menores" e Tobias 14.4,8 refere-se a Jonas. Estudiosos mais críticos datam o livro entre 500 e 300 a.C. J. Bewer (ICC, pág. 403) sugere uma data no período helenista (300-200 a.C.), talvez porque ele coloque Jope como o local da lenda de Perseu-Andrômeda e veja reflexos desta lenda em Jonas. A data recente mais freqüentemente aceita é c. 450 a.C. (cp. Driver, *Introduction to Literatture of the OT*, pág. 322 (embora Oesterley e Robinson optem por uma data em c. 350 a.C. (*Introduction*, pág. 374).

Muitos argumentos são desenvolvidos para sustentar a data recente. Entre eles devem ser mencionados os seguintes: (1) Nínive é mencionada como uma cidade que não existia mais (3.3). Entretanto, cp. linguagem similar em Lucas 24.13 onde ninguém duvida que Emaus existia no 1º séc. d.C. (2) O uso da frase "rei de Nínive" não seria normal no 8º séc. a.C., quando "rei da Assíria" seria o título empregado. O AT ilustra amplamente o primeiro uso (cp. 1Rs 21.1 com 20.43; 2Rs 3.9,12; 2Cr 24.23). (3) Os pensamentos e idéias

gerais de Jonas pressupõem que o autor conhecia os grandes profetas. Entre os exemplos citados estão Jonas 3.10 (cp. Jr 18.7s.); Jonas 3.5 (cp. Jl 1.13s.), Jonas 3.9 (cp. Jl 2.14), e Jonas 4.2 (cp. Jl 2.13). A evidência é de longe esmagadora de que Jonas tomou emprestado de Jeremias, e a comparação com Joel requer a pergunta se Joel é recente ou não. (4) Os conceitos de Jonas são recentes, planejados para refutar o exclusivismo mostrado por escritores como Ageu, Zacarias, Malaquias, Esdras e Neemias. O conceito do universalismo missionário (cp. Is 40—66) é pós-exílico. Além do erro *petitio principi* da referência a Isaías, este argumento ignora o fato de que o universalismo é encontrado nos profetas antes do exílio (cp. Am 9.7). (5) Uma vez que o salmo de ação de graças do capitulo 2 reflete a Salmos canônicos e não é original, deve ser datado como recente. De novo, descobertas lingüísticas modernas (cp. Dahood, *Psalms*) mostram como os Salmos canônicos refletem a literatura cananita, o que contradiz qualquer data recente dos Salmos, como era popular na primeira metade do séc. 20. (6) O uso de aramaismo em Jonas prova sua data recente, porque o vocabulário e o uso do aramaico infiltraram-se no hebraico nos períodos exílico e pós-exílico. Gleason Archer (SOTI. pág. 300) cuidadosamente refuta cinco exemplos específicos de aramaismo às vezes dados para sustentar a data recente.

Para resumir os argumentos sobre a data de Jonas, parece que a tendência de datar o livro como recente está baseada numa preferência teológica de que o livro é uma repreensão ao exclusivismo e hiper-nacionalismo pós-exílico. Estas peculiaridades raras estão completamente perdidas em qualquer nação de qualquer período. A data recente parece pregada sobre uma abordagem *religionsgeshichte* do conteúdo de Jonas. Isto deixa o estudioso com a pergunta persistente, "Se Jonas não foi escrito pelo profeta do 8º séc. a.C., por que ele foi aceito no cânon?"



V. Ocasião. Parece evidente que o livro foi inspirado pelo interesse de Deus no bem estar espiritual da grande cidade de Nínive. Alguns também vêem um outro fator em ação, a saber, o interesse de Deus por seu povo escolhido, que necessitava do ensino e da admoestação que o profeta efetuou por meio dos eventos registrados no livro, em vez de oráculos diretos ou declarações proféticas.

VI. Propósito. Vários estudiosos têm atribuido propósitos diferentes ao livro de Jonas. Uma sugestão é a de que foi escrito como um livro apologético. Isto explica esta profecia de condenação como condicional (cp. Jr 18.7s.). Esta opinião é defendida por Riehm. Outros acham que o livro é didático. Ele foi escrito para ensinar que o perdão de Deus está disponível a todos com base no temor a Yahweh e arrependimento individual. A misericórdia de Deus não se limita a Israel. Outros enxergam o livro como uma parábola cujo propósito é fazer com que Israel compreenda seu pecado em sua falha nacional de cumprir a missão de Deus entre as nações. Relacionada a esta opinião está a idéia de que o livro é basicamente um tratado missionário, destinado a quebrar o particularismo e a exclusividade dos hebreus (cp. 3.10; 4.11), dos quais o próprio Jonas é um exemplo. Seu espírito se assemelha ao de Naum, que espera que Deus destrua Nínive no 7º séc. a.C. Uma séria objeção a esta opinião é que ela deixa inexplicada a mensagem de julgamento de Jonas. Cinco breves palavras em hebraico ("Ainda quarenta dias, e Nínive será subvertida", Jn 3.4), chamam por uma condenação não aliviada — não a oferta da graça de Deus ao povo de Nínive. E. J. Young (*Introduction to the Literatture of the OT*, pág. 280) nega este propósito universalista e enfatiza, em seu lugar, os elementos da história preditiva no livro. Esta opinião sobre seu propósito priva o livro de sentido para seus leitores. Como em muitas obras literárias, em Jonas o propósito pode ser múltiplo, não limitado a uma idéia única.

VII. Canonicidade. Visto vez que o livro é mencionado durante o período intertestamentário

como um dos doze profetas, parece ter havido uma pronta aceitação dele como canônico.

VIII. Texto. O texto hebraico de Jonas está bem preservado. A linguagem hebraica é clara e clássica, com pouco aramaismos, que alguns consideram recente, porém influências aramaicas são encontradas nos tempos pré-exílicos. A LXX acrescenta pouco a nossa compreensão do texto. Alguns estudiosos acham que 4.5 está fora de lugar e devia estar depois de 3.4.

IX. Problemas especiais. Uma série de problemas relevantes emerge no estudo de Jonas. Liderando estes estão as questões concernentes a sua forma literária e a sua historicidade.

A. *Forma literária.* Vários estudiosos classificam Jonas em gêneros literários amplamente diferentes. Tradicionalmente ele é classificado como história (exceto o cap. 2). No séc. 19, surgiu a tendência de considerar o livro como alegoria, parábola ou simples lenda. É evidente que o livro não segue o padrão dos outros livros proféticos, que são coleções de oráculos. Antes, é uma história sobre um profeta, parecida com os ciclos de Elias em 1 Reis. Há paralelos parciais à história pessoal encaixados na profecia nas experiências registradas pelos profetas Oséias, Isaías e Ezequiel.

Aqueles que consideram o livro como uma alegoria freqüentemente identificam os seguintes elementos: Jonas é o Israel desobediente; o mar é o mundo gentílico (a dispersão); o grande peixe é a Babilônia (cp. Jr 51.34,44); os três dias é o cativeiro; a planta é Zorobabel (cp. Bentzen, *Introduction OT*, II, pág. 146). Archer critica esta abordagem (SOTI, pág. 297) perguntando, "O que representa Nínive? O que representa o peixe? Por que três dias equivaleriam a setenta anos? O que representa o arrependimento do povo de Nínive? A alegoria, por definição, deve ser resolvida em todos os detalhes. Parece evidente que Jonas não cabe na definição.

A opinião de que o livro é lenda ou mito é defendida por Cheyne. Oesterley refuta a interpretação mitológica de que o grande peixe era Tehom (a profundeza, i.e., o Mar Salgado), apontando que em Jonas o mar não é visto como mal. Outros consideram o monstro como uma referência a Nabucodonosor. Embora existam elementos sobrenaturais na história, como há na mitologia, esses elementos sobrenaturais podem ser interpretados historicamente em vez de mitologicamente.

Aqueles que olham para Jonas como uma parábola apontam para passagens tais como 2 Samuel 12.1-4; Isaías 5; Lucas 10.25-37 como literatura parabólica semelhante. Essa abordagem interpreta o livro como parabólico de como Deus ainda agirá na história (cp. Mt 24.32s.). Aborda-se a opinião de que Jonas é história preditiva.

Uma outra opinião é a de que o livro é parte de um sermão no qual certos eventos, factuais ou fictícios, são narrados para comunicar uma verdade espiritual, tal como um ministro moderno pode usar anedotas de eventos factuais ou imaginários para tornar seus pontos compreendidos. Assim, Jonas seria um exemplo primitivo de uma homilia midrashica.

Finalmente, a opinião mais comumente apoiada pelos conservadores é de que o livro é de história. Exceto pelo cap. 2, o livro se preocupa exclusivamente com os eventos que aconteceram na vida de Jonas. Embora haja alguma indicação da tendência geral teológica do autor do livro, o único ponto da história que a torna compreensível é sugerida em 4.10s. Uma vez que a historicidade do livro é assunto de extenso debate ela merece tratamento separado.

B. *Historicidade.* Muitos críticos negam a historicidade de Jonas. Geralmente isto é feito por causa dos elementos sobrenaturais na história. Estes incluem o grande peixe que engoliu Jonas, a conversão de toda a cidade de Nínive, a planta preparada para dar cobertura a Jonas, e o verme que destruiu a planta. Para todas essas objeções ao sobrenatural a resposta deve ser questionar se Deus é limitado por sua criação ou é livre para intervir na operação das assim chamadas "leis naturais".

Os argumento para uma data recente do livro também são utilizados para sustentar a tese de que ele não é histórico. Estes argumentos incluem o uso da frase "rei de Nínive" (3.6), e o uso do tempo verbal no passado, "Nínive era uma grande cidade" (3.36). (Archer, SOTI, pág. 298 traduz o verbo como "tem se tornado".) Outros argumentos contra a historicidade de Jonas incluem: (1) o enorme tamanho de Nínive. Entretanto, o texto simplesmente diz que Jonas demorou três dias pregando nas esquinas, não que a cidade precisava de três dias para ser atravessada. A cidade provavelmente tinha uma população de cerca de 600.000 habitantes, fora seus subúrbios. O distrito administrativo cobria uma área bem maior. (2) O repentino arrependimento não é histórico. Como indicado acima, houve pelo menos dois incidentes no 8º séc. a.C. que fornecem um pano de fundo

adequado para o arrependimento por atacado. Missionários modernos entre os povos muçulmanos têm experimentado um fenômeno parecido. Também não deve ser colocado qualquer limite a obra do Espírito de Deus. (3) O grande peixe é o alvo principal dos argumentos contra a historicidade do livro. Aceitar o sobrenatural — "Deparou o Senhor um grande peixe" (1.17) — remove esta dificuldade. Alguns tentam fazer a história mais acreditável por meio de referências a marujos modernos que foram resgatados após passar horas no estômago de habitantes dos oceanos (e.g., cp. *Princeton Theology Review*, Out., 1927).

A historicidade do livro é defendida por alguns estudiosos distintos no séc. 19 (e.g., Keil, Delitzsch, Pusey, Orelli), como também por quase todos os estudiosos conservadores do séc. 20. Além da refutação dos argumentos em favor do caráter não histórico do livro, a maioria dos defensores de sua historicidade mostra que, desde os tempos primitivos, os judeus o consideravam como histórico (cp. 3Mac 6.8; Tob 14.4,8; Jos. *Ant.* IX, x, 2 [208ss.]). Estes estudiosos também mostram que Cristo considerou o livro como histórico (cp. Mt 12.39s. com 16.4ss; Lc 11.29). Na primeira passagem de Mateus, não há evidência manuscrita de interpolação do texto como alguns alegam. Uma comparação cuidadosa de João 3.14 e 1 Coríntios 10.1-11 indica que a fórmula que Cristo usou ao se referir a Jonas ("assim...como") era usada em referência a eventos históricos.

X. Conteúdo e esboço. A divisão dos capítulos de Jonas nas versões brasileiras segue o pensamento natural do livro. O capítulo 1 fala do chamado de Jonas para ir a Nínive e declarar a condenação sobre a cidade, como Jonas desobedeceu e embarcou num navio rumo a Társis (ou "um navio refinaria"). Uma violenta tempestade se levantou no mar. Ela acalmou-se somente depois que os marinheiros jogaram Jonas ao mar, tendo lançado sortes para determinar o culpado. Jonas foi então engolido por um grande peixe e permaneceu em sua barriga por três dias e três noites. O capítulo 2 fornece um salmo de libertação proferido pelo profeta dentro da barriga do peixe, e termina com ele sendo depositado mais uma vez em terra seca. O capítulo 3 fala de como Jonas foi recomissionado a proclamar a destruição de Nínive, foi para a cidade e pregou nela por três dias. O resultado foi o total arrependimento da cidade, do rei e do povo, de tal forma que até os animais foram vestidos com roupas que significavam arrependimento. O capítulo 4 nos conta como Jonas ficou irado porque Deus "mudou seu pensamento" quanto a destruir Nínive porque ela havia se arrependido, como uma planta (provavelmente um rícino — um pé de mamona) foi preparada para proteger Jonas do sol intenso do Oriente Próximo, e como o verme foi enviado para destruir a planta para que Jonas pudesse aprender uma lição sobre o amor de Deus por uma cidade — exatamente como Jonas lamentou sobre a planta que murchou.

Alguns têm observado no livro de Jonas uma tipologia detalhada de Cristo. Em alguns itens esta tipologia é positiva, em alguns detalhes é uma tipologia de contraste. (1) Tanto Jonas quanto Cristo tem uma comissão especial (cp. Jo 3.17). (2) Jonas é desobediente, Cristo é perfeitamente obediente. (3) Ambos são envolvidos numa tempestade no mar. (4) Jonas se sacrifica assim como Cristo (mas Jonas não está sem culpa). (5) O grande peixe é uma figura da morte: Cristo sofre uma morte e sepultamento literal. (6) O choro na barriga do peixe é paralelo ao "meu Deus, meu Deus...?" de Cristo. (7) A libertação da barriga do peixe é paralela à ressurreição de Cristo no terceiro dia. (8) A missão de Jonas a Nínive após a sua morte e ressurreição metafórica é típica da pregação bem sucedida pós-ressurreição de Cristo.

Jonas também é adotado pela maioria dos pré-milenístas como típico de Israel. (1) Ele foi chamado para testemunhar aos gentios. (2) Jonas sofreu um desastre numa grande tempestade como Israel sofreu ao rejeitar Cristo. (3) Jonas, como Israel, não negou seu povo ou seu Deus. (4) O túmulo de Jonas foi a barriga de um peixe, enquanto que o túmulo de Israel está entre as nações (5) Jonas clamou a Deus como Israel fará no fim dos tempos. (6) Assim como Jonas foi liberto do peixe, assim será dada a Israel uma ressurreição nacional. (7) Jonas pregou a Nínive, assim Israel será testemunha de Deus (Rm 11.12,15).

O livro de Jonas pode ser chamado de tipologia biográfica. Pode se abordar a opinião do livro ser uma história preditiva. É preditiva de Cristo que foi enviado pelo Pai, sofreu sepultamento, foi ressuscitado e pregou a salvação para "todo o mundo". É preditivo de Israel que era um problema para os gentios (como Jonas foi para os marinheiros), era testemunha para eles, mas foi lançado fora pelos gentios e miraculosamente perseverados durante vinte séculos para serem os missionários de Deus no fim dos tempos (Zc 8.7-23).

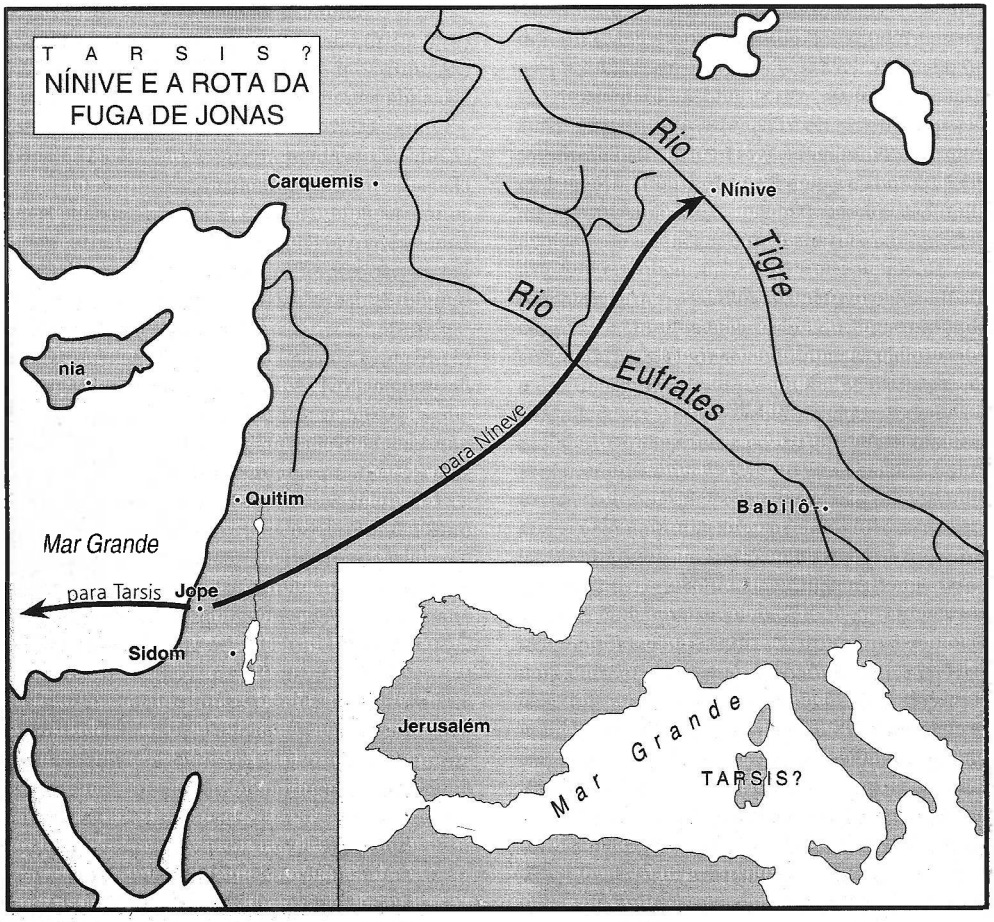
Esboço

I. A comissão de Deus: desobediência de Jonas (cap. 1)

II. O cuidado de Deus: a libertação de Jonas (cap. 2)
III. A comissão renovada de Deus: a obediência de Jonas (cap. 3)
IV. O interesse de Deus: a petulância de Jonas repreendida (cap. 4)

XI. Teologia. O livro de Jonas oferece algumas percepções da teologia do escritor. Ele considera Deus como tendo o domínio universal (versus o henoteísmo tão prevalente no antigo Oriente Próximo). Deus está em todo lugar — na terra de Zebulom, no mar, em Nínive — entre todas as nações — os israelitas, os marinheiros (fenícios?), os assírios. Ele oferece misericórdia e perdão a todos. Os termos de perdão para Nínive são os mesmos para Israel — arrependimento. Nota-se, também, que o livro descreve livremente a abertura dos gentios para a mensagem de Yahweh. Os marinheiros ouviram sua ordem para jogar Jonas ao mar. Os ninivitas (como os samaritanos nos evangelhos) estão abertos aos severos avisos de Jonas. Um terceiro tópico importante da teologia do livro é a inferência de que Israel (e a igreja) é responsável pela proclamação da mensagem de Deus, e deve deixar o resultado para Deus. Alguns concluem que a relutância de Jonas em ir para Nínive estava enraizada em sua crença de que a mensagem traria arrependimento (o que, como um nacionalista ardente, ele não queria ver acontecer).

BIBLIOGRAFIA. F. W. Farrer, "Jonah", *The Minor Prophets* (s.d.); S. R. Driver, "Jonah", *Introduction to Literatture of the OT* (1897), 321-325; J. Bewer, "Jonah", *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai... Jonah* (ICC), (1912); J. R. Sampey, "Jonah, Book of", ISBE, III (1939), 728, 729; F. E. Gaebelein, *The Servant and the Dove* (1946), 52-143; T. Laetsch, "Jonah", *The Minor Prophets* (1956), 214-244; J. D. Smart, "Jonah", IB, VI



(1956),871-894; W. Oesterley e T Robinson, "Jonah", *Introduction to the Books of the OT* (1958, reimpresso), 372-380; J. M. Myers, "Jonah", *Layman's Bible Commentary* (1959), 160-176; E. J. Young, *Introduction to OT* (1960), 277-282; W. D. McHard, "Jonah", HDBrev (1963), 524ss.; G. Archer, SOTI (1964), 295-303.

A. HELMBOLD.

JÔNATAS. (יהונתן, יונתן, *Yahweh deu*; Ἰωνάθης, Ἰωνάθαν). Um nome comum entre os israelitas em todos os períodos. 1. Filho de Saul, o primeiro rei de Israel. Ele era o primogênito e legítimo herdeiro do trono de Israel (para uma opinião alternativa, cp. J. Morgenstern, "David and Jonathan", JBL, LXXVIII [1959], 322-325).

1. Sucesso militar em Micmás. Pode ser admitido que Jônatas já havia provado a si mesmo no serviço do seu pai, provavelmente contra os amonitas em Jabes-Gileade, pois ele é mencionado pela primeira vez como o comandante de um terço das forças de Israel. Seu contingente de 1000 soldados estava em Gibeá de Benjamim (1Sm 13.2). Saul comandava um destacamento maior de 2000 soldados em Micmás (13.2). Jônatas iniciou a ação atacando os filisteus em Gibeá (Gibeá-Eloim) (13.3). Ou ele matou o "prefeito", oficial dos filisteus, ou destruiu a "guarnição" dos filisteus por meio de um ataque de surpresa. Qualquer um dos eventos seria suficiente para provocar a ira dos filisteus. Este ato, aos olhos dos filisteus, sinalizava uma revolta por parte dos israelitas, e eles reuniram suas forças para suprimir a insurreição (13.5). Saul convocou a mobilização da milícia (13.4), mas a maioria das pessoas se escondeu em cavernas, buracos, cisternas e túmulos, ou fugiu para o outro lado do Jordão ao leste (13.6,7). Saul foi obrigado a retirar-se de Micmás. Todas as forças estavam em Gibeá quando Jônatas e seu escudeiro resolveram testar a defesa dos filisteus (14.1). Quanto tempo havia decorrido durante o período de inatividade não é definido, mas Saul esperou pelo menos sete dias pelo aparecimento de Samuel. Os filisteus mandaram três destacamentos, para o norte, oeste e leste. Isto provavelmente destinava-se a molestar as tribos de Israel e espalhar as forças de Saul antes que ele estivesse em posição para um encontro decisivo. Jônatas atravessou o Wadi Suweinit, profundo e íngreme, que separa Gibeá de Micmás. Por meio de um sinal predeterminado — uma resposta das sentinelas dos filisteus — Jônatas certificou-se da vontade de Deus e caiu sobre o acampamento dos filisteus, matando cerca de vinte homens (14.8-14). A confusão no acampamento alertou Saul e suas força remanescente de seiscentos homens, e eles, juntamente com alguns dos israelitas que tinham sido forçados a servir os filisteus (14.21), com outros que vieram dos esconderijos, perseguiram os filisteus, que fugiram pela passagem de Bete-Horom. Durante o combate Saul impôs um juramento sobre o povo de que ninguém comeria nada até a noite, até que ele se vingasse de seus inimigos (14.24). Jônatas, ignorante quanto ao juramento, comeu um pouco de mel que ele encontrou pelo caminho (14.27). Seu ato impediu a finalidade do oráculo, e seu pecado foi descoberto (14.27,42). Saul teria matado seu próprio filho, mas o povo o resgatou (14.45).

2. Amizade com Davi. Apesar de Saul se ocupar em guerra constante com Moabe, Amom, Edom, os rei de Zobá e os filisteus. Nada mais é dito sobre as façanhas militares de Jônatas até que ele encontrou a morte com seu pai e irmãos, Abinadabe e Malquisua, no Monte Gilboa. Seu excelente caráter é manifesto, porém, numa outra guerra — a guerra pelo prestígio e popularidade entre seu pai e Davi. Jônatas encontrou-se com Davi logo após do episódio bem sucedido de Davi com Golias e imediatamente o amou (18.1). Nenhuma outra amizade superou a dele por Davi. Não tinha nada a ganhar por sua devoção ininterrupta, mas tudo a perder. Pelo menos três alianças entre Jônatas e Davi estão registradas: (a) No primeiro encontro, "porque o amava como à sua própria alma", Jônatas fez uma aliança com Davi e selou-a apresentando sua capa e armadura a Davi (18.3,4). Mais tarde, quando uma clara hostilidade irrompeu entre Saul e Davi, por causa do contínuo sucesso militar de Davi e sua crescente popularidade, Jônatas interveio e conseguiu uma reconciliação temporária (19.1-6). (b) Finalmente, contudo, Saul novamente resolveu se livrar de seu rival por meios diretos. Jônatas, aparentemente despercebido das intenções de Saul, foi abordado por Davi numa tentativa de averiguar o motivo por traz da ação de Saul, a ingenuidade e a simplicidade de Jônatas são claramente evidentes quando ele confiantemente afirma, "... meu pai não faz cousa nenhuma, nem grande nem pequena, sem primeiro me dizer" (20.2). Por meio de um plano, arquitetado por Davi, Jônatas descobriu a verdadeira intenção de seu pai e passou esta informação a Davi. Uma segunda aliança surgiu deste encontro, a qual enfatiza a atitude de Davi em relação a Jônatas e seus descendentes. Jônatas

reconheceu que Davi seria o próximo rei, e pediu que Davi jurasse que teria misericórdia de sua casa (20.14-17). Davi manteve esta aliança e provou ser verdadeiro para com seu amigo. (c) A terceira aliança é mencionada apenas brevemente (23.18). Davi estava num exílio, escondendo-se no deserto de Zife, em Horesa. Apesar da conhecida inimizade de seu pai para com Davi, Jônatas o visitou em Horesa. Ele declarou claramente que Davi seria o próximo rei e alegou que seu pai, Saul, também compreendia este fato. A aliança foi renovada e a amizade selada novamente.

3. Morte. Apesar de estar numa posição muito difícil Jônatas permaneceu fiel a Davi até aquele dia fatal, quando ele também provou sua devoção para com seu pai no Monte Gilboa. Davi resumiu isto quando escreveu, "tanto na vida como na morte não se separaram" (2Sm 1.23). Os homens de Jabes-Gileade regataram os corpos de Saul e de seu filhos dos muros de Bete-Seã, e lhes deram um enterro digno de heróis (1Sm 31.11-13). Mais tarde, Davi removeu os ossos de Saul e Jônatas de Jabes-Gileade e os enterrou na sepultura de Quis, em Zela de Benjamim (2Sm 21.12-14).

4. Descendentes. Ele sobreviveu apenas por um filho, Mefibosete (4.4) ou, originalmente, Meribe-Baal (1Cr 8.34); duas irmãs, Merabe e Mical (1Sm 14.49); e um irmão, Is-Bosete (2Sm 2.8) ou, originalmente, Isvi (1Sm 14.49) ou Esbaal (1Cr 8.33).

BIBLIOGRAFIA. G. P. Caird, I e II Samuel, IB II (1953); H. W. Hertzberg, I e II Samuel (1964).

2. Filho de Gerson e neto de Moisés (Jz 18.30). Um levita de Belém de Judá (17.7), ele viajou para a região montanhosa de Efraim e foi instalado por Mica como sacerdote de sua família (17.9). Ele foi descoberto por cinco espiões da tribo de Dã, que o reconheceram e fizeram uso de sua habilidade adivinhadora (18.2-6). Mais tarde, quando alguns dos danitas se mudaram para o norte, eles pararam de novo na casa de Mica, roubaram os equipamentos cultuais acumulados por Mica (incluindo uma imagem gravada e esculpida — se era apenas uma ou duas imagens é incerto — um éfode e um terafim) e convenceram o propenso Jônatas a ser o sacerdote de toda a tribo de Dã (18.14-20). Um santuário foi estabelecido em Dã — um local anteriormente chamado Lais — onde Jônatas e seus descendentes serviram como sacerdotes até a queda de Israel diante dos assírios no 8º séc. a.C. (18.29-32). O TM insere um *n* no nome de Moisés, e prefere ler Manassés, porém a evidência é conclusiva de que deve ser lido Moisés. Talvez a intenção do autor fosse indicar para quão longe foi removida esta adoração da religião estabelecida pelo ancestral Moisés.

BIBLIOGRAFIA. J. M. Myers, "Judges", IB, II (1953), 801-808; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel* (1960), 196 (fn. 12); R. de Vaux, *Ancient Israel* (1961), 307s.

3. Filho de Abiatar, o sacerdote (2Sm 15.27). Com Aimaás, o filho de Zadoque, ele agiu como mensageiro de Davi durante a revolta de Absalão. Os jovens esperavam em En-Rogel (17.17) pela palavra trazida por uma criada concernente aos eventos em Jerusalém, e esta palavra eles levavam a Davi nos vaus do Jordão. Mais tarde, quando Adonias proclamou-se sucessor de seu pai, Davi, Jônatas levou a palavra aos oficiantes em En-Rogel de que o rei Davi havia ordenado que Salomão fosse ungido rei em Giom (1Rs 1.42-45).

4. Filho de Simei (2Sm 21.21), ou Siméia (1Cr 20.7), o irmão de Davi. Ele matou um gigante de Gate que tinha seis dedos em cada mão e seis dedos em cada pé. Ele não deve ser confundido com o filho de Sama (nº 5 em baixo), uma vez que este último não era belemita, mas talvez ele possa ser equiparado ao "tio" de Davi (nº 8).

5. Filho de "Sama, o hararita" (2Sm 23.33). Ele é contado como um membro dos "trinta", um grupo de elite dos guerreiros de Davi. Ele é chamado de o filho de Sage, o haraita, em 1 Crônicas 11.34.

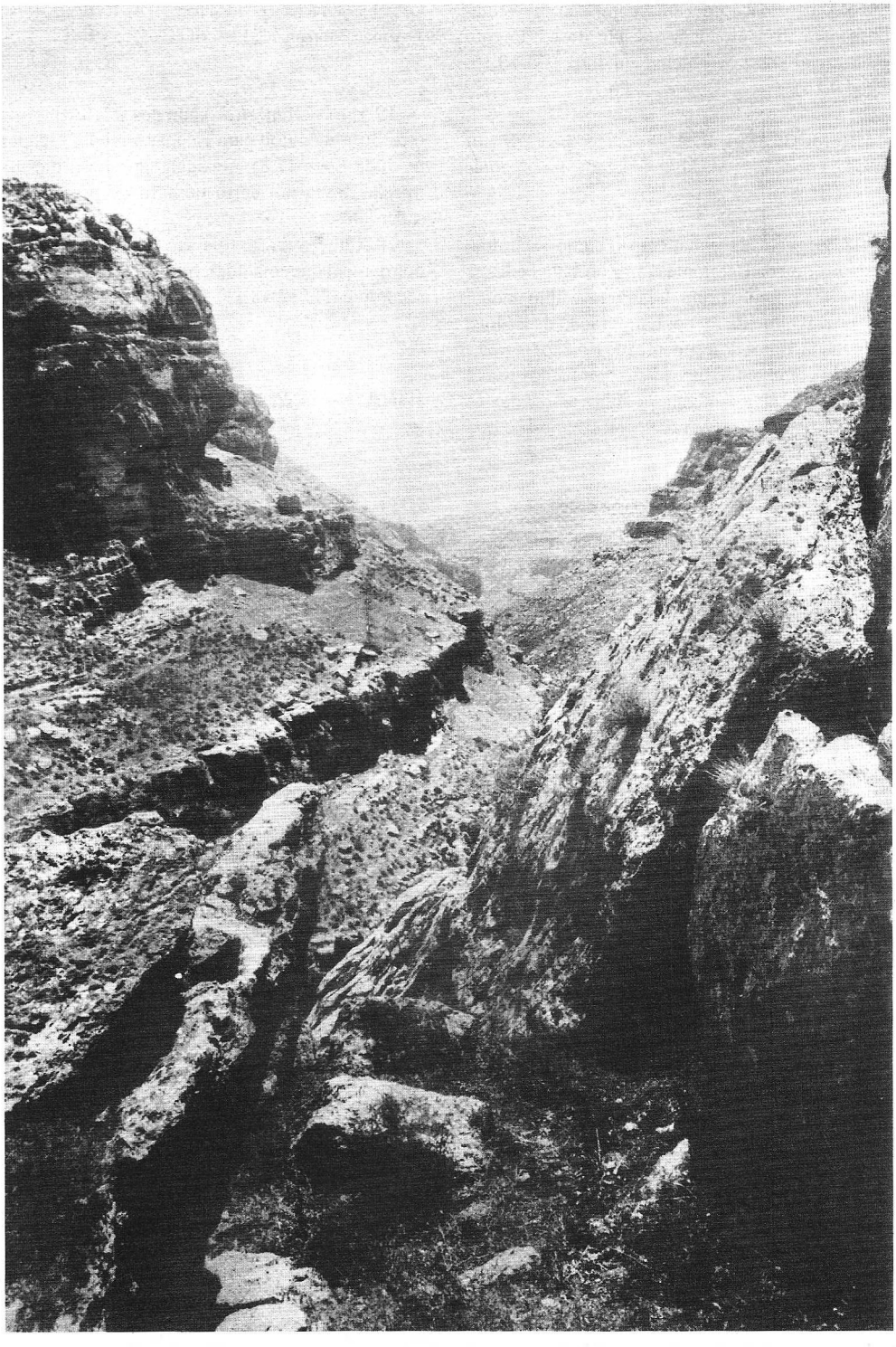
6. Filho de Jada, irmão de Jéter, sobrinho de Samai e pai de Pelete e Zaza, um descendente da linhagem de Jerameel que aliou-se à tribo de Judá (1Cr 2.32s.).

7. Filho de Uzias e supervisor dos armazéns (tesourarias) provinciais nos campos, cidades, aldeias e castelos durante o reino de Davi (1Cr 27.25).

8. Tio (*dōd*) de Davi (1Cr 27.32). Um conselheiro de Davi sábio e compreensível, e também um escriba. Ele e Jeiel, o filho de Hacmoni, estavam com os filhos do rei. Alguns preferem ler *dōd* como "filho do irmão" ou "parente" (2Sm 21.21; 1Cr 20.7), e assim o comparam ao filho de Simei, irmão de Davi.

9. Pai de Ebede, que era cabeça da família de Adim, que retornou a Jerusalém do exílio com cinqüenta de seus parentes e Esdras, o escriba (Ed 8.6; 1Esd 8 32).

10. Filho de Asael, que, com Jazéias, o filho de Tievá, ou apoiou (ARC, NVI e BJ) ou se opôs



O desfiladeiro em Micmás, onde Jônatas obteve sua vitória incomum. © *M.P.S.*

(ARA) a formação de uma comissão investigadora para inspecionar a questão do casamento inter-racial entre os judeus, em Judá (Ed 10.15; 1Esd 9.14).

BIBLIOGRAFIA. R. A. Bowman, "Ezra", IB. III (1954), 654-657; J. M. Myers, "Ezra", *Anchor Bible* (1965), 81, 87s.

11. Alguém da linhagem do sumo sacerdote que retornou da Babilônia com Zorobabel e Jesua (Ne 12.11). Seu pai era Joiada, seu filho Jadua. Ele provavelmente foi contemporâneo de Esdras, pois Joanã, filho (descendente) de Eliasibe, é mencionado como tendo um quarto que Esdras usava para meditação e lamentação sobre as condições de Judá (Ed 10.6). Provavelmente o mesmo que Joanã (10) (Ne 12.22s.).

BIBLIOGRAFIA. R. A. Bowman, op. cit., 786-789; J. M. Myers, op. cit., 196-199.

12. Um dos sacerdotes da família de Maluqui, que serviu durante o sumo sacerdócio de Joiaquim (Ne 12.14).

13. Filho de Semaías e pai de Zacarias, que foi um dos sacerdotes com trompetes que acompanharam Esdras na cerimônia para marcar o complemento da reconstrução do muro de Jerusalém (Ne 12.35).

14. Um escrivão durante o reino de Zedequias, de Judá, cuja casa foi usada como prisão onde Jeremias ficou confinado (Jr 37.15,20; 38.26).

15. Um dos filhos de Careá (Jr 40.8 no TM). O nome é omitido na RSV como um erro de copista de Joanã (1), uma vez que não aparece na LXX ou na passagem paralela de 2 Reis 25.23.

16. Filho de Matatias, com sobrenome Afus (1Mac 2.5). Um líder durante a revolta dos Macabeus e sucessor de Judá. Apesar de não ser um grande líder militar, como o último, ele mostrou maior habilidade diplomática. Preso por Trifão por meio de traição ele foi, subseqüentemente, assassinado, após Simão ter pago um resgate por sua libertação (12.48ss.).

17. Filho de Absalão, que Simão mandou com um exército para Jope. Ele ocupou a cidade (1Mac 13.11).

18. Um sacerdote que liderou a oração no serviço de dedicação pelo Templo reformado em Jerusalém (2Mac 1.23).

BIBLIOGRAFIA. W. P. Paterson, "Jonathan", HDB, II (1934), 753-755; F. Roberts, "Jonathan", ISBE, III (1952), 1730; J. Knox, "Jonathan", IDB, II (1962), 967s.; J. Arman, "Jonathan", EBI, III (1965). 532s.

R. E. Hayden

19. (יהונתן, *Yahweh dá*), um dos seis levitas que o rei Josafá enviou para ensinar a lei nas cidades de Judá (2Cr 17.8). Designados para a mesma missão havia um certo número de príncipes e sacerdotes.

20. Cabeça da família sacerdotal de Semaías nos dias em que Joiaquim, filho de Jesua, era sumo sacerdote (Ne 12.18).

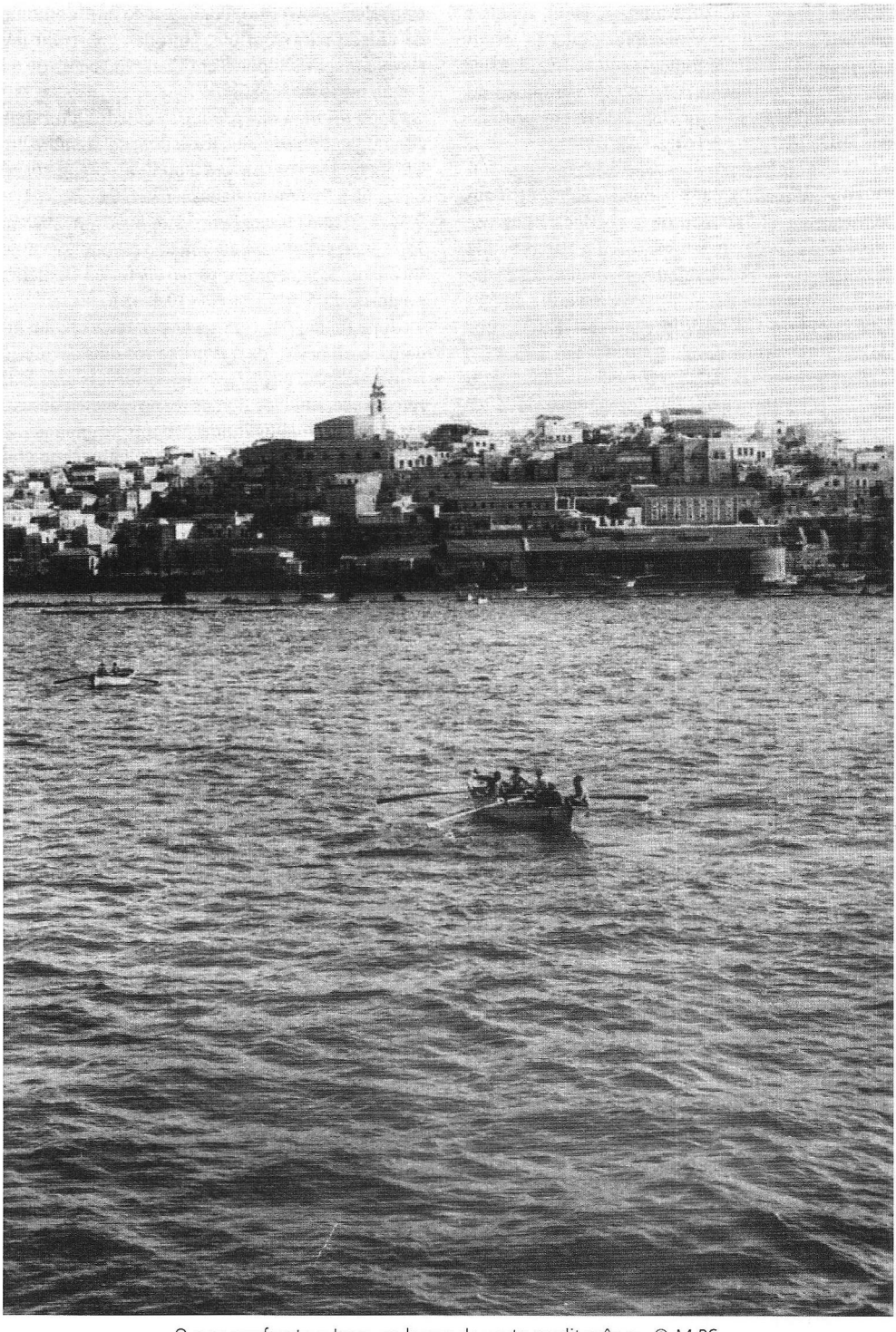
S. Barabas

JONATE-ELÉM-RECOQUIM. *Veja.* Música, Instrumentos Musicais.

JOPE (יפו, יפוא, Ἰόππη, *a cidade formosa*). ARC, Jafo, (Js 19.46).

1. O local. Jope era o porto marítimo de Jerusalém, cerca de 56 km a noroeste da capital israelita. É o único porto natural no Mediterrâneo entre o Egito e a Aco do AT (Ptolemaida do NT). Um cabo rochoso projetado no mar e, visto que sua elevação era cerca de 38 metros acima do nível do mar, isto o torna um local militar e comercialmente ideal. Os recifes formam um semicírculo turbulento com cerca de 91 a 122 metros afastado da costa, mas os barcos podem entrar pelo norte. Próximo estão praias arenosas onde pequenas embarcações podem chegar até a praia. Duas boas nascentes suprem a cidade com água. A terra ao redor da cidade é muito fértil. O local hoje é chamado de Jafa, e é um subúrbio de Tell Aviv.

2. História. A primeira referência histórica a Jope está na lista de cidades palestinas capturadas por Tutmés III, 1472 a.C. Jope permaneceu como uma das principais cidades administrativas egípcias desde esta época até a invasão dos israelitas. Ela é mencionada duas vezes nas cartas de Tell el-Amarna. Estava naquela época aliada a Jerusalém. Nos Papiros Anastasi I do séc. 13 a.C., Jope é descrita como rodeada por belos jardins, e seus artífices como especialistas em trabalhar metais, madeira e couro. Por ocasião da conquista de Josué a cidade foi entrega à tribo de Dã (Js 19.46, *Jafo* ARC). A tribo de Dã logo foi desalojada pelos invasores filisteus; Jope então se tornou seu porto marítimo do norte, porém não era um de seus principais centros políticos.



O mar em frente a Jope, ao longo da costa mediterrânea. © *M.P.S.*

Após a conquista dos filisteus por Davi, Jope foi restituída a Israel. Salomão a fez porto de recepção para as balsas de toras de cedro, trazidas das montanhas do Líbano para uso no complexo do novo templo-palácio, que ele estava construindo em Jerusalém (2Cr 2.16).

A próxima referência a Jope está em Jonas 1.3. O profeta Jonas foi comissionado para pregar em Nínive, mas ele se recusou a obedecer. Em vez disso, ele foi para Jope e pegou um barco que ia para Társis — provavelmente aquela cidade na costa atlântica da Espanha, próxima à foz do Rio Guadalquivir. O episódio é melhor datado por volta do tempo de Salmaneser III. Em 743 a.C., Tiglate-Pileser III invadiu a Filistia, capturando Gaza e suas principais fortalezas. Jope deve ter caído nesta campanha. Em 701 a.C. Senaqueribe veio ao sul da Palestina acabar com uma revolta contra seu império assírio. Ezequias de Judá era um destes rebeldes. Nos registros de Senaqueribe sobre esta campanha Jope é uma das cidades que ele destruiu. Não se sabe quando a cidade foi reconstruída, mas nos dias de Esdras este porto comercial estava novamente em operação, e as toras de cedro do Líbano, que eram necessárias para o novo templo em Jerusalém, vinham em balsas até Jope (Ed 3.7). Por volta do 4º séc. a.C., o rei da Pérsia deu Jope e a terra cultivada adjacente a Esmunazar, rei de Sidom. Mais tarde, Sidom se revoltou e foi destruída por Artaxerxes III; Jope provavelmente se tornou uma cidade livre nessa época.

Alexandre o Grande favoreceu a cidade, pois ele mudou seu nome de Iafo para Jope, um nome novo que honrava a filha do deus grego dos ventos. Alexandre também estabeleceu uma casa da moeda em Jope.

Após a morte de Alexandre a cidade foi disputada por seus sucessores em muitas ocasiões. Em 301 a.C. Ptolomeu tomou a cidade. Jope permaneceu egípcia até 197 a.C., quando se tornou parte do Império Selêucida. Jope teve uma história militar breve porém complexa no período dos Macabeus. Antíoco IV Epifânio desembarcou seu exército com planos de helenizar Jerusalém a força, onde mais tarde ele saqueou o templo. Judas, posteriormente, queimou o porto, mas a cidade estava muito forte para ser capturada. Jônatas, porém, a capturou, mas logo a perdeu. Finalmente Simão a tornou uma cidade totalmente judaica. Após Pompeu ter capturado a Palestina, em 63 a.C., ele declarou Jope uma cidade livre. Julio César a devolveu para os judeus em 47 a.C., mas Herodes o Grande capturou a cidade em 37 a.C., quando estabeleceu seu reino. Por causa do ódio contínuo da cidade para com ele, Herodes construiu um novo e magnífico porto em Cesaréia, cerca de 64 km ao norte de Jope.

Jope foi uma das primeiras cidades a ter uma congregação cristã. Seu mais famoso membro era Tábita ou Dorcas. Ela era a melhor obreira social da igreja e foi ressuscitada da morte por Pedro (At 9.36-42). Mais tarde, Pedro estava novamente em Jope, visitando a casa de Simão o curtidor, quando foi chamado para pregar para o centurião Cornélio, no porto rival de Cesaréia (10.1-48).

Jope foi um dos centros da primeira revolta judaica, e foi destruída nos primeiros dias da guerra pelo procônsul sírio, Cestius Gallus. Os cidadãos refortaleceram o local, mas foi novamente destruída. Foi então substituída por um acampamento do exército romano em 68 d.C. Algumas moedas cunhadas pelos romanos, em honra à vitória romana sobre os judeus, mostram a destruição da frota judaica em Jope.

BIBLIOGRAFIA. S. Tolkowsky, *The Gateway of Palestine — a History of Jaffa* (1925); F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* (1933).

J. L. Kelso

JOQUEBEDE (יוכבד, *Yahweh é glória*). Uma das filhas de Levi e irmã de Coate; a esposa de Anrão; e a mãe de Arão, Moisés e Miriã (Êx 6.20; Nm 26.59). Seu nome parece ser composto com o nome divino Yahweh; mas porque isso significaria que o nome Yahweh era conhecido antes do tempo de Moisés alguns estudiosos acham que não deve ser compreendido nesse sentido.

S. Barabas

JOQUIM (יוקים). Um judaita descendente de Sela (1Cr 4.22).

JORA (יורה). O cabeça de uma família da qual 112 membros retornam do exílio com Zorobabel (Ed 2.18; 1Esd 5.16;); chamado de Harife (Ne 7.24).

JORAI (יורי) Um chefe gadita (1Cr 5.13).

JORÃO (יורם, *Yahweh é sublime*), Jeorão em 1Rs 22.51. 1. Filho de Toi, que foi enviado para congratular Davi por sua vitória sobre Hadadezer,

rei de Zobá (2Sm 8.9-12); chamado HADORÃO (1Cr 18.10).

2. Rei de Judá, filho de Josafá (1Rs 22.51). Sua esposa foi Atalia, filha de Acabe e Jezebel (2Rs 8.18).

3. Rei de Israel (Reino do Norte) e filho de Acabe (2Rs 3.1). Seu reino terminou com a revolta de Jeú, por quem foi assassinado.

4. Um levita (1Cr 26.25).

5. Um capitão da época de Josias (1Esd 1.9); chamado JOZABADE (2Cr 35.9).

S. BARABAS

JORDÃO (הירדן, Ἰορδάνης, *aquele que desce* ou *águas juízes*). O principal rio da Palestina, que começa no Monte Hermom, ao norte, flui através do Mar da Galiléia e morre no Mar Morto, ao sul.

I. O rio: de onde ele vem e para onde vai.
   A. O nome
   B. As nascentes
   C. O alto Jordão
   D. Galiléia
   E. Afluentes do Jordão
   F. O Mar Morto

II. O vale do rio e o que ele contém
   A. O Vale da Grande Fenda e a estrutura do Vale do Jordão
   B. Cidades no Vale do Jordão
   C. Vaus e pontes

III. História
   A. Tempos pré-bíblicos
   B. No AT
   C. No NT
   D. Nos tempos modernos

I. O RIO: DE ONDE ELE VEM E PARA ONDE VAI

A. O Nome. A etmologia mais popular para a palavra "Jordão" é a relacionada ao verbo hebraico ירד, que significa *descer*. Assim, a tradução "aquele que desce" é bem conhecida. O Jordão, de fato, desce como fazem todos os rios, mas ele perde altitude rapidamente. Da confluência de seu maior afluente até o Lago Hulé há uma distância de 11 km e uma queda de 42 metros; do Hulé à Galiléia são 17 km e uma queda de 210 metros. Da Galiléia ao Mar Morto, 96 km ao sul, desce mais 186 metros até 396 metros abaixo do nível do mar.

Uma nova etimologia vem da palavra hurrita que significa água, *iar*, que se parece com a primeira parte da palavra Jordão. A última parte de Jordão é uma palavra semita comum que significa *juiz*; por isso a etimologia sugerida "o rio é o juiz". Isso pode refletir uma prática antiga de jogar um criminoso suspeito no rio. Se ele sobrevivesse, o "juiz" o absolveria.

Alguns ligam o último elemento da palavra Jordão com a cidade de Dã, próxima a uma das nascentes do rio, mas considerações cronológicas militam contra isso. Em árabe ele é chamando de esh-Sheri'a, "o lugar irrigado".

B. As nascentes. O Jordão possue quatro nascentes, todas estão perto do Monte Hermom. A mais oriental delas é Nahr Banias. Este nome veio do deus pagão Pan que era adorado perto de onde a água sai para formar o rio, cerca de 365 metros acima do nível do mar. É a Cesaréia de Filipe dos evangelhos (Mt 16.13; Mc 8.27). Até hoje nichos para as estátuas da antiga deidade pagã podem ser vistos. O rio corre cerca de 8 km antes de se juntar com as águas do Nahr el-Leddan. O Leddan começa na nascente chamada 'Ain Leddan, próxima a antiga cidade de Dã (os dois nomes têm o mesmo elemento) conhecida hoje como Tell el-Qadi. Dã e o Monte Hermom eram os pontos mais ao norte da Terra Prometida (Jz 20.1; Dt 4.48, et al).

A terceira nascente é o Nahr Hasbani. Ele começa a 518 metros acima do nível do mar de uma fonte nos declives ocidentais do Monte Hermom, e corre 38 km antes de se juntar às outras, cerca de 800 metros abaixo da sua confluência.

A quarta e mais ocidental das nascente é o Nahr Bareighit, que une-se a Hasbani pouco antes dela fundir-se com as outras. Bareighit contém uma cachoeira espetacular, embora não seja um rio tão grande quanto os outros.

C. O alto Jordão. O Rio Jordão entra no que é chamado de Lago Hulé, uma área grande e pantanosa, com mais ou menos 6,5 km de comprimento. Nunca tem mais do que 4,5 metros de profundidade. Josefo o chama de Lago Semeconitis (Jos. *War* III. x. 7; IV. i. 1). Em anos recentes o governo do Estado de Israel drenou e recuperou esta área infestada de malária e a transformou num santuário da vida selvagem. Alguns associam este lago com as águas de Merom (Js 11.5ss.), mas isto provavelmente está errado.

O Jordão sai do sul da bacia de Hulé e corre bem calmamente por cerca de 3 km. Neste ponto a Ponte das Filhas de Jacó, na antiga estrada de Damasco, atravessa o Jordão. Então o rio entra num desfiladeiro que é íngreme e acidentado e tem

muitas corredeiras. Cerca de 1,6 km acima do Mar da Galiléia o rio se nivela à planície. Finalmente desagua no Mar da Galiléia, que está 210 metros abaixo do nível do mar, e mais ou menos a 16 km do Hulé. O Jordão carrega consigo uma certa quantidade de lodo, porém é um rio muito fresco em comparação com que ele se torna quando deságua no Mar Salgado, mais 129 metros abaixo do nível do Mediterrâneo.

D. Galiléia. Cinerote, para usar o nome do AT, é um lago fascinante e lindo. O Jordão entra nele como um pequeno rio e o deixa como um rio consideravelmente mais formidável. Não há nenhum outro rio importante que entra no lago: a água suplementar vem de nascentes subterrâneas. Nadadores no lago aprendem isso rapidamente quando descobrem as correntes quentes e frias, aquecendo-os e depois esfriando-os.

O lago é lindo, primeiramente porque é muito azul — um fato que pode ser explicado por sua grande profundidade, que num ponto é de 45 metros. É também lindo por causa da sua localização — uma estrutura de colinas marrons salpicadas com verde, especialmente ao oeste. É fascinante por causa da sua altitude, 210 metros abaixo do nível do mar; por causa das tempestades que podem rapidamente enfurecê-lo; e por causa da variedade e singularidade dos peixes que ali nadam e são pegos. O Mar da Galiléia tem cerca de 20 km de comprimento e cerca de 12,8 km no seu ponto mais largo.

E. Afluentes do Jordão. Após deixar o Mar da Galiléia, o Jordão não encontra mais lagos até sua absorção pelo Mar Morto, 104,6 km ao sul, em linha reta. Existem, porém, vários afluentes notáveis, ou *vaus* (ou *nahals* como são chamados em árabe e hebraico). O mais setentrional destes e o maior é o Jarmuque. Este poderoso rio quase dobra o volume do Jordão ao se juntar a ele, apenas 8 km ao sul da Galiléia. É chamado pelos gregos de Ἱερούμαξ, e drena muito de Gileade e Basã, a moderna Síria e o norte da Transjordânia. Os jordanianos têm desviado muito de suas águas para uma usina hidroelétrica, e daí para um canal de irrigação paralelo ao Jordão. No alto acima da margem sul do Jarmuque está a aldeia de Umm Qeis, que contém o restante da Gadara bíblica, uma das cidades da Decápolis.

Cerca de 6,4 km abaixo do Jarmuque, o Wadi Bira (Nahal Tavor) contribui com suas águas para o Jordão. Águas que saem do Monte Tabor a oeste e da região de Nazaré compõem este rio.

Quase na mesma latitude o Wadi Arab junta-se ao Jordão vindo do leste. É o segundo de onze rios perenes que correm para o Jordão vindos da Transjordânia.

O Wadi Tayibeh é o próximo, vindo do leste, e o Nahal Harod (Jalud) o próximo, vindo do oeste. O último se tornou famoso por causa de Gideão, que fez seus homens beberem dele para determinar quais seriam dispensados do exército (Jz 7.1s.). O Nahal Harod corre bem perto de Bete-Seã e drena o lado norte do Monte Gilboa. Logo abaixo do Harod está a Ponte do Xeique Hussein, ainda inútil porque o Jordão é uma fronteira internacional. O Wadi Jurm corre próximo de Pela para o Jordão vindo do leste, cerca de 8 km abaixo da ponte.

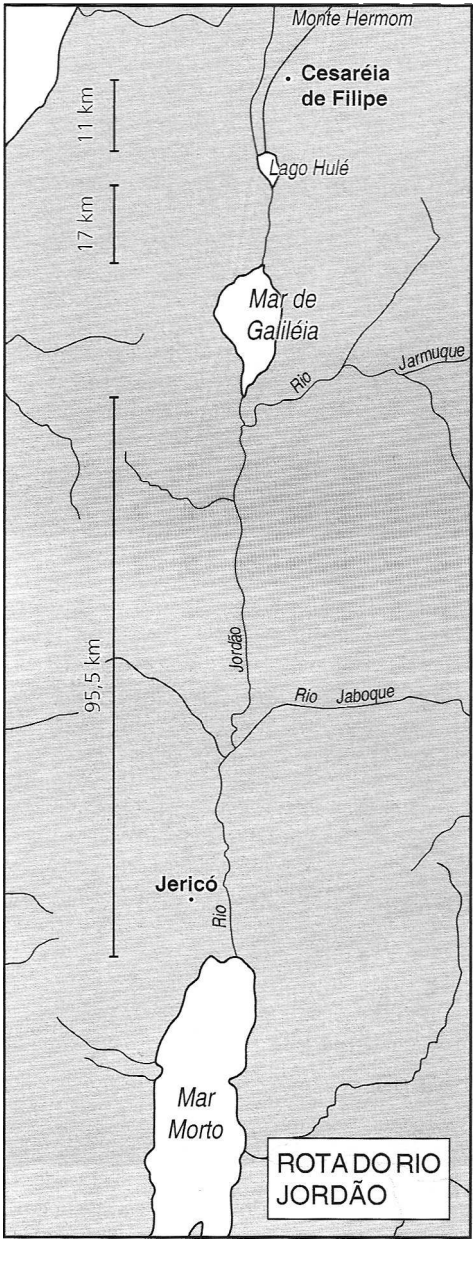
Em cerca de mais 8 km o Wadi Yabis descarrega suas águas no Jordão. Apesar do rio não ser mencionado na Bíblia, ele traz o mesmo nome de Jabes-Gileade, que alguém pode esperar encontrar perto do rio. Ele drena a "parte superior" do norte de Gileade. Descendo mais 8 km o Jordão recepciona as águas insignificantes do Wadi Malib, que corre do oeste. Mais dois pequenos rios correm do leste, o Wadi Kufrinii e o Wadi Rajib. A foz deles estão separadas por cerca de 8 km.

A cerca de 64 km do Mar da Galiléia está o Jaboque bíblico, chamado em árabe de Wadi Zerqa. Ele tem, na verdade, seu inicio próximo a Amã, faz uma enorme curva para o norte e depois para o oeste em direção ao Jordão, e assim formava a froteira leste para os antigos amonitas. Corre através do vale que separa o norte e o sul de Gileade. Perto da sua foz está a Adão bíblica, atual Damiya (Js 3.16), onde as águas pararam para Josué, e onde há uma ponte.

Próximo à Tirza bíblica (1Rs 15.21; 16.8,15,17, 23, e outros) está o 'Ain Far'ah, que está no começo do Wadi Far'ar, o próximo a contribuir com o Jordão. Ele entra do oeste, cerca de 8 km ao sul do Jaboque. O Jordão serpenteia e gira por muitos quilometros antes que as águas do Wadi Mallaba se juntem a ele, vindas do oeste. Abaixo deste rio, cerca de 8 km, está o Wadi Nimrin que está um pouco acima da Ponte de Allenby. Nem o Nu 'eima nem o Qelt, que correm acima e abaixo de Jericó, podem ser chamados de rios; mas quando eles contêm água, a soltam no Jordão perto desta cidade, antiga e moderna. Então, do leste vem o afluente mais meridional, o Wadi Abu Gharaba, que corre para "aquele que desce" apenas 4,8 km antes de finalmente nivelar-se e perder-se no Mar Salgado.

F. O Mar Morto. O Rio Jordão termina sua viagem de 402 km nas profundezas do Mar Morto

(193 km em linha reta). Nesta altura ele chega ao nível mais baixo de qualquer rio na terra — cerca de 393 metros abaixo da "face do mar", como é a expressão em hebraico. Isto torna o Mar Salgado o corpo de água mais baixo do mundo. Ele tem lugares com 396 metros de profundidade, assim perfazendo nestes pontos cerca de 792 metros abaixo do nível do mar (de modo algum é o buraco mais profundo da terra). Além do Jordão, mais dois rios entram vindos do leste — o Arnom (Wadi Mojib) perto da metade de seu comprimento de 96,5 km, e o Zerede bem ao sul. Do oeste vem pequenos rios, 'En-Gedi e 'Ain Feshkah, o último abastecia a comunidade de Qumrã.



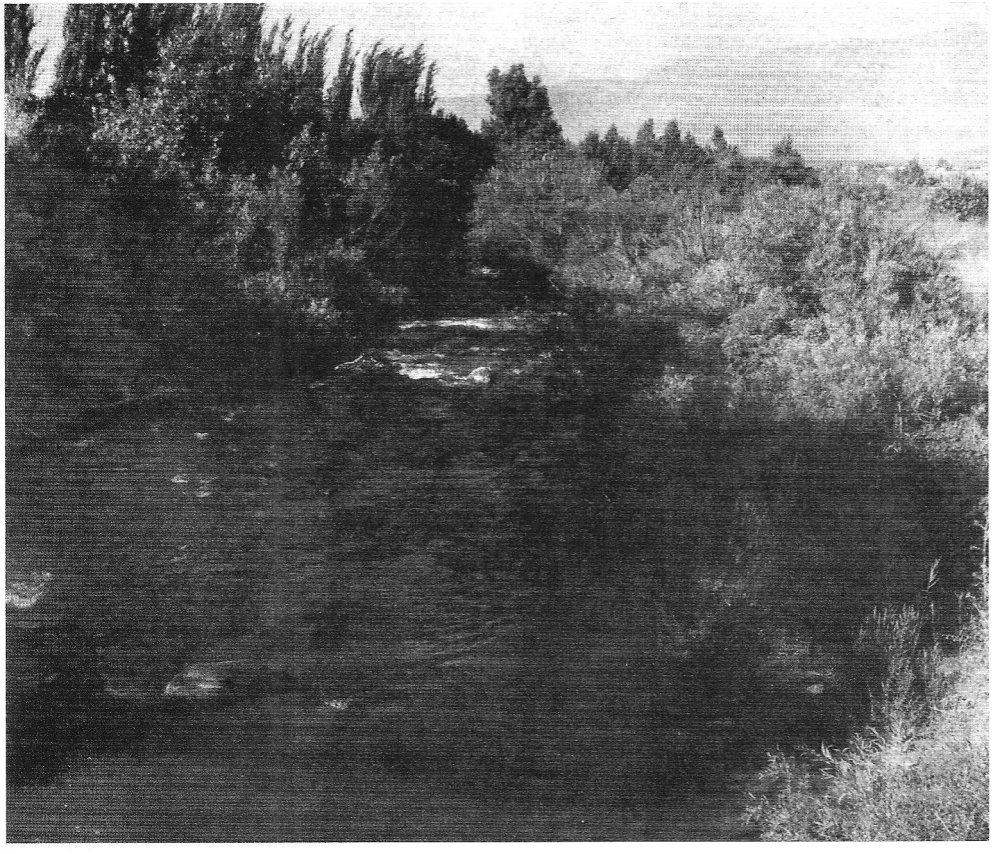
O Mar Morto não tem nenhuma saída exceto pela evaporação. Durante milênios o conteúdo mineral e orgânico têm aumentado mais de vinte por cento. Nada vive no "Mar de Ló", como é chamado pelos árabes. Nos dias de Josefo o sal, o piche e os outros sólidos dissolvidos na água lhe deram o nome de Lago de Piche.

II. O VALE DO RIO E O QUE ELE CONTEM.

Em vários aspectos o Rio Jordão não tem igual. É o rio mais baixo deste planeta. Ele teve algumas das civilizações colonizadoras mais antigas em suas margens. É o rio central numa terra sagrada para três das principais religiões mundiais. Pelo seu tamanho, é um dos rios mais representado, famoso e sentimental no mundo.

A. O Vale da grande fenda e a estrutura do Vale do Jordão. Começando no Líbano, ao norte, uma fissura natural na terra no sentido norte-sul, primeiramente separa o Líbano das montanhas Anti-Líbano. Mais adiante, ao sul, esta fenda é preenchida pelo Rio Jordão e pelo Mar Morto por cerca de 241 km. Ela continua em direção ao sul através do Wadi Arabá, do Golfo de Ácaba, do Mar Vermelho e penetra a África, chegando ao sul de Tanganyika. O Vale do Jordão é a sessão mais espetacular do Vale da Grande Fenda.

A cordilheira de montanhas na Palestina alcança uma altura de 914 metros em Hebrom. No lado da Transjordânia, o planalto excede 1219 metros em vários lugares. Separando essas alturas estão o Vale do Jordão e o Mar Morto afundado a 393 metros abaixo do nível do mar. A distância do cume da Palestina até os cumes de Gileade ou Moabe é de cerca de 40 km. Dentro desta grande fenda está o Vale do Jordão, chamado de *Ghor* pelos árabes. O Vale do Jordão varia em largura, de aproximadamente 24 km na sua foz a cerca de 8 km perto da Galiléia. O alto Jordão passa por lugares semelhantes a gargantas sinuosas e profundas. Dentro do *Ghor* está o *Zor*, ou planície inundada. Este espaço de 800 metros vale adentro é inundado no tempo da colheita (Js 3.15), e é sempre exuberante com grande quantidade de arbustos. Era nestas matas, particularmente na parte sul, que os leões perambulavam nos tempos



O Rio Jordão perto de sua nascente, na área de Cesaréia de Filipe. © *Lev*



O caminho sinuoso do Rio Jordão olhando para leste. © *Aerofilms*

antigos (Jr 49.19). Dentro do *Zor* o rio faz curvas em forma de serpente. A fotografia aérea mostra claramente o curso dos canais abandonados e muitos cotovelos e acrobacias do rio.

O solo do vale é geralmente inóspito ao crescimento. Raramente chove no vale, que é ponteado com colinas de calcário, baixas e cinzas. Sobras de antigos aquedutos e outros sistemas de irrigação são visíveis acima e abaixo no vale. Hoje não há uma agricultura extensa, exceto no norte, pouco abaixo do Mar da Galiléia.

A temperatura do sul do Vale do Jordão é tórrida no verão, não chega abaixo de 37° C. em muitas noites. Este clima faz de Jericó uma cidade de veraneio no inverno. Estudantes de botânica e biologia acham que muitas plantas e animais do vale se relacionam com as espécies africanas.

B. Cidades no Vale do Jordão. Os nomes da maioria das cidades abandonadas no Vale do Jordão são desconhecidos. Existem nomes nativos para alguns dos *tells*, mas estes geralmente são baseados em alguma característica óbvia do local ou algum acontecimento ou personagem relativamente moderno. Os eventos da Bíblia, normalmente uma fonte importante de tal informação, aconteceram quando a habitação do vale era esparsa e inconseqüente.

As cidades mais antigas e mais bem conhecidas do vale são Jericó, ao sul, e Bete-Seã, ao norte. Ambas as cidades datam do Período Calcolítico e mais antigo, e ambas exerceram papéis importantes no AT. Jericó também era habitada nos tempos do NT, e ainda hoje é uma cidade proeminente. É exatamente a leste de Jerusalém e a oeste de Amã, e sua localização próxima à fenda mais meridional do Jordão tem contribuído para a sua importância através dos anos. Bete-Seã (Sitópolis herodiana e Beisan moderna) está mais afastada do rio, mas fica na bacia do Nahal Jalud, em direção ao sudoeste, no final do Vale de Jezreel.

Uma importante escavação em Bete-iera, próximo de onde o Jordão deixa o Mar da Galiléia, forneceu artefatos da Idade do Bronze. Esta cidade não é mencionada na Bíblia.

Duas cidades bíblicas do Vale do Jordão aparecem nos textos de execração egípcio. Elas são Reobe, ao sul de Bete-Seã (Nm 13.21 et al.), e Zaretã (Js 3.16), ao norte de Adão, na foz do Jaboque. Adão é a Damiya moderna. Peel, ou Pela, é mencionada nos mesmos textos egípcios. Embora Pela não esteja na Bíblia ela teve um papel importante nos tempos do NT e, depois, como uma cidade da Decápolis.

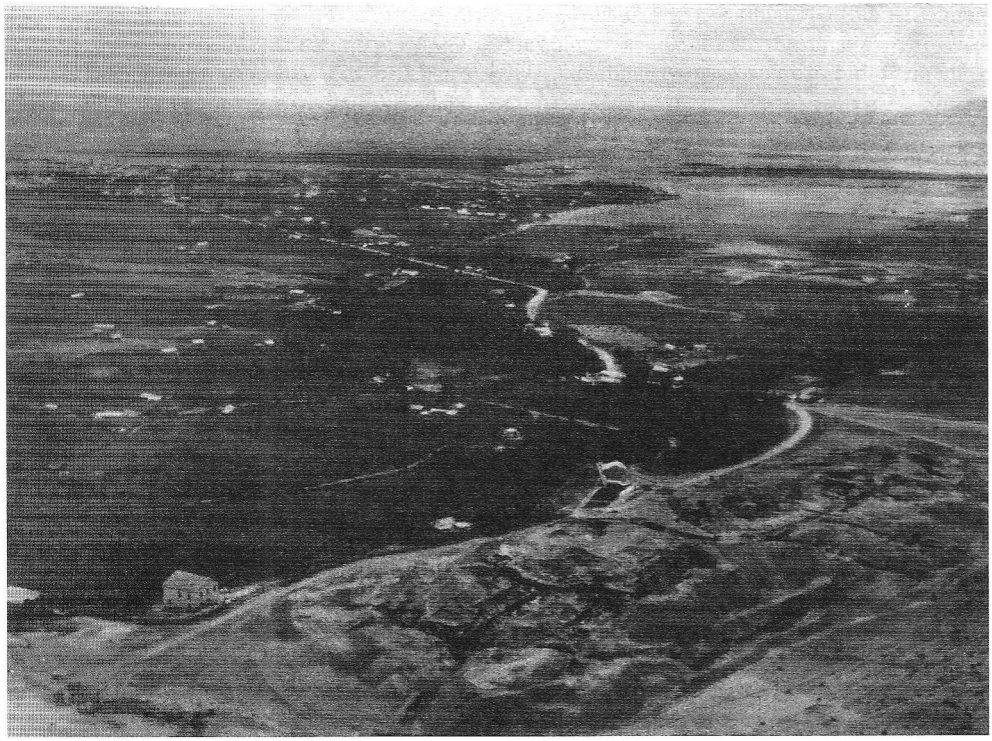
Sucote é mencionada cedo na Bíblia. Gênesis 33.17 refere-se a esta cidade no Vale do Jordão em conexão com Jacó. Foi aqui que Salomão fundiu em barras o bronze para a mobília do templo (1Rs 7.46; 2Cr 4.17). É identificada com a moderna Tell Deir'Alla. A Zafom de Josué 13.27 também é mencionada nas cartas de Amarna. Ela está ao norte de Zaretã.

A cidade de Gilgal, que serviu como base de operações para Josué e os israelitas durante a conquista de Canaã, certamente deve ser considerada como estando no Vale do Jordão, uma vez que é um subúrbio de Jericó (Js 4.19, et al). Jabes-Gileade provavelmente pode ser identificada com Tell el-Meqbereh (2Sm 2.4, et al.) próxima à foz do Wadi Yabis. A Bete-Arabá de Josué é provavelmente a 'Ain el-Gharabeh próxima a Jericó (Js 15.6,61; 18.22). Mefibosete, o filho coxo sobrevivente de Jônatas viveu com Maquir, o amonita, na cidade de Ló-Debar no Vale do Jordão. A última, como tentativa, tem sido identificada com Umm ed-Dabar, ao sul de Umm Qeis, na margem leste (2Sm 9.3-6).

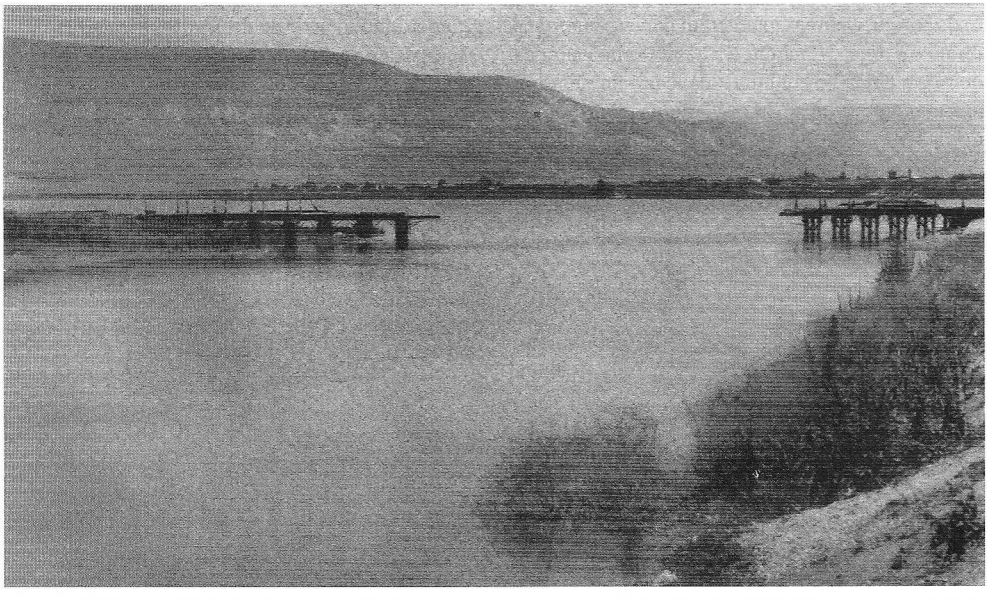
Duas ou três cidades no Vale do Jordão são mencionadas no NT. Duas dessas se relacionam com a atividade de batismo de João Batista. João 1.28 (KJV) (as VSS brasileiras trazem "Betânia, do outro lado do Jodão") menciona uma Betabara ao leste do Jordão, e "Enom próxima a Salim" é identificada com Umm el-'Amdan, ao sul de Bete-Seã (Jo 3.23). Betsaida também pode ser considerada como estando no Vale do Jordão, mesmo estando na costa norte do Mar da Galiléia; ela fica próxima à saída do Jordão deste mar.

C. Vaus e pontes. Até a época dos romanos não haviam pontes atravessando o Jordão; mas podem ser encontradas passagens numa dúzia de lugares, onde a profundidade é apenas pela cintura. Por esta razão o rio em si não cria fronteiras definitivas. Abraão, por exemplo, certamente atravessou o rio acima ou abaixo do Mar da Galiléia, mas não há menção disto. Os vaus são mencionados várias vezes na Bíblia. A polícia de Jericó procurou pelos espiões israelitas por toda parte até os vaus do Jordão (Js 2.7), e os efraimitas, sob Eude, derrotaram os moabitas nos vaus do Jordão (Jz 3.28). Os melhores vaus estão perto da foz dos afluentes. O lodo dos afluentes cria algo semelhante a um banco de areia e assim facilita a travessia.

O Rio Jordão em geral não é navegável, e não há registros de pessoas transportando ou navegando nele. Existem lugares muito rasos e existem muitas corredeiras, mesmo nas partes mais baixas.



Uma vista aérea da foz da antiga Jericó (primeiro plano) e a Planície de Jericó no Vale do Jordão. © *M.P.S.*



O Rio Jordão no ponto de onde ele surge do Mar de Galiléia. © *M.P.S.*

Os romanos construíram várias pontes, restos delas ainda podem ser vistos em Damiya, na foz do Jarmuque e onde o Jordão deixa o Mar da Galiléia. Hoje existe uma meia dúzia de pontes, mas nem todas são úteis por causa das hostilidades. As principais são a Ponte de Allenby, a leste de Jericó; a Ponte de Damiya, abaixo da foz do Jaboque; a Ponte do Xeique Hussein, a leste de Bete-Seã; e a Ponte das Filhas de Jacó, ao norte do Mar da Galiléia. Existem duas pontes úteis ao sul do Mar da Galiléia, onde Israel mantém terra a leste do Jordão.

III. História

O Jordão serve como uma fronteira natural de norte a sul, dividindo a Palestina ou a Cisjordânia, no oeste, da Transjordânia, no leste. Não apenas a própria água, que não é tão formidável, mas o vale inteiro providencia uma barreira difícil de passar entre as duas metades da Terra Santa. Como era nos tempos antigos, assim é hoje.

A. Tempos pré-bíblicos. Antropólogos e arqueólogos acreditam que o Vale do Jordão foi ocupado nos tempos pré-históricos. Já na Média Idade da Pedra existiam civilizações nas planícies e no vale do rio. O número de sítios varia até o fim dos períodos Antigo e Médio do Bronze, porém os sítios em geral estavam em declínio quando os israelitas entraram em cena.

Que este vale deve ter hospedado algumas das mais antigas colônias da humanidade é compreensível. O próprio vale é quase tropical; a água é abundante e com um pouco de perseverança a terra produz comida. Além do mais, a abundante cobertura que cresce paralelo ao rio abriga muitos animais silvestres. De fato, restos de esqueletos de elefantes e rinocerontes foram encontrados perto do Jordão, ao sul do Lago Hulé. No extremo sul, as escavações de Kathleen Kenyon em Jericó demonstraram que a cidade deve ser uma das mais antigas do mundo. Uma cidade pré-cerâmica neolítica apareceu no fundo da escavação em Tell en-Sultan, que é a Jericó do AT. Teleilat Ghassul, do outro lado de Jericó, tem dado seu nome ao Período Gassuliano dentro da Era Calcolítica. Ao norte, em Shaar Ha-Golan, no Vale do Jarmuque, alguns artefatos muito antigos foram descobertos.

B. No AT. A primeira menção do Jordão na Bíblia está relacionada a Ló escolhendo "toda a campina do Jordão" porque era bem servida de água (Gn 13.10b). A palavra "planície" é ככר em hebraico e é a palavra para "círculo", e às vezes é traduzida como (redondo) "pão" (Jz 8.5) ou (moeda redonda) "talento" (Êx 25.39). Com respeito a Jordão, as opiniões variam sobre se a palavra refere-se ao alastramento da planície apenas ao norte do Mar Morto ou a todo o vale no qual se encontra o Mar Morto. Isto é particularmente crucial na questão da localização das cidades da planície em Gênesis 13 e 19. De qualquer modo, Ló foi para algum lugar a leste e a sul do seu tio, Abraão. A mesma palavra ככר também descreve o Vale de Jericó em Deuteronômio 34.3.

As passagens paralelas (1Rs 7.46 e 2Cr 4.17) localizam Sucote, o local onde Salomão fez os vasos de barro do templo, na Planície do Jordão. (Para uso semelhante de ככר, mas não em relação ao Jordão, cp. Ne 3.22 e 12.28).

Jacó, em sua oração por livramento da ira de Esaú, menciona que passou pelo Jordão apenas com seu cajado (Gn 32.10). Ele provavelmente atravessou em um dos muitos vaus, como havia feito seu avô, Abraão, ou acima ou abaixo do Mar da Galiléia.

Após os quarenta anos de peregrinação dos israelitas pelo deserto e antes da conquista da Terra Prometida, o Rio Jordão era um foco de atenção. Os israelitas acamparam nas planícies de Moabe, além do Jordão (Nm 22.1, et al.). Quando as porções das tribos foram delimitadas, o Jordão formou uma fronteira mútua entre várias tribos. Manassés tinha a fronteira mais comprida no Jordão, com metade de sua tribo no oeste e metade no leste, alcançando quase da Galiléia a Jericó. O território de Naftali ia do sul do Mar da Galiléia em direção ao norte para incluir as nascentes do Jordão. De extensão menor, Benjamim e Judá, delimitavam o rio a oeste e Rúben e Gade a leste. Números 32 e 34 e Josué 13—19 esboçam as fronteiras em maiores detalhes.

O evento mais significativo envolvendo o Rio Jordão ocorreu quando a nação de Israel cruzou seu solo seco. Josué 3.14-17 relata que assim que os pés dos sacerdotes que carregavam a arca tocaram o rio "pararam-se as águas que vinham de cima; levantaram se num montão, mui longe da cidade de Adão, que fica ao lado de Zaretã; e as que desciam ao mar da Arabá, que é o Mar Salgado, foram de todo cortadas..." (v. 16). Provavelmente ocorreu um deslizamento de terra em Adão, como aconteceu recentemente, em 1927, e parou o rio. O elemento miraculoso está na cronometragem de tal barragem natural. O Salmo 114.3 e 5 refere-se ao Jordão que "tornou atrás".

Por ser a Transjordânia parte da nação, o Jordão era atravessado e reatravessado várias vezes por causa dos negócios e explorações dos séculos seguintes. Atravessar para o lado leste do rio proporcionava algo parecido com um refúgio da principal corrente de atividade. Por isso os gileaditas guardavam os vaus do Jordão contra o inimigo perseguido (Jz 12.5s.). Absalão procurou refúgio do outro lado do Jordão (2Sm 17.24), e para lá Elias fugiu de Acabe (1Rs 17.3,5).

Foi um batismo nas águas barrentas do Jordão que Elizeu prescreveu para o leproso Naamã, o general da Síria (2Rs 5.10). Nessas mesmas águas flutuou a cabeça do machado perdido, a pedido de Elizeu (6.1-7).

Existem poucas alusões literárias ao Jordão e a selva que o margeia. Descrevendo a força do Beemote, diz Jó, "fica tranqüilo ainda que o Jordão se levante até a sua boca" (Jo 40.23b). Jeremias (49.19; 50.44) e Zacarias (11.3) citam aos leões da selva do Jordão (ARC traz "enchente" ou "soberba"). Nenhum tem sido visto por mais setenta e cinco anos.

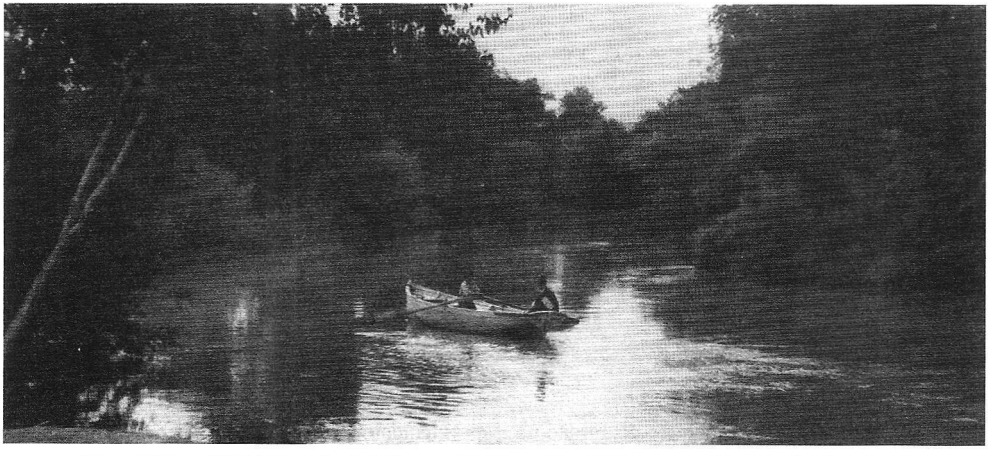
C. No NT. Pode-se dizer que o ministério público de Jesus começou no Rio Jordão. Foi ali que João Batista o batizou, e onde o Espírito Santo desceu sobre ele em forma de pomba (Mt 3.13-17; Mc1.9-11; Lc 3.21s.). Existem algumas questões sobre onde ocorreu o batismo. O relato de Mateus indica algum lugar próximo ao extremo sul do Jordão (Mt 3.5; 4.1), enquanto que Marcos sugere um lugar ao norte, perto da Galiléia (1.9). Não há menos do que sete santuários ao longo do Jordão, além de Jericó, para marcar o ponto exato do batismo. Se a ligação de João Batista com a comunidade de Qumrã está correta, então a teoria de um local no sul é mais provável. Mais tarde, João batizou em Enom, próximo a Salim, que está a alguns quilômetros ao sul de Bete-Seã (Jo 3.23).

Se os habitantes de Nazaré e da Galiléia regularmente evitavam passar por Samaria, então é bem provável que Jesus atravessou o Jordão muitas vezes no seu trajeto de Nazaré para as festas em Jerusalém. Ele pode ter atravessado para a Peréia, perto de Bete-Seã, e depois voltado para a margem oeste, próximo a Jericó. Isto explicaria sua presença em Jericó para curar o cego (Mt 20.29-34; Mc 10.46-52; Lc 18.35-43). Ele estava "passando por" Jericó quando se encontrou com Zaqueu (Lc 19.1ss.).

Jesus e seus discípulos estavam perto da nascente no Jordão quando, em Cesaréia de Filipe, Pedro confessou a divindade de Cristo (Mt 16.13ss.; Mc 8.27ss.). Além destas referências e inferências, o Jordão não tem participação no NT.

D. Nos tempos modernos. O Jordão é pouco mencionado nas páginas dos livros de história. Talvez o motivo para isto seja porque ele não servia como fronteira política até os tempos modernos. Desde os romanos até os otomanos, ambos os lados do Jordão formavam uma única entidade política. Os peregrinos da Idade Média não relataram quase nada sobre este rio fabuloso.

No final da Primeira Guerra Mundial, porém, o Jordão mais uma vez serviu como fronteira política. O reinado assemita da Transjordânia estava então a leste e o Mandato Britânico da Palestina a oeste. Como resultado das decisões em 1947 e



Uma vista pacífica do Jordão, próximo ao local onde tradicionalmente João Batista realizou seu ministério e batizou seus convertidos. © *M.P.S.*

1948 tomadas pela ONU e Grã-Bretanha, a Guerra de Independência de Israel fez pelo menos uma parte do Jordão a fronteira internacional entre Israel e o atual reino dos asemitas do Jordão. Com a Guerra dos seis dias, em junho de 1967, o Jordão quase na sua inteireza, da Galiléia ao Mar Morto, tornou-se a linha de cessar fogo entre os dois estados hostis.

Conseqüentemente, o Rio Jordão, mesmo sendo insignificante em tamanho, com mais do que a sua cota de manchetes, tanto antigas quanto modernas, continua a desempenhar um papel importante na intriga internacional.

Por outro lado, de uma maneira diferente, ele serviu e continuará servindo para ilustrar várias coisas. Primeira, é um quadro da vida do homem. Começando pequenas, vigorosas e frescas, as nascentes do Jordão descem brincando do Monte Hermom. Ele alcança maturidade e poder no Mar da Galiléia e finalmente faz seu sepulcro no Mar Morto. Também, o Jordão, sendo a fronteira da antiga Terra Prometida, ilustra a barreira entre esta vida e a próxima. Cânticos como "Eu não terei que atravessar o Jordão sozinho", ou "Nas margens tempestuosas do Jordão", ilustram a morte dos santos.

BIBLIOGRAFIA. G. A. Smith, *The Historical Geography of The Holy Land*, 4 ed. (1896), 437-496; N. Glueck, *The River Jordan* (1946); D. Baly, *The Geographiy of the Bible* (1957); *Geographical Companion to the Bible* (1963).

A. L. Alden

JORIM (Ἰωρίμ) Um antepassado de Jesus (Lc 3.29).

JORQUEÃO (ירקעם) Um judaíta (1Cr 2.44); mas provavelmente o nome de um lugar a ser identificado com Jocdeão (Js 15.56).

JOSA (יושה, *Dádiva de Yahweh*). Um príncipe simeonita (1Cr 4.34).

JOSABA. Forma usada pela BJ em 2 Reis 11.2 e 2 Crônicas 22.11 para Jeoseba e Jeosabeate, respectivamente.

JOSAFÁ (יהושפט, *Jeová julga*, LXX Ἰωσαφάτ). 1. Sexto rei do reino davídico, quarto de Judá após a cisão das tribos do norte, reinou vinte e cinco anos 873-849 a.C., contemporâneo aos reinados (todo ou em parte) de Onri, Acabe, Acazias e Jorão, reis de Israel — a dinastia inteira de Onri e contemporâneo aos profetas Elias e Eliseu.

Uma das singularidades da narrativa bíblica é que o seu notável reino é quase que ignorado na narrativa de Reis, exceto quando colide com os assuntos do Reino do Norte (a saber 1Rs 15.24; 22.1ss.; 2Rs 1.17; 3.1,7-27; 8.16,24,25; 12.18), enquanto que no relato de Crônicas há quatro longos capítulos (2Cr 17-20) dedicados a sua história, raramente igualados em extensão por qualquer outra história de reis em Crônicas, além das observações em 1 Crônicas 3.10 e 2 Crônicas 22.9. A razão parece ser que os assuntos importantes que levaram ao fim do Reino do Norte são o centro do interesse no relato de Reis, a desobediência à aliança mosaica e os esforços de Elias e Eliseu para corrigir os problemas são mais centrais para o interesse do autor. Em Crônicas a famosa piedade do grande rei e sua sucessão, tanto revivendo quanto preservando as instituições e padrões da aliança mosaica, são citadas detalhadamente à comunidade da restauração pós-exílica, para produzir tanto orientação quanto inspiração para aquela geração deprimida. A carreira brilhante de Elias é enfatizada em um, enquanto que as maravilhas da fé de Josafá e seu reavivamento da religião são detalhados no outro.

Este artigo seguirá a ordem literária da seção principal na qual a história de Josafá aparece em 2 Crônicas 17-20.

1. Sua política militar (2Cr 17.1,2). O texto hebraico do v. 2 indica uma política de forte defesa contra as invasões esperadas do norte. Onri, fundador da atual dinastia em Samaria havia sido comandante do exército (1Rs 16.16); seu filho, Acabe, o opositor de Josafá em Samaria, embora não fosse corajoso, era forte. O reinado de Asa, pai de Josafá, tinha sido de luta interminável contra os reis de Israel (2Cr 16.1ss.; 1Rs 15.32). Como chefe de estado patriótico e perspicaz, Josafá colocou homens armados em todas as cidades "fortificadas" ("fortes", ARC; i.e. protegidas por elevações, muros, fossas, torres, portões, etc.) de Judá e guarnições de soldados em cidades menores. A guerra daquele tempo oferecia pouca proteção ao povo das vilas rurais. Ao se aproximarem as forças inimigas, eles simplesmente levavam seus rebanhos para as cidades fortificadas e se mudavam. Sob tais circunstâncias, a guerra tendia a ser de cerco, a não ser que houvesse organização militar profis-

sional e tropas para atacarem as forças invasoras do campo. Josafá acreditava que: "Em tempo de paz prepare a guerra".

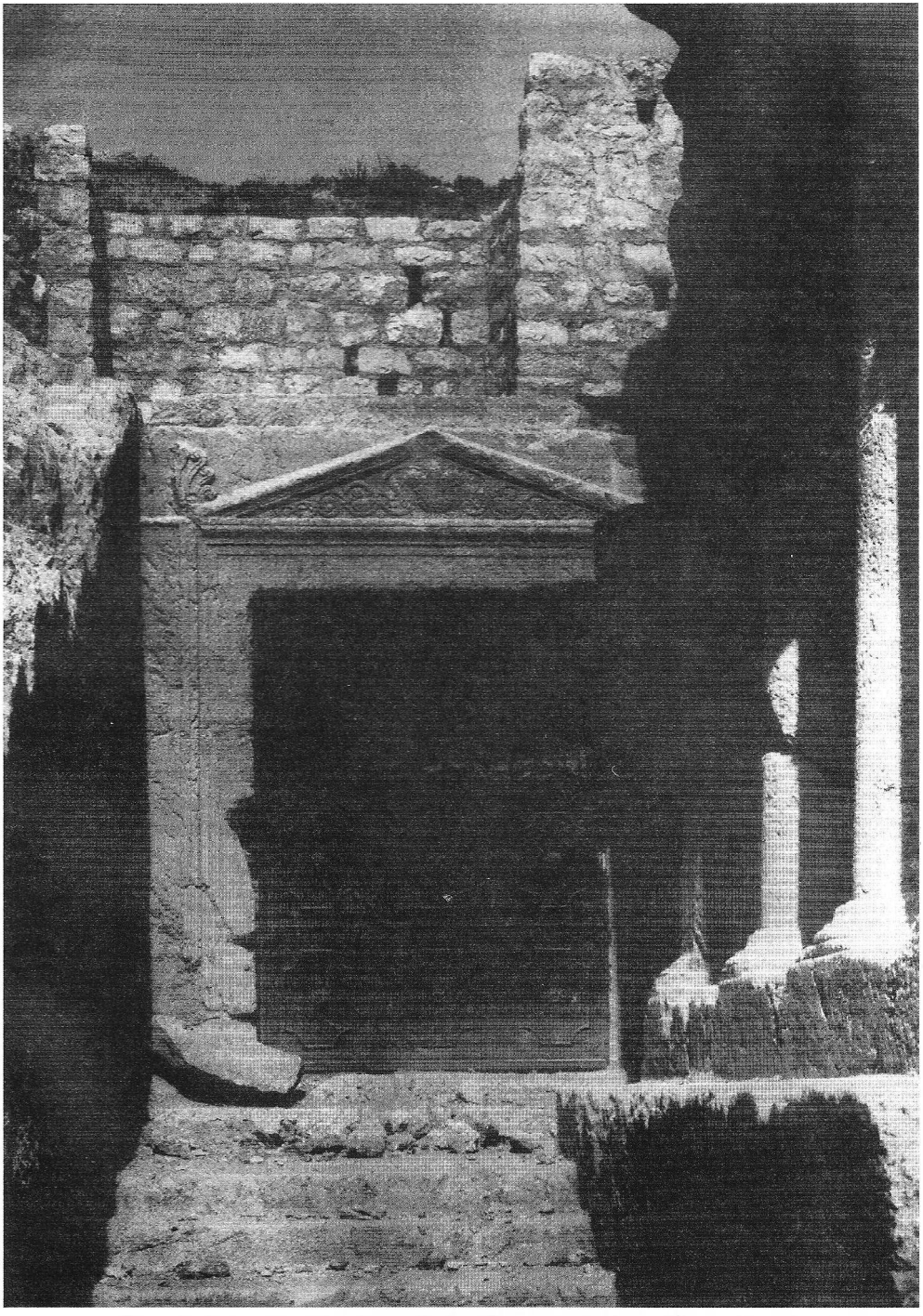
2. Sua política religiosa em geral (2Cr 17.3-6). A comunidade mosaica de Israel não era democracia em termos de religião. A obediência à lei de Moisés não era opcional para ninguém. Era o dever dos magistrados e sacerdotes praticar a fé mosaica e ver se todos os cidadãos, ao menos aparente e publicamente, faziam o mesmo. Josafá foi notável no modo que, como chefe de estado, colocou as leis religiosas em vigor. Ele abraçou cordialmente a religião ancestral (17.3), seguindo o exemplo de Davi. Duas expressões surpreendentes salientam este fato: "Tornou-se-lhe ousado o coração em seguir os caminhos do Senhor" (17.6) e o comentário de Jeú, o vidente: "dispuseste o coração para buscares a Deus" (19.3). O sucesso das medidas públicas tomadas para restaurar a prática da fé mosaica em toda a nação é resumido, a saber: "tornou a passar pelo povo desde Berseba até à região montanhosa de Efraim e fez que ele tornasse ao Senhor, Deus de seus pais" (19.4).

3. Medidas especiais empregadas para restaurar a religião mosaica (17.7-9). Em suas reformas religiosas Josafá desenvolveu as medidas efetivas tomadas por Asa, seu pai piedoso e enérgico. As apostasias dos últimos anos de Salomão, as diretrizes políticas imaturas de Roboão e a negligência de Abias quanto à religião produziram dificuldades, morais e religiosas, tristemente decadentes. Foi louvável a obra de Asa de livrar a terra dos altares estrangeiros e dos objetos de culto do Baalismo cananita (2Cr 14.3-5). Ele também reavivou os instrumentos físicos do culto a Yahweh, e constrangeu à obediência externa às observâncias mosaicas (15.8-11), até mesmo ameaçando de morte (como estipulado pela Lei, Dt 13) os apóstatas. Todavia, a necessidade de instrução pública apontada claramente por um certo profeta, Azarias (15.1-7), evidentemente permaneceu sem ser cumprida. Era missão de Josafá corrigir sua omissão. Isto ele cuidou de fazer desde cedo em seu reinado, pois, "No terceiro ano do seu reinado, enviou ele os seus príncipes [cinco são citados]... para ensinarem nas cidades de Judá; e, com eles, os levitas [nove citados]... e, com estes levitas, os sacerdotes Elisama e Jeorão" (17.7,8). Estes homens levando consigo cópia (s?) da lei consigo "percorriam todas as cidades de Judá e ensinavam ao povo" (17.9). Evidentemente as prescrições do Pentateuco para instruir o povo com o conteúdo e significado da lei haviam sido por muito tempo negligenciadas (a saber Dt 31.9-13; cp. 4.10; 6.1-9).

4. Prosperidade de seu reinado (2Cr 17.5b,10-19; 19.4). Suas medidas militares e religiosas foram bem sucedidas: "Veio o terror do Senhor sobre todos... de maneira que não fizeram guerra contra Josafá" (17.10). Ele trouxe a nação de volta, pelo menos formalmente, para o "Deus de seus pais" (19.4).

5. A nova política de conciliação com Israel (2Cr 18.1-19.3; cp. 1Rs 22). Enquanto que a política de seus três predecessores, começando com Roboão, foi de inimizade constante, guerra freqüente para com Israel (1Rs 14.30; 15.6), algum tempo razoavelmente cedo em seu reinado, Josafá e Acabe de Samaria puseram fim à velha rixa. De acordo com o costume daquele tempo as duas famílias reinantes foram unidas pelo casamento — neste caso Atalia, filha de Acabe e Jezabel, com Jeorão, filho de Josafá. O efeito nocivo desse ato é delineado em artigos aqui sobre JEORÃO, ATALIA, ACAZIAS e JOÁS. O acordo se tornou caro para Judá por causa do tesouro e dos homens cedidos para as guerras de Acabe (a saber 1Rs 22 e 2Cr 18), e para as de Jorão, filho de Acabe (2Rs 3), pois Josafá deu assistência em, ao menos, duas campanhas infrutíferas dos reis de Israel. Isto não foi sem perigo físico pessoal para Josafá (2Cr 18.28-32; 1Rs 22.29-33) e perda espiritual para si e seu reino (2Cr 19.1-3). Todavia, a redução em armamento potencial por meio da suspensão da rixa militar com Israel produziu prosperidade material — "menos armas; mais manteiga (menos armamento; mais sustento)" — embora isto tenha durado pouco além do tempo de vida do piedoso rei. Visto que a política conciliatória levou, nos três reinados seguintes (Jeorão, Acazias e da Rainha-Avó Atalia), à quase extinção da dinastia, foi uma política mal concebida.

6. Suas reformas judiciais (2Cr 19.5-11). As leis e os procedimentos judiciais prescritos pelas leis do Pentateuco serviam principalmente para tribunais de nível local. Não havia realmente distinção entre as leis civis e tribunais por um lado e religiosas por outro. Até os dias de hoje no Oriente Próximo, incluindo o novo estado secular-religioso de Israel, as distinções são geralmente obscuras. Porém com a instituição da monarquia com suas reivindicações de impostos e serviços, assim como de mão-de-obra sobre a população



O túmulo de Josafá no Vale de Josafá, também conhecido como Vale de Cedrom, fora de Jerusalém. © M.P.S.

havia a necessidade de expandir o sistema judicial. Deste modo o "sumo sacerdote" foi constituído chefe do sistema de tribunais religiosos ("Amarias, o sumo sacerdote, presidirá nas coisas que dizem respeito ao Senhor", 2Cr 19.11) enquanto que um não levita separado se tornou chefe de um tribunal que lidava estritamente com os assuntos seculares ("Zebadias... príncipe da casa de Judá, nas que dizem respeito ao rei"). Estes tribunais nacionais não eram tribunais de recurso para queixosos não satisfeitos com decisões dos tribunais locais, mas antes como tribunais de atestado para juízes locais que se julgavam incapazes de julgar algum assunto por alguma razão (Dt 17.8). A eqüidade era um assunto, na maior parte, para tribunais de anciãos locais e parece não terem estado envolvidos nas reformas de Josafá.

7. A invasão estrangeira do Oriente e sua milagrosa repulsa no deserto de Tecoa (2Cr 20.1-30). Parece haver somente uma referência a este incidente completamente surpreendente no livro de Reis, e é uma declaração muito indireta no sentido de que Josafá conduziu com sucesso algumas guerras não descritas (1Rs 22.43). Segundo Crônicas 20.11 apresenta os invasores (moabitas, amonitas e meunitas, 20.1, cp. 26.7) procurando, na verdade, mais despejar os judeus de sua terra do que uma mera conquista. Precisamente porque os invasores esperavam ficar e trouxeram consigo famílias, rebanhos e bens, os judeus colheram os grandes e valiosos despojos relatados. A localização é a área de fronteira desértica ao sudeste de Belém e a nordeste de Hebrom. A estrada atual entre estas duas cidades, margeia o extremo ocidental do território envolvido neste incidente.

8. Avaliação de seu reinado. Apesar de ter chegado a uma idade moderadamente avançada (sessenta anos) e ter aproveitado vinte e cinco anos de reinado próspero, e apesar de ser pessoalmente leal à fé ancestral e puro de vida e motivação, as grandes deficiências de Josafá estão nas áreas de seu maior sucesso — relações internacionais e reforma religiosa (2Cr 20.31-37). Ele não pôde erradicar o ilegal (a saber Dt 12, especialmente os vv. 5-7) e, provavelmente culto clandestino, culto nos altos, pois o povo não havia "ainda disposto o coração para com o Deus de seus pais" (2Cr 20.33). Sua diplomacia pelo casamento de sua própria casa com a de Acabe levou todos os seus lucros à ruína alguns anos após sua morte. Já durante sua vida ele colheu o fruto amargo e indesejável (1Rs 22.48,49; cp. 2Cr 20.35-37) em um empreendimento de união naval fútil com Acazias de Israel.

9. Sua morte e sucessão (2Cr 21.1). À declaração lacônica das Escrituras Josefo acrescenta: "Ele foi sepultado de modo magnífico em Jerusalém, pois havia imitado as ações de Davi" (*Antiquities*. IX. iii. 2).

2. "Filho de Ailude, era cronista [arquivista, NVI]" (2Sm 8.16). O fato de que tal oficial trabalhava oficialmente na corte de Davi é de maior interesse do que do homem em si, sobre o qual nada mais é conhecido (cp. Et 6.1).

3. Um dos sete que tocavam trombetas, ligados ao louvor no santuário central quando da transferência da arca da casa de Obede-Edom para a Cidade de Davi (1Cr 15.24).

4. Um dos doze oficiais encarregados de coletar mantimentos para a corte de Salomão, cada um encarregado de uma certa área e apresentando os mantimentos em rodízios durante um dos doze meses do ano. Presumivelmente tais mantimentos eram pagamentos agrícolas em mercadorias — especialmente grãos, óleo e vinho. A arqueologia produziu muitos exemplos de recipientes designados com marcas distintas dos reis de Israel em várias partes da Palestina. O distrito deste homem era a tribo de Issacar (1Rs 4.17).

5. Pai do rei Jeú de Samaria (2Rs 9.2,14).

6. (יושפט, *Yahweh tem julgado*, na ARC, Jeosafá). Um mitenita que foi um dos valentes de Davi, conhecidos como os "Trinta" (1Cr 11.43).

7. Um dos sacerdotes encarregados da responsabilidade de tocar a trombeta perante a arca de Deus (1Cr 15.24).

R. D. Culver

JOSAFÁ, VALE DE (עמק יהושפט; LXX κοιλαδα Ἰωσαφάτ, que significa *Deus julgará*, ou *Yahweh tem julgado*). Um vale adjacente à cidade de Jerusalém ao leste, por muito tempo considerado como o lugar do julgamento das nações (Jl 3.2,12). É também mencionado como "vale da decisão" (Jl 3.14). Zacarias 14.4 é comumente tomado como uma referência a este lugar, agora conhecido como o Vale de Cedrom.

A tradição cristã fez esta identificação, ao menos, logo no 4º séc. d.C., talvez começando com o relato do peregrino de Bordeaux. Ambos, Eusébio e Jerônimo, se referem ao Vale de Josafá no *Onomasticon*, apesar de Eusébio o chamar



Uma vista aérea do Vale de Josafá ou Vale de Cedrom, com visão para o norte, mostrando o Jardim do Getsêmani entre a estrada, no centro, e a parte nordeste do muro da cidade de Jerusalém, à esquerda. © *M.P.S*

de Vale de Hinom, enquanto que Jerônimo fala expressamente do Vale de Cedrom e usa as referências de Joel 3.2,12. O conceito de este ser um lugar de julgamento final é compartilhado pelas tradições judaica, muçulmana e cristã, e é testemunhado pelos extensos cemitérios das três crenças nas encostas do vale. O pseudepígrafo de 1 Enoque (53.1) localiza o julgamento em um vale profundo perto de Hinom.

O vale provavelmente foi assim chamado por causa do rei Josafá, e também era conhecido como "vale do Rei" (2Sm 18.18), onde Absalão levantou uma coluna, e provavelmente esperava ser enterrado (o monumento agora chamado de Túmulo de Absalão é de um período posterior, assim como os Túmulos de S. Tiago e de Zacarias adjacentes). A Fonte de Giom, o Tanque de Siloé, com as saídas do túnel de Ezequias (ou Siloé), assim como a Fonte de En-Rogel podem ser vistas, com alguns restos dos sistemas hidrográficos antigos. O Jardim do Getsêmani, com a próxima Basílica da Agonia, estão localizados no fundo do vale, e na confluência do Vale de Cedrom com o Vale de Geena (AT Hinom) está o Campo do Oleiro.

O tema do julgamento está perpetuado nos nomes dos portões no muro oriental da cidade. Até o séc. 14 o portão norte, agora chamado de Porta de Damasco, era geralmente designado como Porta de S. Estevão, e desde aquele tempo o nome foi transferido para o portão que se abre para o Vale de Cedrom, anteriormente conhecida como a Porta do Vale de Josafá. A Vulgata identifica a Porta da Guarda (Portão de Mifcade, ARC; *Miphkad* = "o lugar indicado", Ne 3.31) como *Porto Judicialis*, "Porta do Julgamento". Um Laura (centro monástico) do 6º séc. foi localizado próximo ao portão, e um monastério do séc. 12 nas redondezas foi chamado de Santa Maria de Josafá, correspondendo ao árabe *Bab Sitti Mariam*. Lendas muçulmanas chamam os dois portais fechados da Porta de Ouro de porta da misericórdia e porta da contrição, continuando o tema de julgamento, e a parte do Vale de Cedrom, oposta a este portão, é chamada por eles de *Djahannum* (Geena).

BIBLIOGRAFIA. *Bordeaux Pilgrim*, 333 d.C. (tradução de Stewart, pág. 24), "Também conforme vai de Jerusalém para o portão que está ao leste, a fim de subir o Monte das Oliveiras, está o vale chamado de Josafá" (*veja também* Geyer, *Itin.*, pág. 23); Eusébio e Jerônimo, *Onomasticon*, Veja sob *Cedron*, Κεδρών, org. Clericus, 52, 157, também na edição Klostermann, 70, 119; E. Robinson e E. Smith, *Biblical Researches in Palestine*, Vl. I (1841), 396-405; J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament* (1952), 10, 14; E. Kraeling, *Rand McNally Bible Atlas* (1956), 342.

M. H. Heicksen

JOSAVIAS (יושויה, na BJ, Josaías) Filho de Elnaão, um dos valentes de Davi, conhecidos como os "Trinta" (1Cr 11.46).

JOSÉ (יוסף; LXX Ἰωσήφ; *Ele* (*Deus*) *acrescentará*). 1. José foi o primeiro filho de Raquel, a esposa favorita de Jacó. Enquanto estava em Pada-Arã, Jacó viu e amou Raquel, e concordou em trabalhar sete anos por ela (Gn 29.17,18). Labão, seu pai, deu Lia, sua filha mais velha, a Jacó, insistindo que o costume exigia que a filha mais velha se casasse primeiro. Jacó trabalhou mais sete anos por Raquel. Lia, porém, teve filhos mas Raquel foi estéril até o nascimento de José. Sendo o primeiro filho de sua esposa favorita, Jacó era parcial em relação a José. Um exemplo disso é visto na capa que ele deu somente a José dentre todos os seus filhos (Gn 37.3). O antagonismo dos irmãos de José cresceu quando este lhes falou de seus sonhos, insinuando que eles, juntamente com seus pais, um dia se curvariam perante ele. Quando José estava com dezessete anos de idade, seu pai o mandou para Siquém, a fim de perguntar sobre o bem estar de seus irmãos. Eles tinham ido à Dotã, onde José os encontrou. Seus irmãos viram que ele se aproximava e determinaram matá-lo, mas Rúben, o filho mais velho de Jacó, persuadiu seus irmãos a pouparem a vida de José e, em vez disso, jogá-lo num poço. Rúben esperava resgatar José do poço, mas antes que ele pudesse fazê-lo, passou uma caravana de mercadores ismaelitas. Enquanto Rúben estava fora os outros irmãos venderam José como escravo para os ismaelitas, que o levaram para o Egito. Seus irmãos, então, molharam a capa de José no sangue de um bode e contaram a seu pai que eles haviam encontrado a capa encharcada de sangue. Jacó concluiu que um animal selvagem havia matado a José.

No Egito José foi vendido para o capitão da guarda de Faraó, Potifar. Sendo um trabalhador de confiança, foi dada a José uma posição de responsabilidade. A esposa de Potifar sentiu-se atraída por José e tentou seduzi-lo. Quando José rejeitou suas investidas, ela o acusou de ser o agressor, resultando em sua prisão durante vários anos.

Na prisão, José novamente se mostrou digno de uma posição de confiança. Ele interpretou os sonhos do copeiro-chefe e o do padeiro-chefe; o

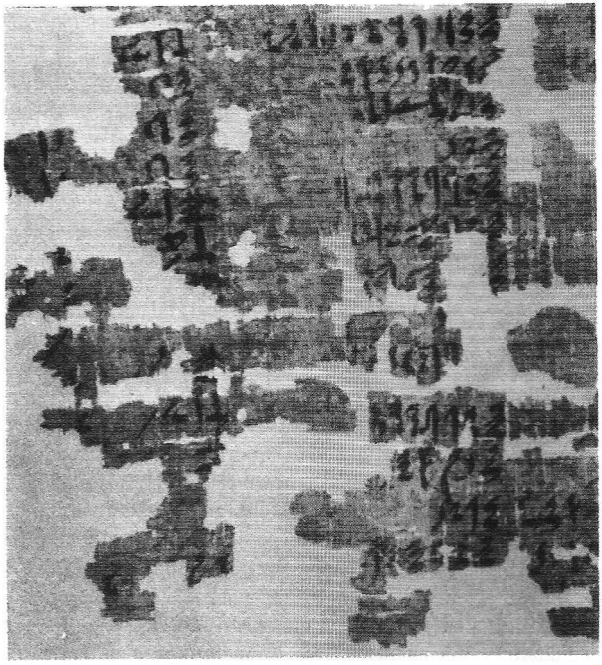


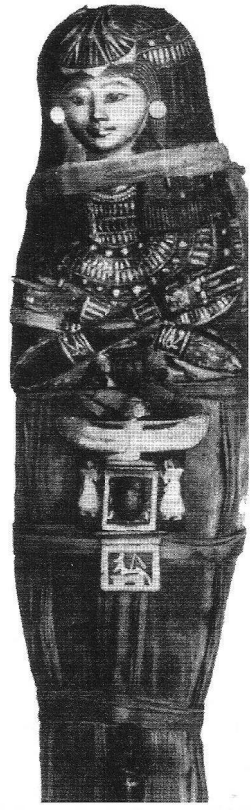
O local do "poço de José" em Dotã. © *M.P.S.*

primeiro foi restaurado à confiança de Faraó, e o segundo foi decapitado. Após dois anos, Faraó teve um sonho, e o copeiro-chefe se lembrou de como José interpretou os sonhos corretamente. Mandaram buscar José e ele explicou que os sonhos de Faraó profetizavam sete anos de fartura, que seriam seguidos por sete anos de fome. Faraó ficou tão impressionado com José que o fez supervisor de todos os celeiros reais. José agora era o segundo, abaixo apenas do próprio Faraó (Gn 41.39-44). Ele casou-se com Azenate, filha de uma família sacerdotal em Om (Heliópolis). Antes da fome começar José teve dois filhos: Manassés e Efraim. Quando veio a fome, todo o mundo a leste do Mediterrâneo sofreu, mas o aviso de José salvou o Egito. Seus irmãos vieram de Canaã para comprar comida, mas eles não o reconheceram. Ele, porém, os reconheceu e os questionou cuidadosamente a respeito de sua família. O bem estar de Jacó, seu pai, e de Benjamim, seu irmão legítimo que havia ficado em casa, era o seu principal interesse. Mantendo Simeão como refém, José permitiu que seus irmãos voltassem para casa. Na segunda visita, eles trouxeram consigo Benjamim, e José conspirou para achar uma desculpa a fim de mantê-lo consigo. José ordenou que um copo de prata fosse colocado no saco de mantimento de Benjamim. Isso foi feito e José, então, mandou seus homens atrás da caravana para procurar o suposto ladrão. Quando o copo foi encontrado no saco de Benjamim, todos voltaram. Judá, porém, insistiu que Benjamim deveria voltar para casa. Jacó já havia perdido seu filho favorito, e a perda do segundo filho da sua amada Raquel seria demais para ele. Judá se ofereceu para ficar se fosse permitido a Benjamim ir com seus irmãos de volta para a casa de Jacó. Anos antes, os irmãos tinham inveja de José, a ponto de estarem dispostos a matá-lo. Agora, contudo, eles estavam prontos a satisfazer seu pai em seu amor especial para com Benjamim. José ficou tão comovido com as palavras de Judá que ele não mais conseguiu conter suas emoções. Ele ordenou que seus cortesãos saíssem da sala e se revelou a seus irmãos. Eles ficaram com medo achando que ele se vingaria do tratamento que havia recebido deles, mas ele garantiu que via a mão de Deus em tudo o que acontecera. José recomendou que trouxessem seu pai e habitassem na região a leste do delta do Egito — na terra de Gósen. Jacó, que teve dificuldade em acreditar que José estivesse realmente vivo, juntou seus filhos e desceu para o Egito. Eles habitaram perto do palácio de José e gozaram de uma posição privilegiada. Assim, Jacó morreu um homem feliz. José viveu até a idade de 110 anos — o tempo ideal de vida segundo o pensamento egípcio. Quando do Êxodo, os restos mumificados de José foram levados do Egito e, após a Conquista, foram enterrados em Siquém (Êx 13.19; Js 24.32).

Muitos estudiosos sugerem que José se tornou proeminente durante o Segundo Intermediário, ou no período hicso da história egípcia (c. 1780-1570 a.C.). Visto que o Faraó não é citado, é impossível ter-se certeza disto. Os hicsos eram semitas, e acredita-se que, provavelmente, José teria recebido uma posição de confiança dos companheiros semitas. Uma partícula de evidência adicional é o fato de que a capital estava localizada no delta, próxima a Gósen, "nos campos de Zoã" (Sl 78.12,43). O "rei... que não conhecia José" (Êx 1.8) evidentemente era de uma nova dinastia, e certamente era um líder do novo reino, ou período do império (após 1570 a.C.). Os registros egípcios documentam a presença de muitos semitas no Egito durante o tempo de José. Quarenta e cinco semitas são mencionados nos registros de uma prisão de cerca de 1740 a.C. A lista, conhecida como o Papiro Brooklyn 35.1446, contém nomes semitas do noroeste parecidos com os nomes bíblicos de Jacó, Issacar, Aser, Jó e Menaem (cp. W. S. Albright, "Northwest-Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the 18th Century, a.C." JAOS, LXXIV [1954], págs. 222-233). Como ilustração da época de José, pode ser estudada a pintura do túmulo de Beni Hassan, mostrando mercadores semitas entrando no Egito. Ela está reproduzida em cores em Benjamim Mazar, et al. (*Views of the Biblical World*, I. págs. 114-115 [Nova York: Jordan Publications, 1959]). A história egípcia dos Dois Irmãos contém um paralelo ao relato bíblico da esposa de Potifar tentando José (Gn 39.7-23). Porções da história egípcia estão em Pritchard, ANET, mas a história completa está disponível em *The Ancient Egyptians: A Sourcebook of their Writings* (título anterior: *The Literature of the Ancient Egyptians*), Nova York, Harper Torchbooks TB 1233P, págs. 150-161.

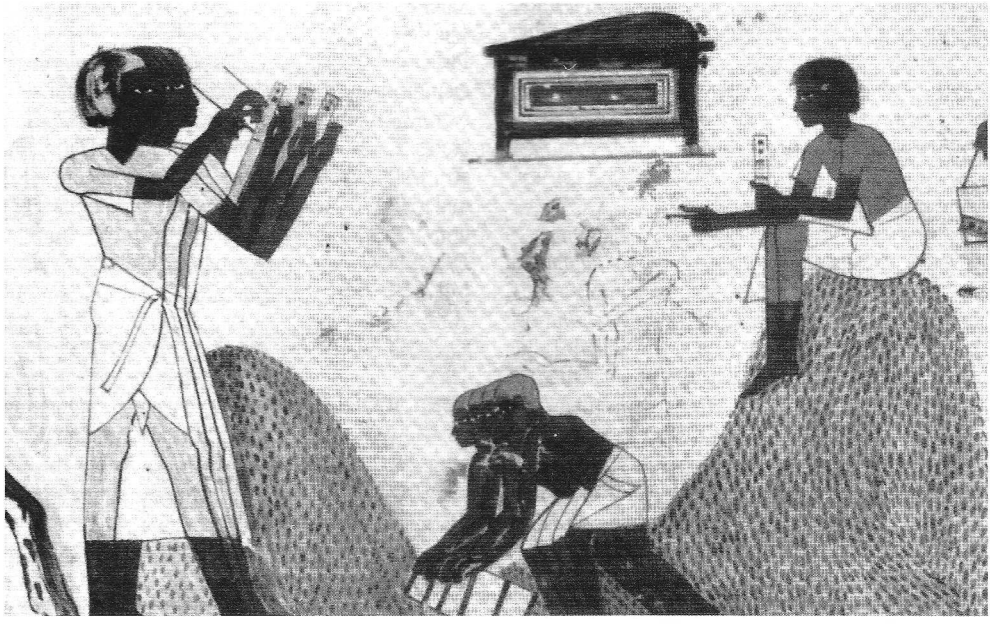
A história de Sinuhe conta as aventuras de um egípcio que deixou o Egito por motivos políticos, e passou muitos anos em Canaã e na Síria. Sinuhe casou-se com a filha de um chefe beduíno, e prosperou em seu país adotivo. Em idade avançada, porém, ele teve a oportunidade de voltar para sua terra natal, e assim o fez. Ele foi adequadamente embalsamado e enterrado numa pirâmide. José, por outro lado, deu ordens para que seus restos mortais fossem levados de volta para sua terra natal. De acordo com o costume egípcio, José





Acima: Uma lista de escravos do Egito, incluindo hebreus, por volta da época de José.
A múmia egípcia de Katebet.

Abaixo: Escribas egípcios registrando a colheita. © *Brooklyn Museum e B.M.*



também foi embalsamado. Subseqüentemente seu corpo foi levado do Egito para a região de Siquém, para ser enterrado.

2. José, o esposo de Maria, a mãe de Jesus. Os Evangelhos de Mateus e Lucas afirmam que Jesus nasceu de Maria numa época em que ela estava prometida a José, antes que o casamento fosse consumado (Mt 1.18; e Lc 1.27,35).

José era carpinteiro (Mt 13.55), e era conhecido como um homem "justo" (Mt 1.19). Quando ele soube que Maria estava grávida, ficou compreensivelmente perturbado. Quando soube que ela seria a mãe do Messias de Israel, por meio da instrumentalidade do Espírito Santo, ele prosseguiu com seus planos que o levaram, com Maria, a Belém, onde o menino Jesus nasceu.

Uma tradição incorporada no 4º séc., *History of Joseph the Carpenter*, declara que José era um viúvo com filhos na época em que se casou com Maria, uma garota de doze anos de idade. As Escrituras fazem uma referência a José realizando a viagem pascal quando Jesus tinha doze anos de idade (Lc 2.41-48). As referências posteriores mencionam Maria e os irmãos de Jesus (Mc 3.31; 6.3), mas não José. Jesus pediu a João que tratasse Maria como sua própria mãe (Jo 19.26,27), indicando que ela precisava que alguém cuidasse dela. A referência aos irmãos de Jesus (Mc 6.3) indica que Maria e José tiveram outros filhos após o nascimento virginal de Jesus. Alguns estudiosos admitem que os "irmãos" de Jesus eram filhos de José por meio de um casamento anterior, ou primos de Jesus. O sentido natural da palavra, porém, indica que Maria e José casaram-se logo após ao nascimento de Jesus, e que eles tiveram filhos que cresceram junto com Jesus e eram conhecidos na comunidade como seus "irmãos".

C. S. Pfeiffer

JOSÉ BARSABÁS (יוסף, *ele adiciona, aumenta*, Gr. Ἰωσήφ βαρσα(β)βας, do aramaico ברשׁבא, ou סאבא בר, um sobrenome que significa *filho de Sebá* ou *do sábado* [i.e., nascido no sábado], ou provavelmente *filho de sābā* [filho de um ancião]). O nome de um homem na igreja do NT mencionado em Atos 1.23.

José Barsabás é apresentado como um dos dois homens indicados pelos discípulos como candidato a tomar o lugar de Judas Iscariotes no grupo dos doze apóstolos (At 1). Por meio de lançar sortes a escolha do Senhor recaiu sobre Matias (1.26). O outro nome de José era um nome grego, Ἰοῦστος. É possível que o Judas Barsabás de Atos 15.22 fosse irmão deste José.

Companheiro de Cristo em seu ministério terreno (At 1.21,22), José Barsabás pode ter sido um dos setenta (Lc 10.1), como declarado por Eusébio (Eusébio, *Hist.* I, 12).

BIBLIOGRAFIA. S. S. Bruce, *The Acts of the Apostles* (1965), 79, 80.

W. H. Mare

JOSEBE-BASSEBETE. *Veja* Jasobeão.

JOSEDEC. Forma usada pela BJ para Jozadaque em 1 Crônicas 6.14 e 15.

JOSÉ O CARPINTEIRO, A HISTÓRIA DE. Um relato sobre a vida e morte de José, o pai adotivo de Jesus, supostamente dado pelo próprio Senhor a seus discípulos. Nele José é descrito como um carpinteiro, viúvo com seis filhos e bem velho quando se casou com a virgem, uma garota de doze anos. A última parte do livro descreve a enfermidade, a morte e o sepultamento de José, e contém um elogio fúnebre sobre ele por Jesus. Sua morte, aos 111 anos de idade, é dada como modelo de morte santa. Seu enterro foi de acordo com os ritos da cultura egípcia de Osíris.

Este documento, o mais antigo existente, pretendia glorificar José e promover seu culto, foi escrito no Egito não antes do 4º séc. e demonstra forte influência das religiões egípcias e do Gnosticismo sobre ele. Sua língua original pode ter sido o grego, mas agora existe apenas em cóptico e em árabe. Também existe uma tradução em latim, do séc. 14, baseada no cóptico. Nele são encontrados materiais dos primeiros evangelhos apócrifos. Para uma tradução moderna (alemã), *veja* S. Morenz, *Die Geeschichte von Joseph dem Zimmermann*, Vol. LVI: *Texte und Untersuchungen* (1951).

G. F. Hawthorne

JOSÉ, A ORAÇÃO DE. Uma obra pseudepígrafa do AT que não existe mais. O conhecimento desta obra em grande parte está baseado em muitas citações em grego nos escritos de Orígenes. Na assim chamada *Stichometry of Necephorus* existe uma lista da ἀπόκρυφα, bem como de livros canônicos da Bíblia, juntamente com uma quantidade de versículos de cada livro. A Oração de José é

o de número três nesta lista, e a quantidade de versículos dada é de 1.100. As passagens citadas por Orígenes tem a ver principalmente com Jacó, e descreve, entre outras coisas, um encontro com Uriel, a quem ele encontrou em uma jornada da Mesopotâmia. Uriel lutou com ele alegando que era o maior dos anjos. Embora Abraão e Isaque fossem grandes, Jacó é "o primogênito de todos os seres vivos", de fato, o cabeça de todos os anjos. Isto foi interpretado por alguns eruditos como um reflexo de uma tendência anti-cristã, que surgiu para reverenciar os patriarcas acima de Cristo. Orígenes, contudo, fala do livro como "um escrito para não ser desprezado", tornando isto improvável. Orígenes mantém o livro em alta consideração, e diz que ele era usado pelos judeus, o que indica que era de origem judaica. Nada se sabe sobre a autoria do livro.

A. C. Schultz

JOSEBE-BASSEBETE. *Veja* Jasobeão.

JOSEFO (Ἰώσηφος), As versões KJV e ASV traduzem como José em 1 Esdras 9.34. A passagem paralela é Esdras 10.42, José.

JOSEFO, FLÁVIO (nascido como *José ben Matias*). Historiador judeu.

1. Vida. Josefo nasceu em Jerusalém em 37 ou 38 d.C. Seu pai era um sacerdote, sua mãe uma descendente da casa real dos asmoneus. Quando cresceu ele se tornou um fariseu, uma seita que ele assemelhava aos estóicos entre os gregos. Em 64 d.C., aos vinte e seis anos, ele foi para Roma e assegurou a libertação de alguns sacerdotes que estavam sendo mantidos lá sob acusações muito nebulosas. Ao retornar, ele encontrou o povo sofrendo sob a administração arbitrária do procurador Florus e pronto para uma revolta. Ele tentou dissuadi-los disso, tendo observado em primeira mão algo acerca do poder romano. Por causa de sua atitude foi enviado para a Galiléia para manter a paz ali. Os relatos da sua atividade nesta região são conflitantes e confusos. O livro *Guerra Judaica* parece indicar que ele foi enviado como um general para assumir o controle da situação; enquanto que o livro *Vida* declara que ele foi como um sacerdote para apaziguar os insatisfeitos. De qualquer jeito, por estar com medo de que seus esforços de pacificação o colocariam sob suspeita de estar favorecendo Roma, ele finalmente fingiu concordar com os conceitos do partido belicoso, chegando até a conseguir-lhes pagamento como mercenários, mas ao mesmo tempo tentando convencê-los a agir na defensiva: não atacar os romanos, mas deixar que eles fizessem o primeiro movimento. Assim, ele fez um tipo de jogo duplo, esperando para ver em qual direção os eventos se desenvolveriam, acusado por alguns de sentimentos pró-Roma, por outros de estar almejando a tirania. Finalmente os extremistas o forçaram a uma decisão; ou perderia sua posição, ou assumiria a liderança do partido belicoso. Neste momento o general romano Vespasiano entrou em cena (67 d.C.) e Josefo foi capturado, após quase ser morto por seus companheiros. Quando Vespasiano foi chamado para Roma, em 69, e seu filho, Tito, ficou para conduzir o cerco de Jerusalém, Josefo foi usado pelo comandante romano como mediador, circulando ao redor dos muros, aconselhando os judeus a se entregarem, odiado pelos zelotes e suspeito pelos romanos. Depois da captura de Jerusalém ele foi para Roma com Tito, e Vespasiano, já imperador, Tito e posteriormente Domiciano lhe demonstraram grande apreço. Ele recebeu cidadania romana e assumiu o nome Flávio em deferência a seus patronos. Foi casado três vezes; uma esposa o abandonou, e um segundo casamento terminou em divórcio. Morreu por volta do início do 2º séc.

2. Obras. Três obras importantes foram escritas por Josefo. (a) *A Guerra Judaica*, escrita entre 75 e 79, em sete livros. Este relato da luta entre os judeus e os romanos foi escrito sob a proteção dos romanos, tendo Tito incitado Josefo a empreender esta obra. O rei Agripa deu testemunho da sua exatidão. Foi produzida primeiro em uma versão aramaica, agora perdida, e esta foi seguida por uma edição grega. Um dos motivos para escrever o livro foi, certamente, impedir que outros se rebelassem contra os romanos, como fizeram os judeus. A obra é, na maior parte, um relato confiável, pois Josefo dispunha de material de primeira mão: sua própria experiência, e os comentários de Vespasiano e Tito, os comandantes envolvidos na batalha. (b) *Antigüidades dos Judeus*, escrita em 93 ou 94. Esta é uma obra longa, de vinte livros, que começa com a criação e estende-se até a deflagração da guerra com os romanos. Nada igual a isto foi tentado antes; ela representa uma nova atividade na forma literária. A primeira parte da obra, até o final do exílio, segue de perto a narrativa bíblica; a segunda parte, pós-exílio, é compilada de diversas fontes. A *Antigüidades*

está anexado um esboço geográfico (*Vida*) escrito por Josefo como uma defesa contra as acusações de um historiador rival chamado Justo. (c) *Contra Apion*, uma defesa da religião judaica.

3. A importância de Josefo. Ele é a principal fonte da história judaica entre 100 a.C. e 100 d.C., e é de valor inestimável para o conhecimento da geografia das terras bíblicas. Descobertas arqueológicas recentes, em Qumrã e Masada, indicam que o relato de Josefo é notavelmente exato, e o coloca tão alto quanto um topógrafo. O estudante do NT tem em Josefo uma riqueza de material aobre agricultura, indústria, religião, política e os personagens importantes da história do Evangelho: Herodes, Pilatos, os dois Agripas, Félix e outros. Como historiador muitos desconfiam dele, principalmente porque o reputam como traidor. Ele não é mais afetado por erro humano (de memória, fontes falíveis, tendências e coisas do gênero) do que outros da sua época. A passagem que diz respeito a Jesus (*Antiquities*, XVIII, 63ss.) é considerada por alguns como uma interpolação cristã; porém o volume de evidências, tanto externas como internas, a caracteriza como genuína. Josefo deve ter conhecido os principais fatos sobre a vida e morte de Jesus, e a sua curiosidade histórica certamente o levaria a investigar o movimento que ganhava um grande número de adeptos. Arnold Toynbee o coloca entre os cinco maiores historiadores helenistas, juntamente com Herodoto, Tucidides, Xenofontes e Políbio.

Josefo era, sem dúvida, um egoísta, motivado por interesse próprio, e um bajulador dos romanos. Ele foi odiado por seus conterrâneos por ser um vira-casacas. Todavia, ele possuía um alto grau de patriotismo, pois em vez de rejeitar sua nação, ele escreveu uma elaborada história a seu respeito, e compôs uma brilhante apologia de sua religião nativa.

BIBLIOGRAFIA. H. St. John Thackery, *Josephus: the Man and the Historian* (1929); W. R. Farmer, org., em Introduction to the Torchbook Edition of *The Great Roman-Jewish War* (1960).

R. C. Stone

JOSEQUE (Ἰωσήχ). Na NVI, José na ARA. Um antepassado de Jesus (Lc 3.26).

JOSES (Ἰωσῆς, uma forma variante de José em escritores rabínicos) 1. Irmão de Jesus (Mc 6.3; em Mt 13.55 o grego é Ἰώσεφ, José, é assim traduzido nas versões brasileiras).

2. Irmão de Tiago o Menor, cuja mãe, Maria, ficou ao lado da cruz de Jesus e assistiu seu sepultamento (Mc 15.40,47). Alguns identificam este José com o anterior.

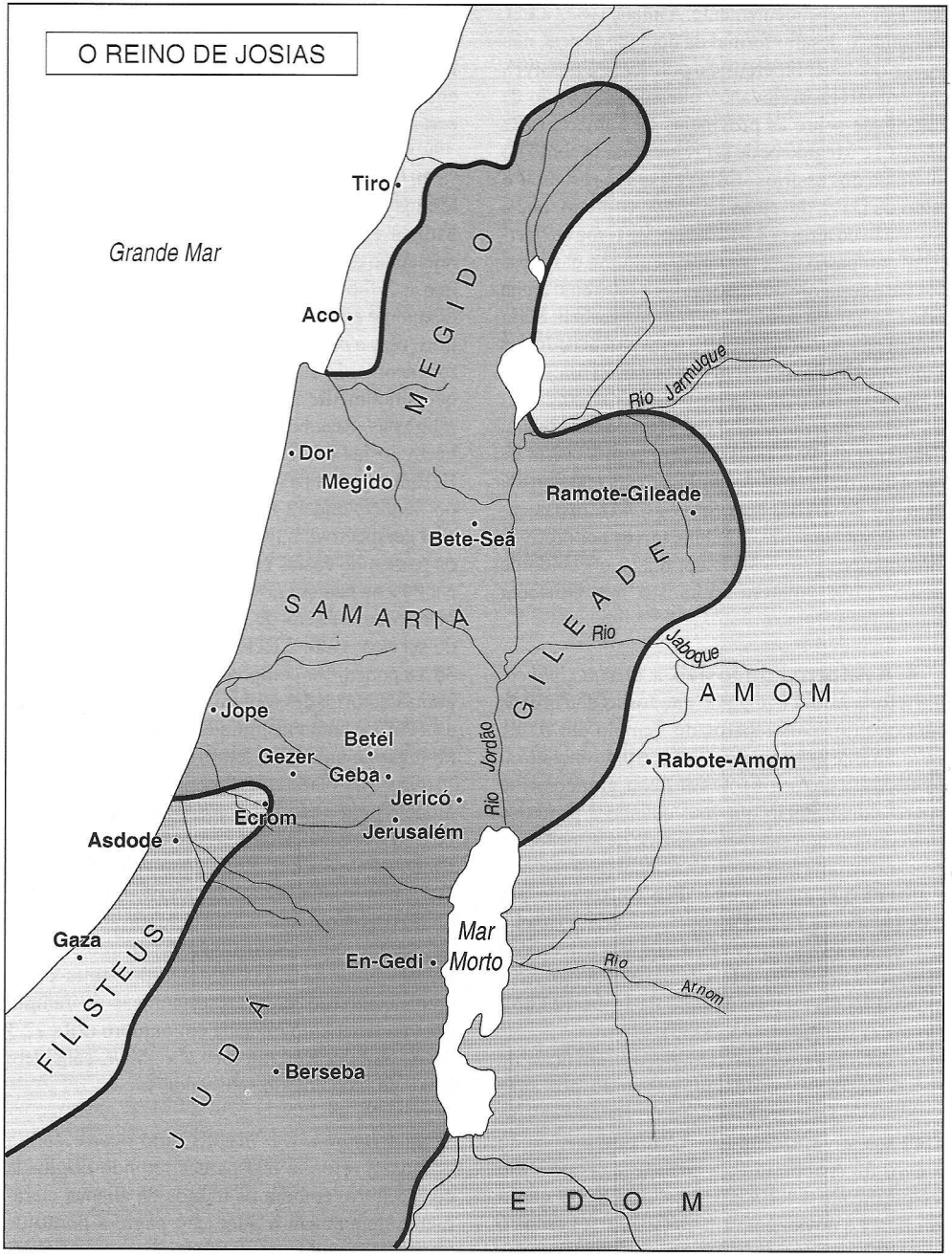
3. O nome original de Barnabé (At 4.36; O TR aqui lê Joses, porém *José* é melhor). *Veja* Barnabé.

D. E. Hiebert

JOSIAS (יאשיהו; LXX Ἰωσίας, *o Senhor pode sustentar ou curar*). O nome de um rei de Judá, filho de Amom e Jedida (*abaixo*), e o nome de um contemporâneo de Zacarias (Zc 6.10).

1. Cronologia. O reinado de Josias de trinta e um anos (2Rs 22.1) terminou com sua morte na batalha em Megido, agora firmemente datada em 609 a.C. (junho/julho). A data de 608 a.C. tem sido discutida a partir do sincronismo (Jr 25.1) do quarto ano de Jeoaquim com o "primeiro" de Nabucodonosor; porém Carquemis em 605 a.C. também estava no quarto de Jeoaquim (46.1), e pode ser mostrado que as fontes judaicas contaram um ano a mais para Nabucodonosor em comparação com as fontes babilônicas (cp. 2Rs 24.12; 25.8; Jr 52.12,28-30); *veja* Freedman, BA, xix. Alternativamente, Finegan se refere em Jeremias 25.1 ao ano de ascensão de Nabucodonosor (na primavera de 604 a.C.). Não há na Crônica Babilônica nenhuma expedição egípcia importante em 608 a.C. Se Josias morreu em 610/9 a.C. (contando a queda), seu reinado começou em 640/39 a.C.

2. Os primeiros anos. Após o reinado de terror de Manassés, Amom (aos vinte e dois anos) mostrou tendências semelhantes. Seus assassinos podem ter desejado uma mudança dinástica ou uma rebelião contra a Assíria (Malamat); mas o povo da terra os rejeitou (2Rs 21.24), instituindo Josias aos oito anos de idade (existe um leve apoio textual para "dezoito", mas a juventude de Amom impossibilita isto). Deve ter existido uma regência, controlada pelos defensores da dinastia, que deram boas vindas ao alívio de sua má administração. Como Myers sugere, Sofonias pode ter tido um pouco de influência. A busca ativa de Josias por uma política piedosa é datada de 631 a.C. (2Cr 34.3) Montgomery, ICC, encontra sua "conversão" (*sic*) na chegada da idade "artificial", porém sem motivo.



3. Eventos contemporâneos e política externa. No início do reinado de Josias o controle dos assírios sobre a Palestina já estava se afrouxando, e Psamético I estava gradualmente restabelecendo a autoridade do Egito sobre a costa da Filistia. A entronização de Nabopolassar na Babilônia (nov. de 626 a.C.) anunciou a extinção do Império Assírio; por volta de 616 a.C., a situação estava bastante séria para o Egito se aliar com a Assíria. Nínive caiu em 612 a.C.; as forças assírias conservaram o domínio na alta Mesopotâmia, com o apoio do Egito, até sua derrota final em Carquemis.

Josias, começando como um vassalo da Assíria, pelo menos no nome, encontrou espaço crescente

para agir independentemente. A aliança (622 a.C.), atingindo o desafio formal da deidade assíria, não trouxe qualquer repercussão política; e é possível, embora talvez irrelevante, que sua presunção de autoridade sobre as províncias de Samaria (2Rs 23.19s.) e Megido pode ser representada como no interesse dos assírios. Josias esperava restaurar o reino de Davi; devemos observar, contudo, que a descrição da terra (23.8) ainda é "de Geba até Berseba"; ao passo que, até aqui, nenhuma das alças dos vasos estampados associados a este reino tenha sido encontrada ao norte de Tell-en-Nasbeh. Seria ir além da evidência atribuir a festa pascal de Josias a uma política expansionista (Segal, 216ss.).

A expansão para o oeste pode ser atestada pelos traços de colonização em Mesad Hassabyahu (Naveh et al., IEJ, págs. 10, 14; para a teoria de que a lista das fronteiras em Josué está relacionada ao reino de Josias, *veja Bibliografia*). Josias casou-se com Hamutal de Libna, talvez por motivos diplomáticos (2Rs 23.31; cp. 8.22), e Zebida de Ruma (23.36; Aharoni aceita isto, mas Ginsberg corrige para Duma).

4. A reforma de Josias. a. *O relato bíblico.* Em 2 Reis 22.3-7 é relatado que Josias deu ordens para os principais reparos do Templo em 622/1 a.C., durante os quais o sumo sacerdote encontrou "o livro da lei" (v. 8). O rei ficou grandemente impressionado pelo que leu; quando a profetiza Hulda confirmou sua mensagem de destruição, ele proclamou uma assembléia nacional para renovar a aliança que ele continha. Isto foi seguido por uma purificação da idolatria, estendida a Betel e as cidades samaritanas (23.4-20), e a celebração da Páscoa em 622/1 a.C. (23.21-23). A narrativa inclui uma apreciação da obra de Josias (23.25), e registra sua morte (23.28-30).

O cronista (2Cr 34; 35) traça a devoção de Josias desde sua infância, passando por suas primeiras reformas em 628/7 a.C. Tendo mencionado sua atividade em Israel, ele descreve como o livro foi encontrado e a aliança feita após "ele ter purificado a terra e a casa" (34.8). O efeito em Israel é novamente citado (v. 33). A Páscoa é descrita e caracterizada como ultrapassando todas as celebrações anteriores sob a monarquia (2Cr 35.18). Em Reis, o chamado de Josias para renovar a aliança é o evento mais importante do reinado; a profecia de Hulda dá explicação — a maldição deve ser cumprida, porém a fé de Josias foi aceita. Até este ponto, todo o resto é incidental. O escritor de Crônicas preocupa-se principalmente com o registro sobre o último rei de Israel temente a Deus, e com o testemunho das ordenanças de Deus mesmo a sombra do desastre. A apresentação em Reis não é incompatível com as primeiras reformas em Crônicas, que são sugeridas em 2 Reis 22.2, e certamente pelo fundo para reparo do Templo.

b. *A Aliança e a Páscoa.* A Aliança foi nos termos do livro, o qual Josias leu na cerimônia. Muitos estudiosos (especialmente aqueles que rejeitam o relato do escritor de Crônicas) concluem que as reformas seguiram, mais ou menos especificamente as direções do livro. Isto pode ser debatido (*veja a próxima seção*); além do mais, o livro foi encontrado durante a restauração do Templo, o que dificilmente seria empreendido sem reformas religiosas. Reconhecendo isto, alguns estudiosos vêem Josias como um seguidor da liderança de Ezequias para fazer do Templo o único santuário do Senhor, onde a Páscoa seria celebrada. Com esta perspectiva, o livro apoiou mas não inspirou os passos de Josias (*veja* Keil sobre 2Cr 35.19); e a Páscoa não era nova quanto ao princípio, mas quanto ao número de participantes e ordenança do serviço; tanto 2 Reis 23.22 quanto 2 Crônicas 35.18 podem ser compreendidos desta forma. Algumas autoridades, porém (e.g., Gray, Alt) vêem esta Páscoa como instituindo uma "peregrinação" no lugar de uma festa familiar.

Não está claro se a Páscoa foi única, ou um modelo para o resto do reinado. Widengren liga a Páscoa e a Aliança com o Ano Novo (*semelhantemente* Mowinckel, *Psalmstudien* II, págs. 204-206), como uma cerimônia anual. Isso significa uma Páscoa outonal e uma celebração no início do décimo oitavo ano de Josias, ambos muitos improváveis, já havia acontecido muita coisa naquele ano (do reino). A restauração do Templo bem pode ter sido iniciada em outubro (2Rs 22.3 LXX, embora Keil, ad loc. 2Cr 35.19, considere isto "um comentário sem valor").

c. *A reforma e o livro.* Como ocorre com a Páscoa, a reforma não parece ter sido originada com o livro, embora os termos da aliança claramente denunciem a adoração pagã, a ponto de permitir somente um lugar nacional de sacrifício. Foi a severidade das penalidades da aliança que alarmou Josias. Essas penalidades, as orientações para a Páscoa e a proibição da idolatria, são tudo o que sabemos diretamente do livro. Com base na suposição aceitável de que fazia parte do Pentateuco, dentre as alternativas principais, a mais provável é que era Deuteronômio; a aliança de Êxodo não especifica penalidades, enquanto que

o "Código de Santidade" quase não menciona a Páscoa (Lv 23.5).

O mandamento explícito de "centralizar" a adoração, em Deuteronômio 12, recebeu tanta atenção, que muitos estudiosos inferiram uma relação e correspondência diretas entre o livro e as reformas. H. H. Rowley (*Growth of the O.T.*, pág. 30) alega que somente em relação aos sacerdotes da terra "as reformas não implementaram as provisões de Deuteronômio". Isso é um exagero (Gray, pág. 631, n.). A maior parte de Deuteronômio se relaciona a outras coisas; A. Alt (*Kleine Schriftin* II, 252ss.) encontra amplas variações da reforma.

5. A morte de Josias. No verão de 609 a.C. Josias se opôs ao exército egípcio, quando ele se aproximava da passagem do Megido, em rota de apoio a tentativa assíria de recapturar Arã. Apesar da garantia de Neco de que ele não tinha desígnios agressivos em relação a Judá, Josias persistiu, e foi derrotado e mortalmente ferido. O relato em 2 Reis 23.29 é breve e várias reconstruções foram propostas. Welch (ZAW [1925], 255ss.) e H. W. Robinson (*History* pág. 424) pensam que Neco intimou Josias; porém os detalhes dados em 2 Crônicas 35.20ss. falam contra isto. O v. 21 na RSV esconde uma mudança de preposição; '*el bet milhamti* provavelmente significa "a minha base (adiante)" (Malamat, Alfrink). Neco não teve tempo de tirar proveito de sua vitória até o outono (*veja* JEOACAZ).

É difícil compreender a impetuosa iniciativa de Josias. Ele poderia, a princípio, estar se opondo ao Egito e à Assíria, ou deliberadamente trabalhando com os babilônicos (Freedman, BA, XIX, 52 nº 10; mas isto é altamente deduzível). Entretanto, esses eventos cumpriram a promessa de 2 Reis 22.20. *Veja também* JESAÍAS.

BIBLIOGRAFIA. Keil, *Chronicles*, s. d.; T. Alfrink, Biblica, XV (1934); E. Junge, *Wiederaufbau des Heerwesens*, BWANT, 4/23 (1937); W. S. Albright, JBL, LVII (1938); D. Diringer, BA, XII(1949), 74-86; H. Ginsberg, *Alex. Marx Jub. Vol.* (Seção Ing. 1950); A. Malamat, JNES, IX (1950), 218ss.; J. Montgomery, *Kings*, (ICC) (1951); F. Cross e D Freedman, JNES, XCII (1953), 56-58; A. Alt, *Kleine Schriften*, II (1953), 250ss., 276-288; M. Noth, *Joshua* (Ing. 1953); G. von Rad, *Deuteronomy*, (Ing. 1953), 60ss.; F. Cross e G. Wright, JBL, LXXV (1956), 203-219; D. Freedman, BA XIX (1956), 50-60; D. Wiseman, *Chronology of the Chaldaean Kings* (1956); E. Thiele, BASOR, XLIII (1956), 25ss.; W. S. Albright, ibid., 28-33; van Maag, Vet Test, VI (1956), 10-18; G. Widengren, JSS, II (1957), 1-19; J. B. Pritchard, *Inscriptions from Gibeon* (1959), 18ss.; G. Fohrer, ZATW, LXXI (1959), 13s.; W. Hallo, BA, XXIII (1960), 60s.; J. Naveh, IEJ, X (1960), 129-139; XII (1962), 97-99; F. Coss, BASOR, CLXV (1962), 42; Y. Yadin *Art of Warfare* (1963), 311s.; J. Segal, *The Hebrew Passover* (1963), 216ss.; H. H. Rowley, *Men of God*, (1963), 159-167; J. Amusin, M. Heltzer, J Naveh, IEJ, XIV (1964), 148-159; S. Talmon, BASOR, CLXXVI (1964), 36ss.; J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* (1964),ss. 309-315; J. Myers, *Chronicles*, (1965); E. Thiele, *Mysterious Nunbers*[2] (1965), 161ss.; R. Frankena, *OT Studien* XIV (1965), 152; Y. Aharoni, *Land of the Bible* (1966), 349-351; H. Cazelles, RB, LXIV (1967), 24-44.

J. LILLEY

JOSIBIAS (יושביה) Na BJ "Josabias". Um príncipe simeonita (1Cr 4.35).

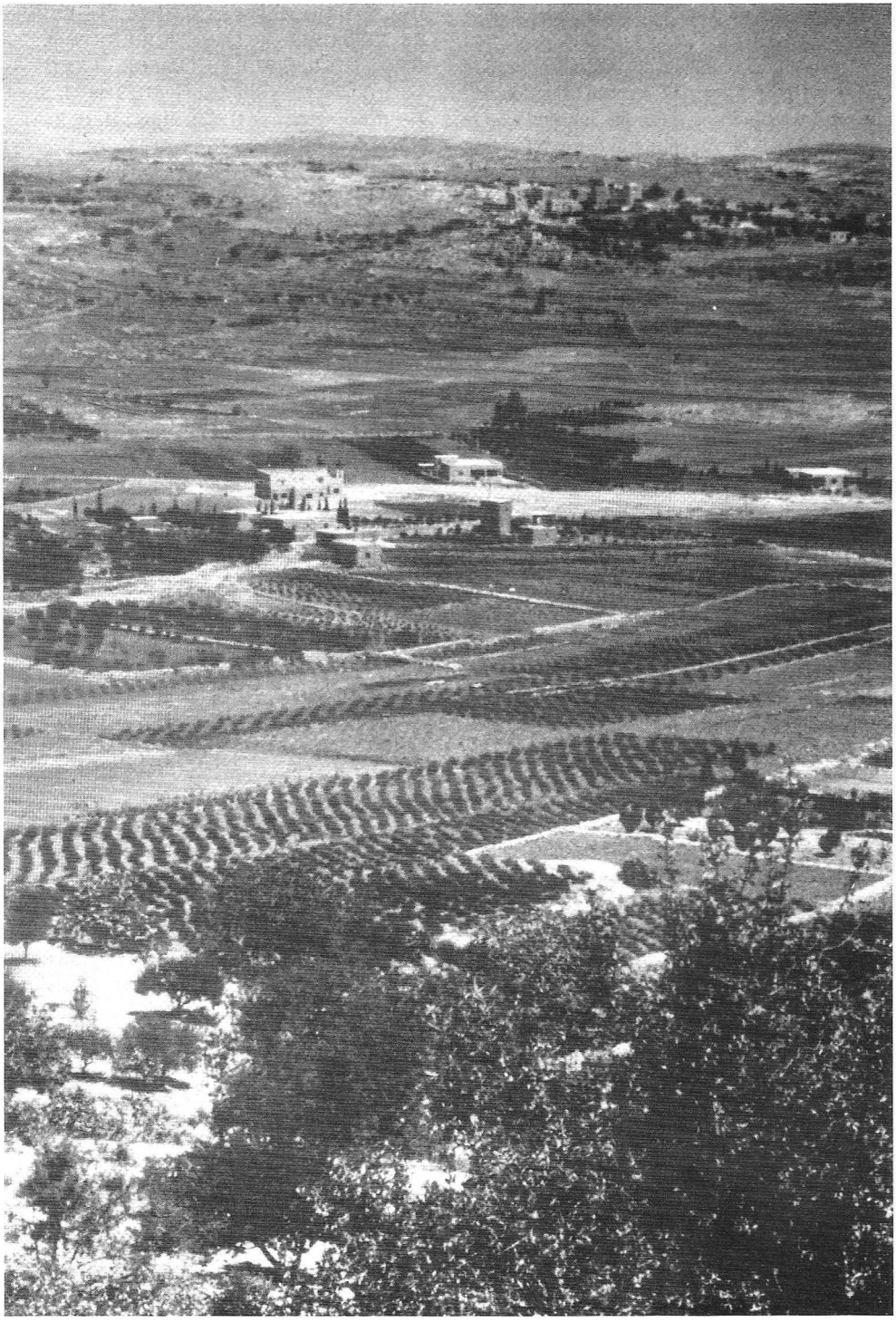
JOSIFIAS. (יוספיה, *Yahweh acrescenta*). O pai de Selomite, na BJ Salomit, que retorna para a Palestina com Esdras (Ed 8.10; 1Esd 8.36).

JOSUÉ (יהושע, יהושוע, LXX Ἰησούς, *Yahweh é salvação*).

Josué, filho de Num. Alternativamente: OSÉIAS (הושע, *salvação*, Nm 13.8,16 ARC; Dt 32.44) e JESUS (Ἰησούς, At 7.45 e Hb 4.8). O comandante dos israelitas durante a conquista de Canaã. (*veja* JOSUÉ, LIVRO DE.)

1. Família. Filho de Num, ele pertencia a tribo de Efraim (Nm 13.8). Habitou em Timnate-Sera (Js 19.50; Timnate-Heres, Jz 2.9) na região montanhosa de Efraim, e lá foi sepultado (Js 24.30).

2. Treinamento e experiência. Como Bezalel e Aoliabe (Êx 31.1-6) certamente recebeu treinamento, enquanto escravo, nas artes e ofícios do Egito e, como Josefo imagina que Moisés liderou um exército egípcio contra os etíopes (Jos. *Ant.* II x. 1, 2), é provável que Josué tivesse servido no exército de Faraó antes do Êxodo. Era comum haver estrangeiros no exército do Egito. Moisés o considerou suficientemente experiente no combate para apontá-lo como líder da defesa israelita contra o ataque dos amalequitas em Refidim (Êx 17.8-16).Visto que Josué aparentemente era conhecido de Moisés, ele pode ter tido a responsabilidade de organizar a indisciplinada multidão de escravos, que havia escapado do Egito, em colunas organizadas.



A zona rural oriental do Tell Gibeom, onde Josué orou por assistência sobrenatural, e Deus o atendeu. © *Lev*

Josué serviu como ministro pessoal de Moisés quando este esteve no Monte Sinai recebendo a lei (24.13; 32.17). Josué estava de prontidão sempre que o Senhor falava com Moisés na Tenda da Congregação, fora do arraial (33.11). Ele aprendeu com Moisés sobre o valor da unção do Espírito de Deus quando ele proibiu alguns anciãos de profetizarem (Nm 11.27-29).

Ser escolhido como um dos doze espiões deu-lhe a oportunidade de aprender, em primeira mão, sobre a natureza dos cananitas e sobre a topografia da terra. Esta informação tornou-se inestimável quando chegou a hora de planejar a campanha para conquistar Canaã. Além disso, ele cresceu em força de caráter quando, juntamente com Calebe, se colocou contra a maioria com seu relato minoritário do reconhecimento (14.6-9). Eles apelaram para a comunidade de Israel levantar-se com fé e esperar que Yahweh lhes entregasse a excelente terra ao norte. Calebe e Josué foram poupados quando os dez, que haviam incitado os israelitas a murmurarem contra Yahweh depreciando a terra, foram mortos (14.30,36-38). Da geração contada no início da jornada pelo deserto somente Calebe e Josué seguiram o Senhor fielmente e permaneceram vivos para serem registrados ao final do período dos quarenta anos (26.65; 32.12; Dt 1.34-40).

3. Comissão. Quando foi dito a Moisés que ele morreria em vez de liderar os israelitas para Canaã, o legislador pediu a Deus para dar à comunidade de Yahweh um novo pastor (Nm 27.12-17). Quando foi dito a Moisés que escolhesse Josué, um homem cheio do Espírito, o Senhor disse: "Põe sobre ele da tua autoridade, para que lhe obedeça toda a congregação dos filhos de Israel" (27.20). Moisés ordenou formalmente Josué na presença de Eleazar, o sacerdote, e de toda a comunidade (Nm 27.21-23; Dt 3.21-28), e lhe conferiu o espírito de sabedoria pela imposição das mãos (Dt 34.9). Mais tarde, Moisés ordenou a Josué, perante toda a nação, que fosse forte e liderasse Israel através do Jordão, a fim de tomar posse da terra prometida aos patriarcas (Dt 31.3,7,8). Então os dois se apresentaram à porta do Tabernáculo. Ali Josué recebeu a comissão ou o encargo de Deus (31.14,15,23). Após a morte de Moisés o Senhor graciosamente repetiu esta comissão a Josué particularmente, e a ampliou a fim de prepará-lo para a esmagadora tarefa à frente (Js 1.1-9).

4. Qualidades de liderança. Várias características notáveis habilitaram Josué a executar as responsabilidades a ele atribuídas. Primeira, ele era humilde o suficiente para reconhecer que *não* era um homem talentoso e educado como Moisés. Josué aceitava-se a si mesmo e assim dependia ainda mais fortemente do Senhor em sua comparativa inferioridade. Ele não era tão grande para ser usado por Deus; assim Deus pôde exaltá-lo (3.7; 4.14). Em segundo lugar, ele era um homem de fé robusta e fiel a seu chamado. Quando o divino Comandante Supremo lhe apareceu em uma teofanía, quando ele fazia reconhecimento das defesas de Jericó, Josué rapidamente se curvou em adoração (5.13-15) para receber ordens de como capturar o bastião inimigo (6.2-5). Ainda que o circular diariamente tocando trombetas pudesse parecer, sob o ponto de vista militar, estúpido e estar sujeito a zombaria dos defensores, Josué obedeceu tacitamente. Ele chorou diante de Deus em arrependimento por sua nação após o desastre de Ai (Js 7.2-5). Ao pé do Monte Ebal ele adorou e fez aliança antes de ir adiante na guerra e conquista (8.30-35). Em Gibeom ele orou por assistência sobrenatural, e Deus respondeu com uma tempestade de granizo (10.10-14). Em terceiro lugar, ele saturava sua mente e seu coração com a Palavra de Deus, meditando nela de dia e de noite. Conseqüentemente, o povo tinha confiança em cumprir suas decisões (*veja* 1.13-18; 8.30-35; 11.12,15; 14.1-5), e ele pôde apelar, no fim da sua vida, para que continuassem seguindo a lei de Moisés (23.6).

Em quarto lugar, ele exibia razoável estratégia militar. Ele estabeleceu sua base de operações em Gilgal, com seu fácil acesso às tribos da Transjordânia como fonte de suprimentos e em sua posição de guardar duas rotas de comércio para as montanhas centrais. Capturando Ai e silenciando Betel (8.17; 12.16) ele tomou primeiramente o coração de Canaã e dividiu a terra em duas. Ele foi capaz de fazer campanha contra os reis do norte e do sul separadamente. Sua política militar era uma combinação de surpresa e velocidade, de pegar seus inimigos em campo aberto e destruir suas tropas, visto que seu próprio exército do deserto não era treinado em operações de cerco. A guerra dos seis dias de Israel, em Junho de 1967, ilustra o resultado da liderança brilhante, da alta moral e incentivo e do ataque veloz contra inimigos numericamente superiores, porém tomados de terror.

Em quinto lugar, Josué era um hábil administrador tanto na paz quanto na guerra. Seu julgamento geográfico aguçado o capacitou a delinear fronteiras para a distribuição das tribos que eram sensíveis e não a provocar guerras intertribais. Ele cometeu erros, como apontou La Sor (pp. 75s.), ao

deixar que os astuciosos gibeonitas mantivessem seus territórios, ao não capturar Jerusalém dos jebusitas e ao falhar em despejar os pequenos porém crescentes enclaves dos primeiros filisteus. Estas facções dividiram o país ao meio, de modo que, após a morte de Salomão a nação se dividiu, formando dois reinos. Alguns criticam Josué por falhar em escolher e treinar um sucessor; por outro lado, após a divisão da terra, Deus queria que cada tribo consolidasse seu próprio território, como fez Calebe em Hebrom.

5. Significado Típico. Conforme observado na semelhança entre seus nomes, Josué é um tipo de Cristo, como nosso comandante conquistador. Josué foi um agente tanto da graça (e.g., no caso de Raabe) quanto da condenação na guerra santa de Yahweh contra as sete nações ímpias na Terra Prometida, assim como Jesus é tanto o Salvador quanto o Juízo de todos os homens, que são condenados à morte como também à vida. "Tudo em Canaã foi colocado nas mãos de Josué como curador do povo. Era sua responsabilidade dividir e determinar a terra à medida que cada tribo viesse reivindicar sua porção" (Redpath, pág. 22). Da mesma maneira cada crente que deseja andar no reino da vitória e plena salvação deve reivindicar as bênçãos, a autoridade e o poder que são sua legítima herança em Cristo. Podemos descansar da batalha pessoal, porque cada inimigo espiritual que encaramos já foi derrotado por nosso Josué (Hb 3.12—4.8).

BIBLIOGRAFIA. S. B. Meyer, *Joshua, and the Land of Promise* (s.d.); C. Amerding, *The Fight for Palestine in the Days of Joshua* (1949); A. Redpath, *Victorious Christian Living: Studies in the Book of Joshua* (1955); W. S. La Sor, "Joshua", *Great Personalities of the Old Testament* (1959), 69-77; J. L. Kelso, "Joshua. Whose Name Means Jesus", *Archaeology and Our Old Testament Contemporaries* (1966), 47, 48.

J. Rex

JOSUÉ, O LIVRO DE. O sexto livro do AT e o primeiro livro dos Profetas (נביים), a segunda grande divisão do cânon hebraico. Ele traz o nome de Josué (q.v.), o líder dos israelitas durante sua invasão e estabelecimento das tribos na Terra Prometida.

A. Pano de Fundo. Os eventos colocados no livro de Josué seguem imediatamente após os da vida de Moisés. O ambiente cultural e histórico da conquista da Palestina é semelhante ao do Êxodo e da jornada pelo deserto. Os dados para determinar este pano de fundo são fornecidos pelos relatos bíblicos e por pesquisas arqueológicas. Os patriarcas permaneceram em Canaã durante o que os arqueólogos chamam de Média Idade do Bronze (2100-1550 a.C.). Esta foi uma época de mudanças com o influxo de novos povos como os amorreus. Do séc. 19 a.C. em diante cidades hicsas fortemente guarnecidas começaram a marcar a terra. Abraão chegou a Siquém e Betel (Gn 12) por volta de 2000 a.C., durante os dois séculos em que existiam colônias no Neguebe (2100-1900 a.C.) para sustentar as rotas das caravanas para o Egito (Gn 12.9; 13.1-3; 20.1; 24.62). Gênesis 14 sugere um tempo posterior ao colapso da dinastia suméria de Ur III (2113-1991 a.C.), mas antes da primeira dinastia forte da Babilônia sob Hamurabi (1792-1750 a.C.), quando vários reis da Mesopotâmia poderiam ter formado uma coligação de ajuda mútua para invadir os poços de asfalto e as minas de cobre ao sul do Mar Morto.

José provavelmente ascendeu ao poder como vizir do Egito durante a ilustre décima segunda dinastia daquele país (1991-1786 a.C.). Sabe-se que o Faraó Sesostris III (1878-1843 a.C.) quebrou o poder da nobreza fundiária, "reduzindo os monarcas ao status de servos da coroa e desfazendo seus estados feudais" (W. C. Heyes, *The Sceptre of Egypt*, I, [1953], 196). A explicação de como ele conseguiu isto possivelmente pode ser encontrada em Gênesis 47.13-26, o relato de José comprando os campos egípcios para o Faraó. O ambiente cultural das narrativas de José é inteiramente egípcio, e a situação política internacional parece bastante pacífica por toda terra, mantida intacta pela disputa posterior causada pelo governo estrangeiro dos hicsos no delta do Egito (1730-1570 a.C.). A sede do governo permaneceu na região de Mênfis, perto do sul do Cairo, durante a décima segunda e a décima terceira dinastias. A região de Gósen estaria a uma distância confortável do palácio (Gn 46.28-34).

O novo rei que se levantou contra (*qûm 'al*) o Egito e "que não conhecia José" (Êx 1.8), i.e. que se recusou a reconhecer a contribuição de José para a história do Egito, era provavelmente um governador hicso na região do delta do Nilo. Se os hicsos afligiram em vez de favorecerem os israelitas, forçando-os a construir Pitom e Ramessés (a capital dos hicsos, também conhecida como Avaris ou Tanis, mais provável a ser identificada com o sítio de Qantir, no noroeste do delta), isto explicaria porque Israel não fugiu do Egito quando os egípcios nativos expulsaram os hicsos antes de 1550 a.C.

Os Faraós da décima oitava dinastia (1567-1320 a.C.) evidentemente continuaram a escravizar os israelitas até que Moisés finalmente os guiou para o Sinai, c. 1445 a.C., 480 anos antes de Salomão começar a construir o Templo (1Rs 6.1). O êxodo pode ter ocorrido durante o reinado de Amenotepe II (1450-1425 a.C.), após o longo reinado do poderoso Tutmés III (1483-1450 a.C.), o opressor de Israel, de quem Moisés fugiu depois de ter matado o encarregado egípcio (Êx 2.15). Embora a capital destes reis se localizasse em Tebas, no Alto Egito, eles tinham palácios secundários em Mênfis, Heliópolis (próximo ao Cairo) e, provavelmente, Bubastis, onde o Faraó poderia estar residindo durante a época das pragas. O êxodo ocorreu 430 anos depois de Israel ter ido habitar no Egito (Êx 12.40) ou, como a LXX e textos samaritanos indicam, depois de ele ter ido habitar em Canaã e no Egito, voltado com sua família e rebanhos de Pada-Arã. Concordando com a data da décima oitava dinastia para o êxodo, Josué teria atravessado o Jordão com Israel por volta de 1405 a.C., no final da Recente Idade do Bronze I (1550-1400 a.C.). Após fazer a distribuição das tribos Josué viveu até 1390-1380 a.C., ou até mais tarde. O período dos Juízes durou por mais 300 anos, até que Saul foi ungido rei em cerca de 1040 a.C. Isto é conhecido como o conceito da data primitiva do êxodo e da conquista.

Uma opinião alternativa data a carreira de José no período dos hicsos e o êxodo durante o reinado de Ramsés II (1304-1237 a.C.), ou mesmo de seu sucessor, Merneptá. Um monólito do último, mencionando Israel como estando em Canaã, faz qualquer data posterior para o êxodo altamente improvável. Eles baseiam sua interpretação sobre o aparecimento do nome Ramessés em Êxodo 1.11, nas cidades edomitas e moabitas estabelecidas e na linha de fortalezas que os arqueólogos alegam não terem sido construídas até o séc. 13 a.C., e na completa destruição das cidades cananitas em cerca de 1250-1200 a.C. Aqueles que sustentam esta opinião de uma data posterior arbitrariamente tomam os 480 anos de 1 Reis 6.1 como um número convencional para doze gerações, supostamente durando quarenta anos cada, mas na realidade apenas cerca de 25 anos cada. O êxodo seria apenas 300 anos antes que Salomão começasse a construir seu Templo, ou em cerca de 1270 a.C. O cálculo de Jefté de 300 anos desde a captura de Hesbom por Moisés até sua própria época (Jz 11.26) não pode ser tomado literalmente, e os períodos de descanso (e talvez de opressão também) na época dos Juízes, devem ser reduzidos e/ou drasticamente sobrepostos.

Ainda mais sério para a interpretação cuidadosa da Escritura, os adeptos da opinião da data posterior acham necessário rejeitar o quadro bíblico de um movimento unificado das doze tribos do Egito para Canaã, sob Moisés e Josué. Eles acreditam que devem dar razão a algumas evidências extra-bíblicas, como uma aparente data do séc. 14 a.C. para a destruição de Jericó, e a ocorrência nas inscrições de Seti I e Ramsés II do nome de Aser como um território ao sul da Fenícia. Alguns estudiosos admitem que o Habiru mencionado nas Cartas de Amarna (cerca de 1390-1360 a.C.) refere-se a bandos de hebreus israelitas. Ao sugerir dados conflitantes nos supostos documentos posteriores que compõem as fontes do Pentateuco e de *Josué* (a assim chamada teoria JEDP), estes estudiosos acreditam que são capazes de reavaliar as declarações bíblicas e ver algumas das tribos israelitas entrando na Palestina em cerca de 1400 a.C., e outras em cerca de 1250 a.C. Algumas tribos supostamente podem ter se infiltrado a partir do norte, algumas de Cades-Barnéia para o Neguebe e algumas através do Jordão para atacar Jericó. Alguns grupos tribais podem nunca ter deixado Canaã para ir residir no Egito. Para uma fragmentação extrema da colonização de Canaã pelos vários clãs e tribos, que posteriormente se uniram sob o nome de Israel, *veja* N. K. Gottwald, *A Light to the Nations* (1959), 152-165.

Este quadro da conquista e colonização difere grandemente do apresentado nos livros de Moisés e de Josué. A Bíblia indica que todos os doze filhos de Jacó estavam com ele no Egito, todas as doze tribos estavam no Monte Sinai quando Deus lhes deu a aliança e as leis e foram ali contadas, todas estavam presentes em Cades-Barnéia, e todas acamparam em Abel-Sitim, onde foi feito um outro censo. Todas as doze tribos atravessaram o Jordão juntamente com Josué e ergueram dois monumentos de doze pedras cada, todas se congregaram no Monte Ebal, e todas as tribos *receberam* seus lotes territoriais ou de Moisés ou de Josué antes de começarem a colonizar. Argumentar a favor de duas ou três ondas de conquista ou infiltração sucessivas é invalidar o registro bíblico.

De acordo com o conceito da data primitiva, na época da invasão israelita de Canaã, o Faraó Amenotepe III (1417-1349 a.C.) estava perdendo interesse nos seus territórios asiáticos. As campanhas de Tutmés III e seus sucessores à Palestina e a administração opressiva de seus comissários, freqüentemente corruptos, enfraqueceram seriamente o sistema feudal e as cidades estabelecidas pelos hicsos. A maioria dos reis subalternos de

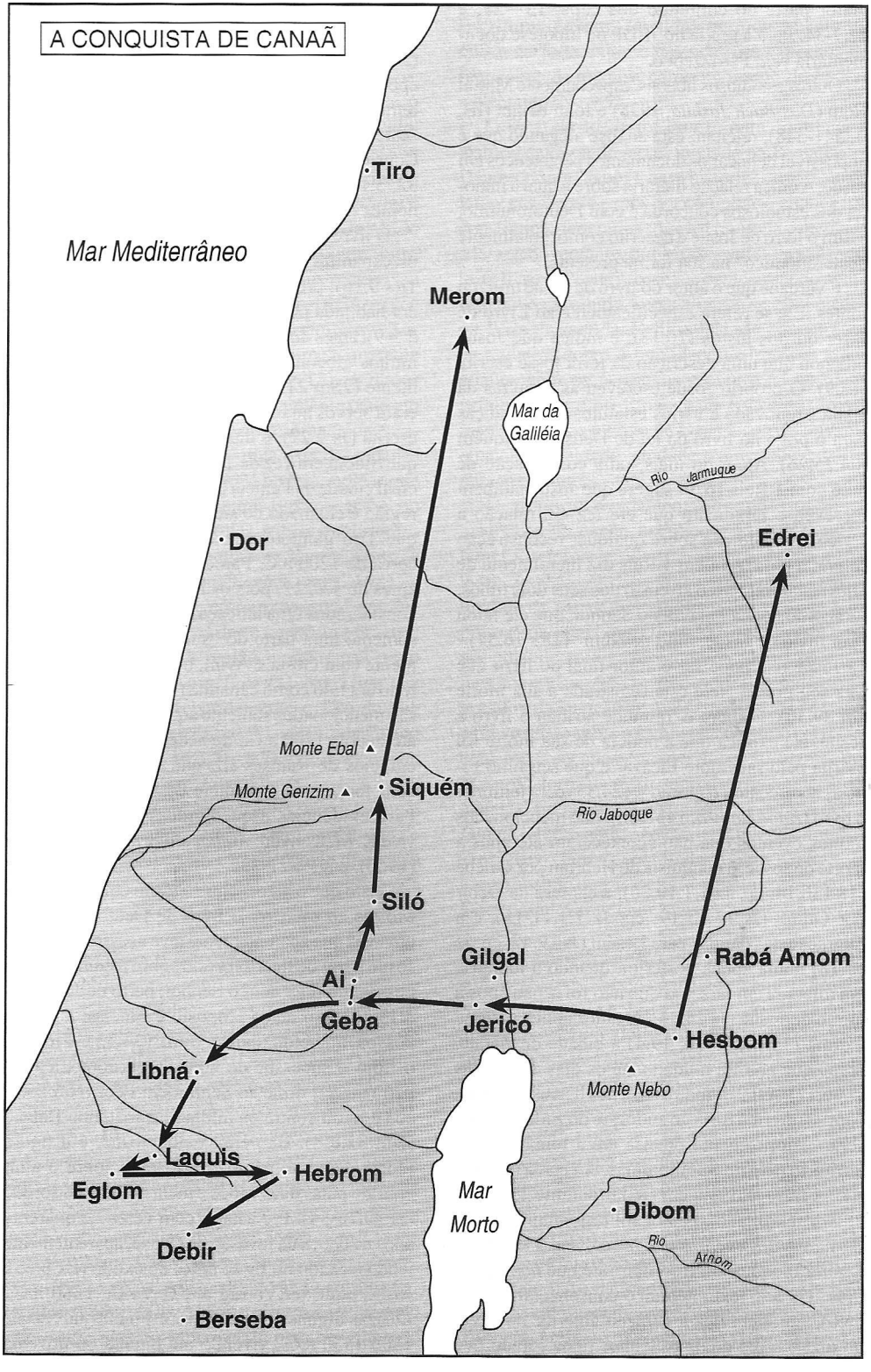
Canaã e da Síria logo se revoltaram contra o Egito, ou pararam de pagar tributos anuais. Tabletes cuneiforme encontrados em Tell el-Amarna, no Egito, o local da capital do filho de Amenotepe, Aquenaton (1379-1362 a.C.), fazem parte dos arquivos reais destes dois faraós. A maior parte são cartas de príncipes vassalos na Palestina e na Síria, suplicando pela ajuda do Faraó contra cidades-estados vizinhas, ou contra o SA-GAZ ou os Habiru. Aparentemente a maioria destes pedidos ficou sem resposta. O silêncio nos livros de Josué e Juízes sobre o Egito pode assim ser explicado pelo fato de que o Egito teve uma política externa fraca de Amenotepe III até Seti I (1318-1304 a.C.), o próximo faraó a marchar para a Palestina. Mesmo nesta época o exército do Egito nem sempre tentava invadir as montanhas, mas seguia pela rota da costa quando ia em campanha contra os hititas na Síria.

Os tabletes de Amarna mostram que o livro de Josué descreve com precisão a situação política em Canaã — um país dividido em inúmeras cidades-estados feudais pequenas, inclinadas a entrar em guerra uma contra a outra. É talvez significativo que nenhuma das cartas existentes de Amarna vem de ou menciona Jericó, Ai, Betel, ou Gibeom, cidades destruídas ou controladas por Josué e pelos israelitas. As cidades não capturadas ou não permanentemente ocupadas pelos israelitas são aquelas das quais cartas foram enviadas para o Egito solicitando ajuda — Jerusalém, Gezer, Laquis, Jarmute e Eglom. A correspondência de Amarna parece refletir a situação da Palestina na primeira parte do período de Juízes, embora provavelmente não durante a época da conquista sob Josué propriamente dita (*Veja* SOTI, págs. 253-259).

Na época de Josué e dos Juízes a religião cananita se tornou excessivamente degenerada. As principais ênfases estavam sobre a fertilidade e o sexo. Os tabletes de Ras Shamra (Ugarítico) revelam as características licenciosas e brutais de Baal, Anate, Astarote, Aserá e outras divindades. As relíquias das práticas do culto da fertilidade e da adoração de serpentes existentes, desenterradas em Bete-Seã, Medido, Hazor, Gezer, etc., e evidências de sacrifício infantil, como numa fundação em Dotã, dão testemunho silencioso da necessidade de medidas firmes por parte dos israelitas invasores. Uma vez que a prostituição sagrada e outras práticas religiosas eram espiritualmente contaminadoras, pode-se compreender porquê Deus ordenou a Israel exterminar as sete nações de Canaã. Na guerra santa, eles e suas cidades, deviam ser entregues à destruição, senão a vida religiosa do povo de Deus estaria em perigo por meio do contato com estes povos idólatras (W. S. Albright, *From the Stone Age to Christianity* [1957], págs. 230-235, 281; SOTI, pág. 261).

B. Autoria e data. O livro de Josué, na sua presente forma, parece ser uma unidade literária composta por um autor anônimo. Críticos eruditos insistem que o livro é uma obra composta de vários documentos fontes, compilados posteriormente, revisados e suplementado por vários editores deuteronômicos. Quando se reconhece os diferentes tipos de material literário encontrados no livro de Josué — narrativo, descrição topográfica, exortação — não sobra nenhum argumento forte contra a unidade interna ou que exigiria explicação que recorresse à ficção da edição e reedição.

Artur Weiser e Gerhard von Rad são críticos modernos típicos em suas opiniões sobre as fontes utilizadas em Josué (Weiser, *The Old Testament: Its Formation and Development*, 4 ed. [1961], 143-147; von Rad, *Old Testament Theology*, I [1962], 296-305). Eles dizem que o livro de Josué pertence ao Pentateuco porque continua a história daqueles livros, mas o método de usar as várias linhas de pensamento e fontes é diferente. A base de Josué 1—12 é principalmente a linha de pensamento "E" (Eloista), embora posteriormente revisada pela escola deuteronômica. Nos caps. 2—9 o "E" transformou antigas tradições benjamitas, presumivelmente alimentadas no santuário tribal benjamita de Gilgal, numa narrativa da conquista de Canaã central por todo Israel sob Josué. No capítulo 10 "E" utiliza um pedaço de uma antiga saga heróica efraimita, na qual a figura de Josué era original e a combina com um cântico sobre Josué tirado do Livro de Jaser (Js 10.12-14 "Livro dos Justos" ARA), e no capítulo 11 emprega uma tradição da Galiléia igualmente isolada. Uns poucos de traços dos escritores javistas ou "J" (Yahwista) ainda podem ser vistos em 5.13,14; 9.6,7; 17.14-18. Estas linhas de pensamento "E" e "J" não foram moldadas até o inicio da monarquia. Uma revisão importante deuteronômica, que concorda com a tradição "E" da conquista de Canaã, ocorreu por volta da época do rei Josias, talvez para refletir a expansão para o noroeste do Reino de Judá durante seu reinado. Os acréscimos "D" (Deuteronômico) foram principalmente os caps. 1; 10.16-43 e 11.10—12.24 (listas de cidades e reis capturados); 21.43—22.6; e capítulo 23. O capítulo 24 é essencialmente uma edição de "E" com "D". Mais tarde, na época de Esdras, o(s) escritor(es) sacerdotal(is) "P" acrescentaram a


A CONQUISTA DE CANAÃ
Mar Mediterrâneo
Tiro
Merom
Mar da Galiléia
Rio Jarmuque
Dor
Edrei
Monte Ebal
Monte Gerizim
Siquém
Rio Jaboque
Siló
Gilgal
Rabá Amom
Ai
Geba
Jericó
Hesbom
Libná
Monte Nebo
Laquis
Eglom
Hebrom
Mar Morto
Dibom
Rio Arnom
Debir
Berseba

maior parte do conteúdo dos caps. 13—21, e 22.7-34. Para a teoria do JEDP ou hipótese documentária *veja* PENTATEUCO.

Outros estudiosos liberais, especialmente Martin Noth (*Das Buch Joshua*, 1938) e John Bright (IB, II, 541-548), rejeitam esta análise alegando que é impossível delinear os documentos pentateucos em Josué. A única relação literária sobre a qual a maioria dos estudiosos concorda é com Deuteronômio, assim o livro de Josué é descrito como "totalmente deuteronômico" na sua forma presente.

É verdade que o autor do livro de Josué utilizou fontes. Ele se refere especificamente ao Livro de Jaser ou dos justos (10.13), e indica que Josué ordenou que uma descrição da terra fosse escrita (18.9). O próprio Josué escreveu as palavras da aliança renovada e vários estatutos e ordenanças para o povo no livro da lei de Deus, em Siquém (24.25,26). Além do mais, uma comparação de 6.26 com 1 Reis 16.34 sugere que Josué também escreveu o juramento que ele fez em relação a Jericó e a maldição sobre qualquer reconstrução futura; a passagem em 1 Reis diz literalmente de Hiel restaurou Jericó ao custo dos seus dois filhos, de acordo com a Palavra do Senhor, que ele falou "por meio de Josué, filho de Num" (1Rs 16.34).

Josué não pode ser o autor final do livro que traz seu nome. Nele está registrada a sua morte (24.29,30). Embora o Talmude atribua o livro a Josué, ele explica que a notícia de sua morte foi escrita pelo sacerdote Eleazar e que seu filho Finéias acrescentou o último v. (24.33) para terminar o livro (*Baba Bathra*, 14b-15b). São mencionados muitos eventos que não aconteceram até após a morte de Josué: a conquista de Hebrom por Calebe (15.13b,14; cp. Jz 1.1,10,20), a captura de Debir por Otniel (Js 15.15-19; cp. Jz 1.1,11-15), e a migração dos danitas para Lesém (Js 19.47; cp. Jz 17.18) numa época posterior, quando a idolatria era tolerada em Israel, o que não foi senão após a morte de Josué (Js 24.31). O autor aplica o nome Hormá (12.14; 15.30; 19.4) à cidade de Zefate, nome que não foi mudado até os dias dos Juízes (1.16,17). A frase "toda a terra dos heteus" (Js 1.4), para se referir à Síria ao sudoeste do Eufrates, não seria historicamente precisa até a tomada deste território pelo rei Supiluliumas, em cerca de 1350 a.C. A frase não está em Deuteronômio 11.24.

Por outro lado, o autor foi testemunha ocular de alguns dos eventos que descreveu. Ele fala do Senhor bloqueando o Jordão "até que *nós* passamos" (Js 5.1, texto hebraico consonantal, itálico meu). Ele identifica a geração anterior de Israel ao dizer, "Aos quais o Senhor tinha jurado que lhes não deixaria ver a terra que o Senhor, sob juramento, prometeu dar a seus pais" e a *nos* dar (5.6, acréscimo meu). Raabe ainda estava viva na época da escrita (6.25). Após demarcar suas fronteiras o próprio autor discursa diretamente a Judá: "este será o vosso limite da banda do sul" (15.4). Considere também suas narrativas detalhadas (2.3-32; 3.14-17; 4.8-18; 7.16-26) e o uso repetido de nomes de lugares pré-conquista (15.9,49,54).

O livro deve ser pré-salomônico, uma vez que os cananitas ainda tinham Gezer (Js 16.10; cp. 1Rs 9.16); pré-davídico, porque Jerusalém ainda era habitada pelos jebuzeus (Js 15.8,63; cp. 1Sm 5.5-9); antes do reinado do rei Saul que massacrou muitos gibeonitas e planejou destrui-los inteiramente (2Sm 21.1-9), porque os gibeonitas ainda eram servos ao redor do Tabernáculo na época da escrita (Js 9.27); e muito anterior ao séc. 12, em que Sidom em vez de Tiro era considerada a principal cidade da Fenícia (11.8; 19.28). O povo desta região é chamado de sidônios (13.4-6), enquanto que Tiro ganhou ascendência sobre Sidom em cerca de 1200 a.C. Parece que o livro foi escrito antes do séc. 12, pois os filisteus ainda não eram considerados uma ameaça, ocupando nesta época somente uma parte do "sul". O Neguebe, juntamente com Gesur e Avim, e o território como um todo era tido como cananita (13.2b-4b; os filisteus são mencionados somente aqui em Josué). Não foi até depois 1200 a.C., de acordo com os registros egípcios de Ramsés III, que os filisteus vieram com força para a planície costeira da Palestina. Para evidências arqueológicas corroboradoras, *veja* K. M. Kenyon, *Archaeology of the Holy Land* (1960), págs. 221-232.

Visto que o autor segue o estilo empregado por Moisés ao escrever o livro de Deutoronômio, e uma vez que aparentemente teve acesso ao próprio Josué a fim de ficar sabendo sobre a confrontação pessoal do líder com o Senhor, perto de Jericó (Js 5.13-15), um autor proposto é Finéias, a última pessoa mencionada no livro (24.33). Finéias, o filho e sucessor do sumo sacerdote Eleazar, permaneceu firme ao Senhor em Peor (Nm 25.7-13) e lutou contra os midianitas matando Balaão (Nm 31.6-8). Ele, em vez de Josué, é a figura proeminente ao resolver a disputa sobre o altar erguido pelas duas tribos e meia no Vale do Jordão (Js 22.10-34). Ele estaria com cerca de quarenta anos na época da invasão de Canaã, aparentemente tendo nascido no Egito antes do êxodo (Êx 6.25). Josué pode ter vivido até cerca de 1380 a.C., Eleazar alguns anos a mais, e Finéias talvez até 1360-1350 a.C., vivendo até oitenta ou noventa

anos de idade. Conseqüentemente, Finéias poderia ter escrito o livro durante a magistratura de Otniel (Jz 3.8-11; cp. Js 15.17). A ele foi dada uma cidade na região montanhosa de Efraim (Js 24.33).

Por outro lado, existem indicações de que o autor pode ter sido um sacerdote desconhecido, intimamente associado a Finéias, mas que residia em Judá, talvez em Hebrom, uma das cidades de refúgio (Js 20.7; 21.13). Um interesse especial é demonstrado por Hebrom, ao descrevê-la sendo entregue a Calebe, antes que qualquer outra distribuição fosse feita (14.6-15), ao relatar sua captura por Calebe (15.13,14; cp. 10.36,37), e ao mencioná-la não somente em primeiro lugar, mas com uma atenção especial entre as quarenta e oito cidades dos levitas (21.11-13). A maior familiaridade com o território finalmente ocupado pela tribo de Judá (cp. o relato detalhado da campanha do sul, 10.1-43) e a longa lista das cidades e fronteiras de Judá (15.1-63) podem indicar que este se tornou a terra do autor. Ele apenas traçou em esboço as fronteiras das tribos importantes de José ao norte, muito embora dentro delas se situasse tanto Silo como Siquém (caps. 16, 17). Se ele viveu em Judá, é compreensível que ele liste as áreas geográficas deste território primeiro, sem especificar que a região montanhosa perto do Neguebe pertencia a Judá (11.16). Uma vez que é mencionado repetidamente o fato de que nenhuma herança territorial foi concedida à tribo de Levi (13.14,33; 14.3,4; 18.7), talvez ele tenha sido levita, senão um sacerdote (*veja* J. J. Lias, "Joshua", *Pulpit Commentary*, III, xi, xii). Quem quer que seja o autor, seu livro tem evidências de completo conhecimento e dependência do quarto e quinto livros de Moisés (e.g., cp. a descrição de Aroer em Js 13.9 com a de Dt 2.36).

C. Destino e propósito. Da mesma forma que Moisés registrou as palavras e obras de Deus e mandou colocar o(s) livro(s) ao lado da arca da aliança, no santuário, para permanecer ali como testemunho à nação (Dt 31.9,24-27), assim também os profetas posteriores, como Samuel, escreveram material adicional "no livro" (TM, בספר, 1Sm 10.25), e o colocaram perante o Senhor. Evidentemente, os verdadeiros profetas do Senhor foram inscritos nos registros da casa de Israel (Ez 13.9), sugerindo que eles e seus escritos foram aceitos durante suas próprias vidas como tendo autoridade divina. O livro de Josué teria sido, semelhantemente, acrescentado às Escrituras Sagradas de Moisés logo após ser escrito, e guardado junto com elas no Tabernáculo para benefício do povo eleito de Deus e de seus líderes ungidos. As Escrituras deviam ser lidas periodicamente na época da festa anual e nas ocasiões especiais de renovação da aliança, como no tempo de Esdras e Neemias (Ne 8.9).

O livro de Josué foi escrito para continuar a história sagrada de Israel iniciada na Pentateuco. Deuteronômio expôs a base histórica da eleição de Israel por Deus e expôs por completo a aliança (ou constituição teocrática) que foi revisada e mediada a Israel, novamente, por Moisés antes de sua morte. O livro de Josué prossegue demonstrando como este povo escolhido, sob a aliança, se estabeleceu na Terra Prometida. Dentro dele são encontrados os registros sobre a fidelidade de Yahweh à sua aliança com os patriarcas e com a nação, dada primeiramente no Sinai. Esta Escritura é para inspirar e guiar o povo de Deus à correspondente aliança de lealdade, unidade e moral elevada nas gerações futuras.

O propósito fundamental de todos os livros proféticos da cânon hebraico é exortar e avisar Israel a retornar e aderir à aliança mosaica (Ne 9.30; Zc 7.8-12). Este livro ensina que Deus é totalmente capaz de cumprir todas as suas boas promessas a seu povo (Js 21.45), que ele está sempre guiando-os e governando-os nos perigos que lhes sobrevêm. Ao comparar o longo registro do pecado e da punição de Acã (7.1,18,19,20,24), com o breve relato sobre a campanha do norte (11.1-15) com todas as suas características militares, por exemplo, torna-se claro que existe uma seleção de material no relato da conquista — muitos dados fatuais interessantes são evidentemente omitidos. O objetivo claro é expor lições morais e religiosas e demonstrar que Israel é o agente escolhido de Deus para levar adiante seus propósitos na terra.

D. Canonicidade. Na Bíblia Hebraica Josué encabeça a divisão conhecida como os Primeiros Profetas, que cobre a história de Israel desde a conquista até o exílio babilônico, incluindo os livros de Josué, Juízes, 1, 2 Samuel e 1, 2 Reis na Bíblia em português. Como já observado, Martin Noth e outros alegam que esta história teológica de Israel na Palestina começa com o livro de Deuteronômio como sua introdução. Está claro, porém, na história judaica que o livro de Deuteronômio sempre foi considerado como parte da Torá, como um dos cinco livros da lei. Em 2 Reis 14.6 a declaração de que o rei Amazias seguiu o que estava escrito no livro da lei de Moisés é acompanhada por uma citação completa de Deuteronômio 24.16. Tanto no prefácio da tradução quanto no texto de

Eclesiástico distingue-se entre a lei e os profetas (45.21; 48.22—49.12). Quando perguntado sobre qual era o grande mandamento da lei, Jesus Cristo respondeu citando Deuteronômio 6.5 (Mt 22.36-38). Da mesma forma ele atribuiu a provisão para o divórcio à lei (encontrada em Dt 24.1-4) de Moisés (Mt 19.8), não a algum escritor posterior. Os apóstolos continuaram a reconhecer as declarações de Deuteronômio como sendo de Moisés (At 3.22, citando Dt 18.15), ou como está escrito nas leis de Moisés (1Co 9.9, citando Dt 25.4; Hb 10.28-30, referindo- se a Dt 17.6; 19.15; 32.25,36). Josefo claramente declara que os judeus de seus dias tinham cinco livros pertencentes a Moisés, e treze a profetas que escreveram o que foi feito em seus dias, desde a morte de Moisés até o reinado de Artaxerxes (Jos. *Apion* 1. 7, 8).

Dificuldades adicionais à teoria de uma história de Israel deuteronômica ocorrem na falta de qualquer estrutura deuteronômica reconhecível (o modelo de renovação da aliança de Dt e Js) nos livro de Juízes até 2 Reis. O estilo deuteronômico que supostamente caracteriza Josué não é evidente em Juízes, como os críticos S. R. Driver e C. S. Burney admitem.

A teoria mais antiga de que Josué era o sexto livro de uma coleção judaica recente, intitulada "Hexateuco", também está fora da realidade. Esta opinião parece ter sido sugerida pela primeira vez por Alexander Geddes (1792, 1800). Foi desenvolvida de acordo com a teoria documentaria (JEDP) do Pentateuco por críticos eruditos como Bleek, Knobel e Nöldeke, no séc. 19. A apresentação clássica em inglês da análise e defesa do Hexateuco é a obra editada por J. E. Carpenter e G. Harford-Battersby, *The Hexateuch* (2 vol.; 1900). Foi argumentado que deve haver uma conclusão adequada para o início da história de Israel descrita nos cinco primeiros livros do AT. O tema da Terra Prometida permeia o Pentateuco desde Abraão até a viagem dos israelitas pelo deserto; sem Josué a narrativa estaria incompleta. Além do mais, uma análise da fonte localizou os documentos familiares do Pentateuco no sexto livro. Especialmente a fonte "P" foi considerada estar presente em Josué, mas não nos livros subseqüentes, de Juízes — 2 Reis.

O termo Hexateuco, porém, não tem base na tradição judaica. Não há evidência de que Josué foi alguma vez considerado formando uma unidade com os cinco livros de Moisés. Evidências já foram dadas de que a lei sempre foi distinta dos outros livros. Josué não estava incluído no sistema de leitura anual e trienal da lei, embora seleções de Josué foram incluídas na Haftarote (leitura selecionada dos Profetas).

Como apontado por E. J. Young (*Introduction to the Old Testament* [1949], pág. 158), existem peculiaridades lingüísticas no Pentateuco que não aparecem em Josué. No primeiro o pronome *hû'* (הוא) é comumente usado para ambos os gêneros, porém não em Josué. O nome Jericó é soletrado *yᵉrēḥô* no Pentateuco (e.g., Nm 22.1; Dt 32.49) mas *yᵉrîḥô* em Josué. A frase "Yahweh, o Deus de Israel" ocorre quatorze vezes em Josué, mas é muito rara no Pentateuco.

Mesmo do ponto de vista da análise documentária o conceito de um Hexateuco é inconsistente. Em Gênesis-Números a fonte sacerdotal (P) supostamente provê a estrutura, mas em Josué "P" aparece somente nos caps. 13—22, a seção sobre a divisão da terra. Se as alegadas fontes do Pentateuco estão em continuidade e atravessam Josué, por que "P" está completamente ausente em Deuteronômio e em Josué 1—12, 23, 24?

O argumento mais forte contra o Hexateuco é que os samaritanos consideravam apenas o Pentateuco como canônico, porém não o livro de Josué. Contudo, Josué contém vários elementos que o teriam recomendado ao sectarismo samaritano. Ele caracteriza Siquém (sua cidade Nablus está próxima a Siquém) como uma cidade de refúgio e o centro onde todas as tribos de Israel se juntaram para a cerimônia de renovação da aliança (24.1), e onde ao ossos de José foram finalmente enterrados (24.32). Nenhuma insinuação sobre a importância do futuro de Jerusalém, como o centro de adoração de Israel, pode ser encontrada. Ele até descreve uma leitura formal da lei, por toda a nação, ao pé do Monte Gerizim (8.33), onde os samaritanos posteriormente adoraram (cp. Jo 4.20). Como conclui G. L. Archer, "a única explicação possível para os samaritanos falharem em incluir Josué em seu cânon autoritativo era que não era realmente parte da Torá de Moisés. A Torá, portanto, deve ter existido como um Pentateuco separado na época do cisma samaritano" (*A Survey of Old Testament Introduction* [1964], pág. 253).

Na realidade, a relação de Josué com Deuteronômio não é mais próxima do que sua relação com Juízes. Tanto Josué como Juizes iniciam com uma fórmula idêntica, "Sucedeu, depois da morte de..." a palavra "sucedeu" representando o vau consecutivo Heb. introduzindo ויהי. A explicação mais lógica é que as Escrituras são *um* só registro, visto que pela inspiração divina elas têm um Autor supremo. Conseqüentemente cada escritor humano, cumprindo a função de um profeta, acrescentou

à Palavra existente que já estava registrada e reconhecida como canônica. Por outro lado, as várias teorias críticas provaram ser destrutivas umas às outras, sem propor uma explicação em acordo com a tradição judaica e o próprio testemunho da Bíblia sobre si mesma.

Que o livro de Josué era aceito pela igreja primitiva como a Palavra de Deus pode ser observado na citação de Josué 1.5 encontrada em Hebreus 13.5, "porque ele tem dito: De maneira alguma, te deixarei, nunca jamais te abandonarei." Muitas outras referências podem ser encontradas no NT a pessoas e eventos mencionados em Josué, mostrando que não havia dúvidas em relação à autenticidade de seus registros.

E. Texto e Tradução. O texto hebraico de Josué contém relativamente pouca corrupção. B. J. Roberts lista cinco ou seis erros de escriba que permeiam o TM deste livro (*The Old Testament Text and Versions* [1951], págs. 96-98). Os MSS hebraicos das cavernas de Qumrã, especialmente os fragmentos da Caverna IV, indicam que existia na Palestina um texto hebraico de Josué com as características principais da LXX. Os DSS "estabelecem de uma vez por todas que nos livros históricos os tradutores da Septuaginta, fielmente e com extrema literalidade, reproduziram seu *Vorlage* hebraico (S. M. Cross Jr., *The Ancient Library of Qumran and Modern Bibilcal Studies* [1958], pág. 134). Se o texto tipo da LXX é superior ao TM deve ser decidido no caso de cada leitura individual.

Em geral, porém, parece que nenhuma correção importante é sugerida pela LXX. Sua tradução de nomes geográficos não é confiável. A. S. Geden lista uma série de pequenas variações nos últimos seis capítulos de Josué por parte da LXX em relação ao TM ("Joshua, The Book of", ISBE [1929], III, 1751). Ali permanecem algumas questões quanto a qual edição da LXX, a Luciânica ou a forma mais curta, preserva o texto mais original. As outras VSS antigas, com exceção da tradução da Vulgata do Hebraico feita por Jerônimo, são secundárias, traduzidas do grego da LXX.

F. Problemas especiais. Estes podem ser apontados como teológico, arqueológico e exegético.

1. *Problema teológico.* Muitos pregadores e escritores notam uma contradição entre a bondade e o amor de Deus e a ordem de Yahweh de exterminar os cananitas (Dt 7.1-5; 20.16-18; Js 11.20). É típica a opinião de que "o Deus de Josué é infinitamente mais remoto que o Deus de Jesus", que ele é "uma deidade puramente nacionalista, um Deus de Batalhas, cujo poder é principalmente manifestado na continuação da Guerra Santa" (H. G. May e B. M. Metzger, org., *The Oxford Annotated Bible* [1962], pág. 263).

Ao responder tal acusação temos que reconhecer que Deus é um, que ele não muda, que ele é o mesmo tanto no AT quanto no NT. Ele demonstra amor e misericórdia aos pagãos (e.g., a Nínive, Jn 4.11) como também para com Israel no AT; e ele demonstra ira e toma vingança contra o iníquo e os idólatras no NT (e.g., sobre os cambistas, Jo 2.14-16; cp. Rm 2.1-9; Ef 4.17-24; 2Ts 1.5-9; Ap 21.8). Deus não faz acepção de pessoas. Julgamento severo foi igualmente aplicado sobre falsos profetas e idólatras entre as fileiras de Israel (Êx 32.25-29,35; Dt 13.1-18). Deus avisou seu próprio povo escolhido sobre as conseqüências da desobediência e, posteriormente, aplicou punição sobre eles pela espada de nações cruéis. Ele fará isso novamente no fim dos tempos, quando Jerusalém for cercada e dominada ainda mais uma vez (Lc 21.24; Ap 11.2; 13.5).

Mas por que exterminar os cananitas? Será que eles realmente eram mais iníquos nos dias de Josué do que outros povos idólatras na terra? Os astecas e os maias da América Central, por exemplo, praticavam o sacrifício humano. Porém na sua sabedoria inescrutável Deus escolheu Canaã, não uma outra região, como a terra que ele prometeu a Abraão. Ele a considerou como estando no centro (lit. "umbigo") da terra (Ez 38.12; cp. 5.5); assim exerceria uma influência sobre o resto do mundo por meio da história, apesar da proporção do seu tamanho.

Será que os cananitas eram mais responsáveis? Na época de Josué Canaã se beneficiava das civilizações de ambos os lados que já eram ilustres e antigas. Além do mais, os cananitas estavam pecando contra a luz espiritual. Nos dias de Melquisedeque e Abraão eles tiveram um testemunho do Deus verdadeiro, eles viram o julgamento divino cair sobre Sodoma e suas cidades irmãs e, antes da conquista, eles temiam sua menção (Js 2.8-11). Deus demorou em julgar Canaã porque, no tempo de Abraão, "não se encheu ainda a medida da iniqüidade dos amorreus" (Gn 15.16). O Baalismo ainda não havia se desenvolvido: Baal nunca é mencionado nas narrativas dos patriarcas, e El ainda era o deus altíssimo dos cananitas, de acordo com os épicos ugaríticos. Por volta de 1400 a.C. a civilização e a religião cananita havia se transformado numa das culturas mais fracas,

decadentes e imorais do mundo civilizado. Muitas de suas práticas repulsivas foram proibidas a Israel em Levítico 18. Considerando a perversão sexual listada é mais do que provável que doenças venéreas devastavam uma grande parte da população. Conseqüentemente medidas rigorosas eram necessárias para prevenir a dizimação dos israelitas, pelo alastramento destas e de outras doenças, como a malária e a varíola. O contágio seria possível pela rápida confraternização, antes que a imunidade pudesse se desenvolver (R. E. D. Clark, *The Christian Stake in Science* [1967], págs. 55, 150). Contudo, em seu controle da história, Deus concede a liberdade de vontade e de motivação a seus agentes. Portanto ele não é responsável por sua ganância e atrocidades.

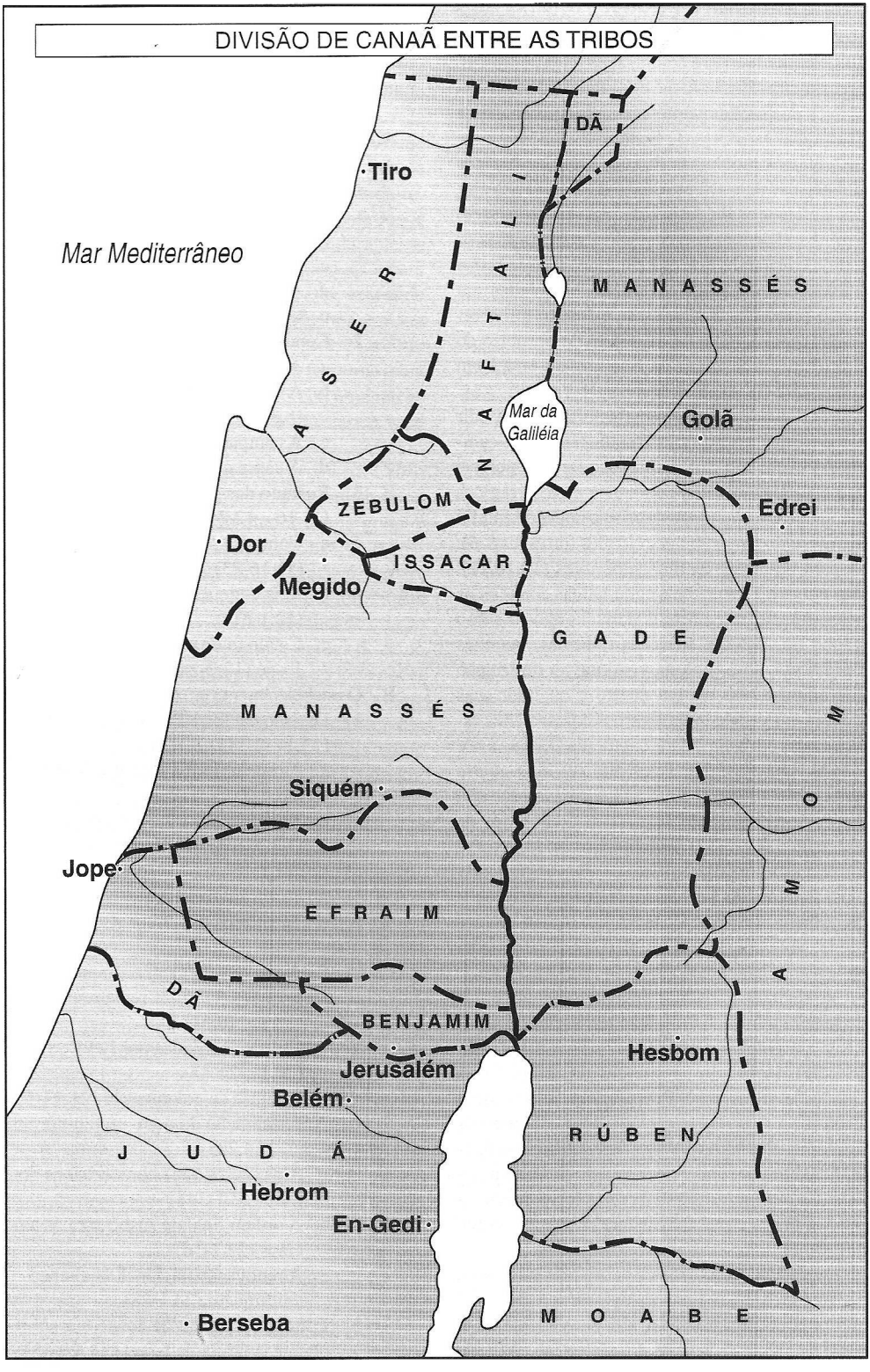
Finalmente, lembre-se de que em meio a sua ira Yahweh se lembra da misericórdia. Raabe e sua família foram poupadas, livres da morte "pela graça por meio da fé". Sobre o significado de pessoas e coisas amaldiçoadas e entregues à destruição (Js 6.17-21; 8.21-29), *veja* COISAS DEDICADAS; sobre o conceito de guerra santa (Js 5.13-15) *veja* GUERRA, ARTE DE GUERRA.

2. *Problemas arqueológicos.* A interpretação e data corretas das descobertas arqueológicas silenciosas estabelecem o preço da habilidade do escavador mais experiente. A respeito de Jericó Kathleen M. Kenyon acredita que suas escavações demonstraram que as fortes cidades dos hicsos, da Média Idade do Bronze, ficaram abandonadas entre 1550 e 1400 a.C. A maior parte das evidências para uma cidade da Recente Idade do Bronze foram removidas por expedições anteriores ou desapareceram por meio de erosão. Porém sepultamentos em túmulos e a estratificação no sítio da cidade (uma porção do chão da casa com um forno e vaso) testificam da ocupação na Recente Idade do Bronze II. A Srta. Kenyon data isto como sendo do séc. 14 a.C., mas não do 13. Sua data, baseada em evidências escassas, está dentro de cinqüenta anos da data mais antiga da conquista, mas certamente não ajuda a teoria da data mais recente ("Jericho", AOTS [1967], págs. 271-275).

A identificação de Ai com qualquer sítio arqueológico conhecido ainda não pode ser estabelecida. As imponentes ruínas de et-Tell, cerca de 3,2 km ao leste de Betel, e cobrindo uma área de cerca de vinte e cinco acres, se ajusta a descrição geográfica da Bíblia (Js 7.2; 8.9,12). Expedições francesa (1933-1935) e americana (1964, 1966) descobriram, no entanto, que não houve qualquer ocupação da área na Média ou Recente Idade do Bronze. Embora fosse uma das cidades mais fortalecidas na Antiga Idade do Bronze (cerca de 2900-2500 a.C.) e aldeões tenham se estabelecido ali de 1200 até 1000 a.C., "nada na evidência atual garante uma identificação da aldeia com a cidade de Ai capturada por Josué, como está descrito em Josué 8.1-29" (J. A. Callaway, "The 1964 'Ai [et Tell] Excavations", BASOR #178, [1965], 27s.). Sondagens nas vizinhanças de Khirbet Haiyân, no quintal de uma residência da moderna aldeia de Deir Dibwan e em Khirbet Khudriya, não produziram vestígios de uma colônia pertencente à época do AT. Talvez Ai estivesse ao leste-nordeste de Betel, em ou próximo de Rimom (Jz 20.45). Este enigma tem gerado tentativas de explicação, como a de Ai ser simplesmente um posto militar de Betel, sem deixar nenhum escombro ocupacional; ou Josué 7, 8 realmente se refere à destruição de Betel (cp. Jz 1.22-25), sendo a história mudada etiologicamente para explicar as ruínas de et-Tell.

3. *Problema exegético.* Uma compreensão correta da passagem do assim chamado "dia longo" (Js 10.12-14) permanece uma *crux interpretum* para os estudiosos da Bíblia. Será que Deus miraculosamente prolongou a luz do dia por um dia inteiro? Muitos comentaristas modernos sugerem que, em vez de pedir por um dia prolongado, Josué orou para que o sol e a lua literalmente ficassem mudos ou guardassem silêncio, i.e. parassem seu "discurso" normal de brilhar. O motivo deste pedido é que após sua marcha forçada de Gilgal, durante a noite toda, as tropas de Josué ficaram exaustas rapidamente ao perseguirem os amorreus debaixo do sol quente. Deus respondeu miraculosamente mandando uma tempestade fora de época com uma destrutiva chuva de pedras (*veja* WBC, págs. 217s.; SOTI, págs. 259ss.).

J. S. Holladay ("The Day[s] the Moon Stood Still", JBL, LXXXVII [1968], 166-178) apresenta uma opinião alternativa de acordo com as práticas antigas de observar os corpos astrais. A lua cheia aparece pela primeira vez do lado oposto do sol nascente no décimo quarto dia do mês lunar, i.e. no meio do mês, as coisas estão em equilíbrio e normais e resultarão em prosperidade e vitória (e.g., "The Creation Epic", V, 18, traduzido em ANET, pág. 68). Assim Josué pediu para que o sol e a lua se estacionassem em oposição ao crepúsculo como um sinal ou bom presságio de vitória, para que este dia fosse auspicioso, da mesma forma que o Gideão pediu por sinais com relação a seu novelo de lã.


DIVISÃO DE CANAÃ ENTRE AS TRIBOS
DÃ
Tiro
Mar Mediterrâneo
A S E R
N A F T A L I
M A N A S S É S
Mar da Galiléia
Golã
ZEBULOM
Edrei
Dor
ISSACAR
Megido
G A D E
M A N A S S É S
Siquém
Jope
E F R A I M
DÃ
BENJAMIM
Jerusalém
Belém
Hesbom
R Ú B E N
J U D Á
Hebrom
En-Gedi
Berseba
M O A B E

G. Conteúdo e esboço. O livro de Josué se divide facilmente em duas partes iguais: conquista (caps.1—12) e colonização (caps. 13—24). Na primeira divisão Josué deve tanto liderar Israel através do Jordão quanto esmagar o potencial de guerra dos cananitas. O Senhor o capacitou para enfrentar os problemas de suas próprias dúvidas (1.1-9); das duas tribos e meio do leste (1.12-18); dos defensores de Jericó que talvez estivessem patrulhando a margem oeste do Jordão — mas os espiões relataram que os habitantes aterrorizados tinham eles mesmos levantado barricadas em Jericó (cap. 2); de atravessar o Jordão transbordante (caps. 3, 4); e de lidar com "o opróbrio do Egito" ao circuncidar os homens de Israel em Gilgal (5.2-9).

Por meio da sadia estratégia militar de "dividir e conquistar", e pelas brilhantes táticas de campo, Josué foi capaz de capturar a fortaleza chave que guardava as rotas comercias para as regiões montanhosas. Nas horas de crise o poder divino foi manifestado para subjugar cidades fortes (cap. 6); ou para liquidar exércitos superiores (10.10,11); mas em geral Josué empregou táticas conhecidas pelos comandantes heteus daquela época, como ataque de surpresa, marchas noturnas, marchas rápidas por uma "coluna voadora", a destruição dos inimigos em campo aberto e queimar suas cidades em vez de longos cercos e guarnições estacionadas em cada cidade capturada (JNES, XXV [1966], 162-191). Uma vez que era uma guerra santa, o pecado no seu próprio acampamento não passaria sem punição (cap. 7) e cerimônias de adoração e de aliança deviam ter prioridade sobre as conquistas futuras (8.30-35). Falhar em procurar o pensamento do Senhor em relação a identidade dos gibeonitas levou Josué a fazer uma aliança ímpia, que gerações posteriores enfrentaram com amargura e lamentação (cap. 9; 2Sm 21.1-14).

Na segunda divisão, a lista dos assentamentos de Israel inclui a distribuição territorial feita por Josué em Gilgal (caps. 13—17) e em Silo (caps. 18—21), incluindo as cidades de refúgio e as cidades levíticas, antes que as tribos começassem a colonizar suas porções. O método de delinear as fronteiras citando as cidades e demarcações topográficas também era utilizado naquela época pelos heteus na Síria. A divisão da terra não foi uma tarefa simples, mas complexa que exigiu sabedoria, direção cautelosa e tempo considerável.

Os atos finais de Josué procuraram preparar a nação para amar e a continuar com seu Deus fiel após sua própria morte. A paz estava restaurada entre as tribos do leste e do oeste (cap. 22); ele estimulou os oficiais a se manterem fiéis ao Senhor (cap. 23); e ele juntou todo o povo em Siquém para guiá-lo formal e solenemente a renovar seu juramento de aliança com Deus (cap. 24).

A. A conquista de Canaã (caps. 1—12)
   1. Preparação para a conquista (1.1—5.12)
      a. A ordem divina para Josué (1.1-9)
      b. As ordens de Josué para a invasão (1.10-18)
      c. A missão dos dois espiões (2.1-24)
      d. Atravessando o Jordão (3.1—5.1)
      e. Cerimônias em Gilgal (5.2-12)
   2. Conduzindo as campanhas (5.13—11.15)
      a. A campanha central (5.13—8.29)
      b. A cerimônia da aliança no Ebal (8.30-35)
      c. A campanha no sul (9.1—10.43)
      d. A campanha no norte (11.1-15)
   3. Resumo das guerras de Israel (11.16—12.24)
      a. Conquistas territoriais de Josué (11.16-23)
      b. Reis conquistados por Moisés (12.1-6)
      c. Catálogo de reis derrotados por Josué (12.7-24)

B. O estabelecimento em Canaã (caps. 13—24)
   1. Divisão da Terra Prometida (13.1—21.45)
      a. A ordem divina para dividir a terra (13.1-7)
      b. Territórios das tribos do leste (13.8-33)
      c. O início da distribuição de Canaã (14.1-15)
      d. Território da tribo de Judá (15.1-63)
      e. Territórios das tribos de José (16.1—17.18)
      f. A convenção da divisão em Silo para as sete tribos remanescentes (18.1—19.51)
      g. Cidades herdadas por Levi (20.1—21.42)
      h. Resumo da colonização (21.43-45)
   2. A consagração do povo escolhido (22.1—24.28)
      a. A paz restaurada com as tribos do leste (22.1-34)
      b. A ordem final de Josué para os anciãos (23.1-16)
      c. A renovação nacional da aliança em Siquém (24.1-28)
   3. Epílogo: A morte de Josué e a subseqüente conduta de Israel (24. 29-33).

H. Teología. Um sentido é encontrado na história de Israel à medida que se compreende a teologia da aliança de Yahweh com ele. A Terra Prometida é dada por Deus a seu povo escolhido como sua herança condicional, dependente da lealdade obediente à aliança de Moisés. A cada geração as tribos devem renovar os votos feitos pelos seus ancestrais no Sinai. Este passo de renovação eles tomam sobre a exortação de Josué (24.14-24). Deus é mostrado como inteiramente fiel a suas alianças para com os patriarcas e para com a nação teocrática, ao lutar por eles, vencendo suas batalhas e estabelecendo as tribos em sua terra prometida (4.23,24; 10.14; 11.6-8; 21.43-45; 23.3,9,10; 24.2-13,18). A vitória da fé é enfatizada em Josué na medida em que aparece uma nação inteira marchando unida para a vitória em total dependência do Senhor.

A vitória espiritual que Deus provê em Cristo é maravilhosamente demonstrada neste livro. O próprio nome "Josué", do qual a forma grega é "Jesus", significa "Yahweh é salvação". A história redentora de Israel atravessando o Jordão, batalhando contra os cananitas e possuindo sua herança, ilustra a experiência espiritual do cristão de conflito, vitória e bênção nas regiões do reino celestial (Ef 1.3; 2.6; 6.12) por meio do forte poder de Deus (Ef 1.19,20; 6.10).

De acordo com Isaías 49.8 o Messias predito seria um segundo Josué, que Deus daria como aliança ao povo para estabelecer a terra e dividir proporcionalmente a herança desolada (cp. Josué 1.6). Paulo ensina que os eventos do êxodo e da conquista são altamente típicos (1Co 10.1-11). Portanto, Josué tem um significado típico para nós, prefigurando Jesus como o capitão da nossa salvação (Hb 2.10). Da mesma forma que Josué liderou o povo de Deus para a Terra Prometida e dividiu seus territórios, assim Jesus traz os crentes hoje para o Descanso Prometido (Hb 4.8,9; At 20.32; 26.18). Da mesma forma que Josué intercedeu por Israel quando a nação pecou e foi derrotada (Js 7.6-15), assim Jesus é nosso Advogado, que intercede continuamente pelos seus (Rm 8.34; Hb 7.24; 1Jo 2.1). Da mesma forma que Josué liderou os israelitas para a vitória sobre os inimigos de Deus, assim Cristo torna possível a vitória sobre o pecado (Rm 8.37; 2Co 1.10; 2.14) e sobre Satanás (Hb 2.14,15; 1Jo 3.8).

BIBLIOGRAFIA. *Veja também* verbete sobre Josué. S. R. Fay, "Joshua", *Lange's Commentary on the Holy Scriptures* (1870); C. S. Keil, "Joshua", KD (1874); W. G. Blaikie, "Joshua", ExB (1893); J. Garstang, *Joshua-Judges: The Foundation of Bible History* (1931); M. L. Margolis, *The Book of Joshua in Greek* (1931-1938); H. J. Blair, "Joshua", NBC (1953); J. Bright, "Joshua", IB (1953); Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine* (1953); G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Antient Near East* (1955); K. Elliger, "Tribes. Territories of", IDB (1962), IV, 701-710; J. Rea, "Joshua", WBC (1962); S. Gevirtz, "Jericho and Shechem", VT, XIII (1963), 52-62; I. Jensen, *Joshua: Rest-Land Won* (1966); Y Aharoni, *The Land of the Bible* (1967).

J. Rex

JOTA. (ARC, Mt 5.18; ARA e BJ, "i"; NVI, menor letra). Uma transliteração do grego ἰῶτα, o equivalente grego mais próximo do hebraico י, a menor letra do alfabeto hebraico *Veja* Til. O significado dos vv. 17,18 é que a menor letra ou parte dela não será tirada da lei, até que tudo que foi prometido seja cumprido.

E. Russel

JOTÃO. (יותם; LXX Ἰωαθαμ, provavelmente *o Senhor é perfeito* ou *que o Senhor termine*). 1. Um dos filhos de Gideão, que escapou do massacre de sua família pelos siquemitas, e cuja maldição sobre eles foi cumprida durante o saque da cidade por Abimeleque (Jz 9).

2. O nome de um descendente do irmão de Calebe, Jerameel (1Cr 2.47).

3. O nome de um dos filhos de Uzias, regente durante a doença de seu pai e, posteriormente, rei (2Rs 15.32-38; 2Cr 26.21—27.9).

1. Cronologia. Uzias morreu em cerca de 740 a.C. (*Veja* Uzias). De acordo com Reis Jotão se tornou rei no segundo ano de Peca de Israel, e ainda estava no trono quando Rezim começou a



Selo de Jotão de Eziom-Geber

forçar Judá a fazer aliança contra a Assíria; mas foi Acaz quem sofreu a força desta pressão (cp. Is 7), e quem invocou ajuda da Assíria levando à queda de Damasco em 732 a.C. Acaz foi seguido por Ezequias, em cujo décimo quarto ano (provavelmente 701 a.C.) Senaqueribe invadiu Judá (2Rs 18.13). Isso implica que Acaz iniciou seu reinado de dezesseis anos por volta de 730 a.C.; poderia ser inferido que Jotão entregou as rédeas do governo poucos anos antes, e antes de sua própria morte. A data de ascensão de Oséias (731 a.C.), no vigésimo ano de Jotão (2Rs 15.30), embora o v. 33 permita um reinado de apenas dezesseis anos para Jotão, pode apontar para a mesma conclusão. O "vigésimo ano" de Jotão bem pode ser contado a partir da co-regência; seu "décimo sexto" poderia ser considerado da mesma forma (Thiele), ou corrigido para "seis" (J. Gray, *I and II Kings*, págs. 57, 67ss.). Está claro que a data cronológica em 2 Reis 15—18 não está baseada num único sistema de contagem. C. Schedl propôs a teoria de que algumas das personagens originais foram aumentadas em dez como resultado de referir-se aos dezesseis anos de Jotão até a morte de Uzias, enquanto que Thiele mostra que os sincronismos em 2 Reis 17.1; 18.1,9,10, que não combinam com os dados remanescentes, poderiam surgir da tomada dos anos de Peca como seguindo os de Menaém e Pecaias, em vez de correrem ao mesmo tempo. Jotão, com base nisso, se tornou governador único em 740/39 a.C., e seu reinado efetivamente terminou em 736/5 a.C.

2. Regência. A posição de Jotão durante a doença de seu pai é descrita como "tomar conta da casa"; segundo Montgomery (ICC, pág. 117) e Katzenstein mostra que este ofício se desenvolveu em importância, estando em baixa na lista em 1 Reis 4.6, enquanto que em 2 Reis 19.2 o mordomo é o principal representante do rei. Não há nenhuma alusão, em qualquer outra parte, deste "mordomo" tendo funções judiciais que corretamente pertenciam ao rei, pois Uzias não foi destronado, Jotão pode ter mantido o ofício puramente pela posição social, enquanto ele estava, de fato, exercendo funções reais.

É interessante comparar esta co-regência registrada com as inferidas por Thiele para resolver os problemas cronológicos da monarquia dividida. Josafá, provavelmente co-regente por causa da incapacitação de Asa, provê o precedente mais claro. A falta de uma declaração explícita sobre isto pode refletir a diferença de circunstâncias; embora a doença de Asa seja observada num contexto de queda espiritual, não houve nenhum evento dramático, de interesse direto para os historiadores bíblicos, que os teria levado a mencionar uma co-regência, nem estava Asa necessariamente privado de todas as suas funções reais.

Um selo trazendo o nome de Jotão foi encontrado em Elate e publicado por N. Glueck em BASOR, LXXIX. Ali Albright argumenta sobre a ausência de qualquer designação patronímica ou oficial de que o dono era mesmo uma pessoa muito importante; mas que, sendo moldado em cobre, o selo era provavelmente usado por um oficial local para negócios reais. A discussão subseqüente (BASOR, CLXIII) sugere que o próprio Jotão poderia ter sido encarregado do forte antes da sua regência. Existem poucas evidências para qualquer lado; Elate esteve nas mãos dos judeus durante a maior parte da vida de Jotão.

3. Empreendimentos. Jotão seguiu os passos de seu pai, tanto na fé religiosa quanto nas outras políticas do estado; tanto Reis como Crônicas lhe creditam uma lealdade firme para com o Senhor, porém observam que os locais de sacrifício ainda eram permitidos em Judá.

Está registrado em Reis que Jotão construiu a "Porta de Cima" do Templo; o escritor de Crônicas acrescenta que ele edificou extensivamente sobre o Muro de Ofel e levantou outras obras de defesa no país. Simons vê a construção em Jerusalém como parte de um plano de longo alcance para estender os muros da cidade ao redor dos quartéis afastados, porque depois Ezequias construiu um novo muro ao norte e Manassés completou o circuito. Poderia ser incorreto, porém, pensar num "plano" em qualquer sentido mais formal do que a evolução de uma resposta a uma necessidade continuamente crescente. No interior do país, Jotão parece ter fortalecido e guarnecido os locais de habitação em vez das fronteiras; as "colinas arborizadas" (2Cr 27.4) indicam as áreas ocidental e particularmente o noroeste.

Os amonitas, que traziam tributo a Uzias, foram derrotados em batalhas por Jotão, e parecem terem pago pesados tributos por três anos consecutivos (2Cr 27.5; o texto não é claro e pode estar incompleto, mas não há dúvida sobre o sentido geral). A limitação ao terceiro ano pode ser devida a mudança das coisas, quando Rezim da Síria começou a pressionar em direção ao sul (2Rs 15.37).

BIBLIOGRAFIA. D. Diringer, *Iscrizzioni Ant. Ebr.* (1934), 126; W. S. Albright, BASOR, C. (1945), 18-21; J. Montgomery, *Kings*, ICC (1951); J. Simons,

Jerusalem in the OT (1952), 330; G. E. Wright, *Biblical Archaeology* (1957), 160; *Navegated Rivers in the Desert* (1959), 166ss.; BASOR CLXIII (1961), 18-22; H. Katzenstein, IEJ, X (1960) 149ss.; C. Schedl, Vet Test, XII (1962), 90-98; J. Gray, *Kings* (1964), 57, 69, 559s., 569ss.; S. Horn, *Andrews University Seminary Studies* II (1964), 40-52; V. Pavlovsky, E. Vogt, *Biblica*; XLV (11964), 321-330; J. Myers, *Chronicles* (1965); E. Thiele, *Mysterious Numbers*[2] (1965), 118-140, Vet Test XVI (1966), 83-102.

J. Lilley

JOTBATÁ. (יטבתה). BJ, Jetebata. (Dt 10.7). Um lugar de parada dos israelitas durante sua peregrinação de quarenta anos no deserto (Nm 33.33,34; Dt 10.7). Eles o tinham como uma "terra de ribeiros de águas". Pode corresponder à moderna *'Ain Tabah*, ao norte do Golfo de Ácaba.

JOZABADE. (יוזבד, a forma abreviada de יהוזבד, LXX Ἰωζαβεδ; Ἰωζαβδος; Ἰεζεβουδ; *Yahweh concedeu*. Em 2Cr 24.26 Jeozabade na ARA e Jozabad na BJ) 1. O filho de Somer e Sinrite, uma moabita, que conspirou com Jozacar para assassinar Joás, o rei de Judá (837-800 a.C.), porque ele havia assassinado o filho do sacerdote Joiada, cuja esposa havia protegido o bebê Joás da assassina Atalia (2Rs 12.21; 2Cr 24.26).

2. Há três homens chamados Jozabade que juntaram-se a Davi em Ziglaque como homens de guerra, habilidosos com fundas e arcos. Um era Jozabade de Gedera, um benjamita (1Cr 12.4); os outros dois eram da tribo de Manassés (1Cr 12.20). (Pode haver um engano na ditografia no v. 20).

3. Um chefe benjamita durante o reinado de Josafá, que liderava 180.000 homens de guerra no serviço do rei (2Cr 17.18).

4. O segundo filho de Obede-Edom, um coreíta que foi designado por Davi para ser porteiro (1Cr 26.4).

5. Um superintendente levita no tempo de Ezequias, que serviu sob Conanias e Simei na questão das contribuições e dízimos (2Cr 31.13).

6. Um dos chefes levitas que serviu durante o período de Josias (2Cr 35.9).

7. Existe um Jozabade, o filho de Jesua, um levita, que é mencionado como alguém servindo em Jerusalém na época do retorno de Esdras (Ed 8.33). Este é talvez o mesmo homem mencionado em 10.23 como tendo se casando com uma esposa estrangeira; em Neemias 8.7 como ajudando o povo a compreender a lei; e em Neemias 11.16 como alguém que estava encarregado das obras de fora da casa de Deus.

8. O filho de Pasur dos filhos dos sacerdotes desposou uma estrangeira e prometeu mandá-la embora (Ed 10.22).

W. B. Coker

JOZACAR (יוזכר) Filho de Simeate; servo e coassassino (com Jozabade) de Joás, rei de Judá (2Rs 12.21). Em 2 Crônicas 24.26 ele é chamado de Zabade.

JUBAL (יובל). Filho de Lameque com Ada; creditado como o inventor de instrumentos musicais (Gn 4.21). O nome pode estar ligado a *yobel*, "chifre de carneiro".

JUBILEU, ANO DO (יובל; LXX ἄφεσις, mas a tradução grega posterior translitera como ἰωβηλ; Latina Antiga *annus remissionis*, Vul. *jobeleus/ jubeleus*; provavelmente *entregando-se*; considerando Êxodo 19.13 o sentido primário pode ser *chifre de carneiro* [BDB, s.v., M. Nort, *Leviticus*, ad. loc.], cp. Js 6.4-13, incluindo uma forma plural, mas sempre construída com "chifre" ou "trompete" [Vul., "o chifre usado no jubileu"]; na ASV, Jubileu, talvez dissilábico; a raiz significa *trazer*, *produzir*, na qual Nort [*Sociology*, págs. 96-103] encontra apoio para a tradução da LXX, e Cazelle veja uma indicação de origem agrícola.)

1. Ocorrência bíblica. A lei do Jubileu é dada (Lv 25.8-55; cp. Lv 27.16-25) por seu efeito sobre a dedicação da propriedade. Ela reforçou o caso das filhas de Zelofeade, na qual era determinado que uma herdeira com posse não podia casar fora da sua tribo, porque sua propriedade não reverteria para sua família mesmo no Jubileu (Nm 36.4). O Jubileu (ao contrário do Ano Sabático, *veja* abaixo) não é mencionado em nenhum outro lugar nas Escrituras canônica ou apócrifa.

2. Provisões da lei. a. *Parte I. Levítico 25.8-17.* (i) O Jubileu anunciado no Dia da Expiação no "qüinquagésimo ano"; (ii) o Jubileu consiste no retorno de terra alienada a seu proprietário original, incluindo qualquer um que estava em servidão; (iii) proibição de plantar, vindimar e colher; (iv) avaliação da terra para considerar os anos que faltavam para o Jubileu; garantia de provisão para compensar o Sábado

(vv. 18-24), subentendidamente condicional à observância dessas leis (também relacionados aos vv. 1-7).

b. *Parte II* (*vv. 25-38*). (i) A terra pode ser redimida dentro do período do Jubileu; (ii) a opção de redenção sobre as habitações da cidade limitada a um ano; se não for exercida assim, tal propriedade estaria isenta da próxima libertação; as propriedades levíticas não estavam sujeitas a estas provisões; (iii) o pobre estaria aos cuidados da comunidade, como último recurso.

c. *Parte III* (*vv. 39-55*). (i) Os escravos israelitas seriam libertos no Jubileu, e não sujeitos aos plenos rigores da escravidão; (ii) os israelitas servos de estrangeiros podiam se redimir ou ser redimidos pelos parentes, a uma proporção do preço original, dependendo dos anos restantes para o Jubileu.

3. Objetivos da lei. O objetivo principal era reunir proprietários (ou seus herdeiros) a suas propriedades, até onde viável; assim (1) restringindo os bens de crescer em detrimento de pequenos proprietários, e (2) manter a segurança básica de uma comunidade agrícola que possui propriedades. Admite-se que os proprietários vendam somente em necessidade extrema, o que em geral teria como vínculo entrar num serviço alugado; a intenção era dar a tais servos uma boa oportunidade de serem auto-suficientes de novo. Na prática, a usura e a exploração tornavam a recuperação quase impossível (Ne 5 ilustra isso).

Essa lei seria frustrada a não ser que os escravos fossem libertados para reivindicarem suas propriedades. Além disso, como um comprador estava virtualmente alugando, tinha que haver uma avaliação do aluguel em relação à produção esperada e a definição dos direitos de redenção.

A lei mosaica procurou evitar uma tendência a agregação que, através da história, tem sido um dos motivos de revolução política.

4. Em relação ao ano sabático. As leis do sétimo ano são encontradas em Levítico 25.1-7 (Sábado, cp. Êx 23.10s.), e em Deuteronômio 15.1-11 (libertação, com provisões anexadas para a libertação individual de escravos após seis anos de serviço, Dt 15.12-19; cp. Êx 21.2-6). "Sete anos" ocorre como uma unidade de tempo desde Gênesis (29.8-30) até Daniel (9.25); porém o termo "semanas de anos", usado livremente em Daniel, é explicado em Levítico 25.8 como se fosse pouco conhecido.

A "libertação" deuteronômica, ou pagamento da dívida (*sh^{e}mitta*) não se preocupa com a terra; também um servo liberto no término dos seus seis anos não recuperava, necessariamente, sua terra (por isso Dt 15.13s.). A lei de propriedade do Jubileu, por outro lado, não admitia nenhuma dívida pendente, enquanto que a libertação geral era meramente para facilitar a restauração. A ênfase de R. North na "hipoteca" está fora de lugar (Cazelles, Vet Test 5).

5. A observância das leis sabática e da libertação. O profeta Jeremias pôde apelar para a lei que limitava a servidão (34.14; embora o v. 8 não se refira diretamente à lei — ou ao "Sábado", *veja* Morgenstern, IDB, pág.142 s.v. — a sua não observância tinha acarretado atraso na libertação). Neemias 10.31 também sugere a negligência passada de uma lei conhecida. A declaração de que a terra iria "guardar seus sábados" durante o exílio (Lv 26.34s.,43; Dt 31.10; 2Cr 36.21), embora implique em descanso em vez de um intervalo de tempo, presume o conceito de um ano sabático, uma vez que o ponto é que não haveria colheita. Em 163 a.C., guerra no "sábado da terra" (1Mac 6.49) ou "sétimo ano" (v. 53) encontrava cidades incapazes de suportar um cerco, porque as reservas de alimento logo se acabavam. Josefo se refere ao Ano Sabático como um ano de terra sem cultivo (Jos. *Ant.*. XIV, xvi, 2; XV. i. 2) afirmando que tanto Alexandre como Júlio César reconheceram isto e concederam remissão de tributo (Jos. *Ant.* XI, viii. 5, 6; XIV. x. 6). Isto envolvia abstinência de guerra ofensiva (Jos. *Ant.* XIII. viii. 2, *War I.* ii. 4). Ele menciona o Jubileu em seu relato sobre a lei (Jos. *Ant.* III. xii. 3), aparentemente tomando o "qüinquagésimo" como o sétimo Sábado, e discutindo o ajuste de valores na libertação (baseado em lucros) em vez de uma venda (baseada na produção esperada).

Jubileus considera o quadragésimo nono ano puramente como um evento do calendário. A opinião oficial mishnaica é de que o Jubileu foi abolido após o exílio (*Sebi'it* 10.3); expediente para evitar a isenção da dívida relacionada, presumivelmente, ao *sh^{e}mitta*.

6. O problema da alqueivada. A despeito do testemunho de Josefo e da evidência muito convincente (por ser incidental) de 1 Macabeus 6.49, as autoridades duvidam se uma alqueivada nacional seria praticável; alguns tentam relacionar o Sábado e o Jubileu a períodos intercalados, a despeito da menção explícita de plantação e de

colheita. R. North (*Sociology*, pág. 120) vê a alqueivada como aplicada a campos individuais em uma base escalonada, argumentando que uma alqueivada geral não ajudaria o pobre. É difícil, porém, imaginar tal restrição sendo introduzida senão de modo geral. A lei era dirigida principalmente para a administração da terra, e era apenas uma dentre muitas medidas com o objetivo de amenizar a pobreza.

A aparente implicação de uma alqueivada de dois anos em Levítico 25.20-22 é difícil. Morgenstern (HUCA, X [1935], págs. 83ss.) infere um ano novo de colheita; a safra semeada ao final do sexto ano, não colhida, providenciaria comida; e sem plantar no próximo ano, não haveria colheita decente no oitavo. Admitindo-se que 25.8-11 sugere um novo ano de baixa; Morgenstern conclui que os vv. 20-22 são editoriais. A passagem dificilmente pode se referir a uma alqueivada de Jubileu após o sétimo Sábado, pois a despeito de sua posição, refere- se ao "sétimo", etc. não "quadragésimo nono, qüinquagésimo"; Levítico 23.15s. pode mostrar que o "qüinquagésimo" era utilizado para o sétimo sábado, como Josué e Jubileus o compreendiam.

BIBLIOGRAFIA: R. Morth, *Sociology of the Biblical Jubilee* (1954); H. Cazelles, Vet Test 5 (1955), 321- 324; W. Hallo, BA XXIII (1960), 48s.; N. Avigad, BASOR, CLXIII (1961), 18-22.

J. Lilley

JUBILEUS, O LIVRO DOS (τὰ Ἰωβηλαῖα, ou οἱ Ἰωβηλαῖοι, היובלים); também conhecido como "O Pequeno Gênesis" (ἡ λεπτὴ Γένεσις; בראשית זוסא); Apocalipse de Moisés; O Testamento de Moisés e outros títulos. Um livro geralmente incluído entre os assim chamados Pseudepígrafos do AT. Um halachicaggadic midrash a Gênesis — Êxodo 12.

A designação mais comum de "Jubileus" refere-se ao fato de que o livro divide em períodos de jubileu de quarenta e nove anos cada a história do mundo, desde a época da criação até a entrega da lei no Monte Sinai (cp. Lv 25). Israel entrou em Canaã, de acordo com o autor, ao término do qüinquagésimo jubileu, i.e. 2450 anos após a criação. O nome "Pequeno Gênesis" foi anexado em algumas edições porque o livro é uma reprodução do Gênesis canônico, com mais detalhe, porém, do que a obra bíblica, e se estende até as narrativas relatadas em Êxodo 12. Muito do que é característico do livro é devido ao fato do uso de outras obras pseudepígrafas e traduções antigas de um caráter *halachic* e *aggadic*. Jubileus parece ser a obra de um autor, que baseou sua narrativa em material muito antigo. Ele interpreta a história primitiva à luz dos ideais da sua própria época, com especial ênfase no legalismo. O livro pode ser comparado com a reescrita de 1 e 2 Samuel e de 1 e 2 Reis na obra do escritor de Crônicas. O autor tenta fazer com as tradições concernentes aos patriarcas e Moisés o que o autor de Crônicas faz com as histórias sobre Samuel e os reis de Israel e Judá. Os patriarcas são apresentados em Jubileus como tendo sido rigorosos observadores da lei, como era compreendido durante o tempo em que o autor viveu. A obra está estritamente relacionada, quanto ao espírito, a escritos como 1 Enoque e as porções mais antigas do Testamento dos Doze Patriarcas, mas também aos escritos da comunidade de Qumrã. Existem fortes evidências para apoiar a suposição de que o autor de Jubileus também pertencia a este grupo. Ele pode ter sido um sacerdote, porque exalta Levi acima de Judá (cp. cap. 30 com Gn 49.5-12). O escritor parece ter sido defensor do pontificado dos Macabeus, uma vez que ele aplica aos sucessores de Levi o título primeiramente assumido pelos príncipes Macabeus "sacerdotes do Deus Altíssimo" (32.1). O livro foi escrito, com toda probabilidade, ligeiramente antes ou por volta de 100 a.C., na Palestina; os motivos dados por alguns estudiosos para uma data bem anterior não são convincentes e geralmente não aceitos.

O livro foi escrito originalmente em hebraico, porém somente fragmentos de vários manuscritos nesse idioma estão preservados, tendo sido descobertos recentemente. Uma tradução etíope, datada de provavelmente antes do 6º séc. d.C., foi descoberta e publicada no séc. 19, e fragmentos de uma tradução latina, com uma data provavelmente no 5º séc. apareceu em 1861, cobrindo cerca de um quarto do total. Tanto a tradução etíope quanto a latina retornam a uma tradução grega de fragmentos do livro original em hebraico encontrados em Qumrã, o qual corresponde estritamente à tradução etíope e latina. Portanto, pode-se admitir que estes trazem versões relativamente boas do texto original.

O autor alega que um anjo falou a Moisés sobre a ordem de Deus e ditou a história completa da criação e a da humanidade primitiva até a própria época de Moisés. A ele foi ordenado escrever tudo que ouviu. Supõe-se que o anjo tenha utilizado tabletes cronológicos celestiais para este ditado, a saber "as tabelas da divisão de anos — desde os tempos da criação — da lei e do testemunho das

semanas dos jubileus, de acordo com os anos individuais, de acordo com o número dos jubileus..." (1.29). Por meio dessas tradições era admitido que os israelitas obtiveram informação sobre "as leis das estações, e as estações de acordo com a divisão dos seus dias" (50.13). As leis deviam ser observadas sob a ameaça da punição divina.

A teologia expressa em Jubileus difere em vários aspectos da do AT. O autor espera um Messias oriundo de Judá, embora sem dar muita importância a esta figura. Um reino messiânico será trazido gradualmente, resultando em mil anos de paz e felicidade. O juízo final é esperado ao final desta era messiânica. Não fala na esperança da ressurreição do corpo, mas antes deve acontecer uma imortalidade das almas dos justos após a morte. Existem paralelos na crença em anjos e demônios entre Jubileus e o NT, opiniões que eram compartilhadas também pelos fariseus, mas não pelos saduceus (cp. At 23.7). Em muitos outros aspectos, porém, existem diferenças do NT. As leis concernentes à observância do sábado, dízimo, casamento, circuncisão, Páscoa, primeiros frutos e outras, são mais rígidas do que aquelas preservadas na literatura talmúdica. O autor expressa a opinião de que não existiam mais profetas, porque a lei fez do exercício livre de tal ofício uma ofensa contra si mesma e Deus.

Uma questão de muito debate entre os estudiosos é o calendário para as estações festivas sugerido em Jubileus. Parece muito provável que a comunidade de Qumrã utilizou a que foi alegada ser a lei de Deus neste livro, que era radicalmente diferente do calendário utilizado pelos fariseus e saduceus, respectivamente. É esta evidência em particular, que torna provável o fato de que o autor não era fariseu, mas um pactuante de Qumrã. É certo, de qualquer modo, que Jubileus influenciou aquela comunidade mais do que qualquer outro grupo no Judaísmo.

Jubileus expressa a opinião de que não havia nenhuma esperança para os gentios. A completa separação deles era o melhor curso de ação. Isto certamente era praticado da forma mais radical em Qumrã; porém era o oposto do que os cristãos primitivos aprenderam a fazer (cp. At 11.18; e outros).

BIBLIOGRAFIA. R. H. Charles (org.), "The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament", vol. II (1913), 1-82; R. H. Pfeiffer, *History of the New Testament Times: with an Introduction to the Apocrypha* (1949), 68ss.; A. Dupont-Sommer, *The Jewish sect of Qumran and the Essenes: New Studies on the Dead Sea Scrolls*, traduzido do francês por R. D. Barnet (1956), 108ss.; C. Rabin, "Qumran Studies", *Scripta Judaica* II (1957), 77ss.; O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, traduzido por Peter R. Ackroyd (1966), 606ss.

G. Strothotte

JUCAL (יהוכל). Filho de Selemias. Um cortesão enviado pelo rei Zedequias a Jeremias a fim de solicitar oração do profeta por ele e pelo povo (Jr 37.3).

JUDÁ (יהודה). O quarto filho de Jacó com Lia (Gn 29.35), que ocupou uma posição de líder entre seus irmãos cedo na vida (Gn 37.26,27; 43.3-10; 44.16-34; 46.28). A Judá foi prometido liderança e estabilidade tribal e, por último, o reinado por meio de Davi e do Messias (Gn 49.8-12) A genealogia dos descendentes de Judá ocorre em 1 Crônicas 2—4. Outros indivíduos do AT com nome de Judá incluem: o ancestral de Cadmiel (Ed 3.9); um levita do retorno sob Zorobabel (Ne 12.8); um contemporâneo levítico de Esdras (Ed 10.23); um benjamita do mesmo período (Ne 11.9); e um sacerdote sob Neemias (12.36). No NT o nome ocorre na sua forma helenizada de Judas.

1. A tribo de Judá. Judá pertencia ao principal grupo das tribos israelitas descendentes de Lia. A tribo não teve nenhuma participação especial nem no êxodo nem na peregrinação pelo deserto, a não ser pela liderança da vanguarda (Nm 2.9). A derrota em Ai foi ocasionada por Acã, um membro da tribo (Js 7.1ss), e este pode ter sido o motivo pelo qual foi requerido a Judá preparar um ataque independente sobre os cananitas (Jz 1.1,2). O território que foi dado a Judá não foi fixado por sorte em Silo antes de ser conquistado (Js 18.1-10; Jz 1.3). A tribo ocupou os planaltos da Palestina, sendo limitados ao norte pelas partes de Dã e Benjamin, e ao oriente e ocidente pelos Mares Morto e Mediterrâneo. Ao sul se estendia até onde a civilização permitia. Após os primeiros conflitos com os filisteus, Judá retrocedeu (cp. Jz 1.19; 3.1) e permitiu que Simeão ocupasse uma faixa intermediária do território (Js 19.1,9). A posse de Jerusalém pelos jebuseus foi responsável um grau de separação entre Judá e as tribos localizadas no centro, e este pode ser o motivo da falta de apelo para as outras tribos quando Judá se tornou tributário dos filisteus. Esse isolamento parece ter sido reconhecido como fato no tempo de Saul, quando os homens de Judá foram contados separadamente (1Sm 11.8; 15.4, etc.). Pelo fato de a confederação das tribos ainda estar frouxamente

associada na época de Saul, os perigos econômicos e militares da agressão dos filisteus representavam mais problemas para Judá, embora a unção de Davi como comandante militar (*nagid*, não *melek*, "rei") sobre as doze tribos (2 Sm 5.1-5) tenha evitado que a separação fosse mais aguda.

2. O Reino de Judá. Davi agiu astutamente quando fez de Jerusalém a capital da monarquia unida, uma vez que era efetivamente uma zona política neutra que poderia daí em diante servir como um símbolo legítimo da unidade nacional. A tribo de Judá teve um papel normal na vida política e social da monarquia primitiva, e não há motivo para supor que estava tentando manter sua identidade separada durante esta época, como pensam alguns estudiosos. Também não existe qualquer base para a opinião de que Salomão demonstrava algum favoritismo particular para com Judá, em comparação às outras onze tribos (cp. 1Rs 4.1,2 etc.).

A divisão da monarquia foi precipitada no tempo de Roboão, filho e sucessor de Salomão, mais em bases econômicas do que sobre outras. A inflação se tornou uma ameaça à estabilidade do reino, e a recusa obstinada de Roboão em tomar medidas corretivas levou as tribos do norte a renunciarem às suas obrigações para com a casa de Davi. Judá e o remanescente de Benjamin permaneceram fiéis a Roboão, formando o Reino de Judá, o Reino do Sul. Inicialmente o último teve a vantagem da riqueza acumulada por Salomão, mas esta foi logo perdida, quando Sisaque do Egito (por volta de 945-924 a.C.) invadiu Judá em 925 a.C., entrou em Jerusalém e tomou os tesouros como tributo (1Rs 14.25,26; 2Cr 12.2-12). Esgotado em recursos militares e econômicos, Judá se tornou permanentemente inferior a Israel no sentido material. Infelizmente Roboão foi incapaz de evitar que os edomitas ganhassem algum grau de controle sobre a rota mercante para o Golfo de Ácaba, e sob seu filho, Jeorão, Edom obteve sua independência (2Rs 8.20-22). Cerca de cinqüenta anos depois, Amazias conseguiu reconquistar Edom (2Rs 14.7), e Judá manteve controle sobre o território, daí em diante, por cerca de sessenta anos. Durante o turbulento reinado de Acaz, Edom se libertou mais uma vez (2Rs 16.6), e nunca mais foi reconquistado por Judá.

Nadabe, filho e sucessor de Jeroboão I, foi assassinado no reinado de Asa de Judá (910-869 a.C.), o sucessor de Abias (913-910 a.C.), e quando a fronteira de Judá foi ameaçada por Baasa de Israel (908-885 a.C.), Asa apelou para Ben-Hadade, da Síria, pedindo ajuda (2Rs 15.17-20) e foi premiado com a intervenção da Síria. Na época de Onri de Israel (884-873 a.C.), as ameaças impostas tanto pela Síria como pela Assíria resultaram em paz entre Israel e Judá. Atalia, da casa de Acabe de Israel (874-853 a.C.), casou-se com Jeorão de Judá (853-841 a.C.), e assim não apenas assegurou paz para o Reino do Sul, mas também supriu Judá com um pára-choque entre ele mesmo e os assírios. Ben-Hadade se aliou a Acabe contra a ameaça crescente dos assírios e, em 853 a.C., a coligação impôs uma derrota decisiva aos assírios em Carcar, na Síria. Judá não foi mencionado no relato cuneiforme dos inimigos de Salmaneser III em Carcar. Josafá de Judá (873-848 a.C.) evidentemente esperava que a coligação se esgotasse no conflito, e isto explicaria sua atitude em recusar o pedido de Acazias de Israel (853-852 a.C.) para uma expedição em conjunto contra Ofir (1Rs 22.48,49).

Durante o século entre a ascensão de Jeú de Israel (841-813 a.C.) e a morte de Uzias de Judá (767-739 a.C.), as fortunas de ambos os reinos estiveram ligadas. Judá era próspero enquanto que Israel se desenvolvia, particularmente nos dias de Jeroboão II (782-753 a.C.), quando as duas nações começaram a refletir um pouco da paz e da fartura da era salomônica anterior. Após a morte de Jeroboão II a fortuna de Israel desintegrou-se diante de uma Assíria ressurgente, e quando o Reino do Norte caiu, em 722 a.C., diante de Sargão II, Judá foi deixado para enfrentar os assírios sozinho.

Ezequias de Judá (716-686 a.C.) se aliou ao Egito contra os assírios, ao contrário do conselho do profeta Isaías (Is 30.15), e em 701 a.C. Judá foi ameaçado com a invasão de Senaqueribe, de quem Ezequias se tornou tributário. Os sitiadores assírios se retiraram inesperadamente (2Rs 19.35), e a prosperidade de Judá aumentou com a retirada da ameaça. Manassés (687-641 a.C.), filho e sucessor de Ezequias, contribuiu para o declínio moral e espiritual da vida em Judá, reconstruindo os santuários de culto cananitas, que foram anteriormente destruídos numa tentativa de erradicar a idolatria da terra. Durante o longo e depravado reinado de Manassés os assírios reasseguraram o controle sobre Judá, que havia se aliado à Fenícia, Egito e Edom. Antes de morrer Manassés prudentemente instalou guarnições por todo Judá contra um possível ataque assírio. Judá experimentou um reavivamento religioso sob seu neto, Josias (640-609 a.C.), no qual um rolo de pergaminho da lei, encontrado no Templo, teve a participação inicial. Os passos dados no processo da reforma (2Cr 34.3,8) demonstram como a religião e a política

estavam interligadas, pois de fato a religião assíria, como também sua influência política, foram repudiadas. Por volta de 621 a.C. Josias tornou-se virtualmente independente e, subseqüentemente, ocupou as províncias assírias de Samaria e Galiléia oriental (2Cr 34.6), sentindo que o poder assírio estava se desintegrando. Quando os babilônios e os medos, sob Nabupolasar (626-605 a.C.) esmagaram o remanescente da resistência assíria em Nínive, em 610 a.C., Josias tentou impedir Neco do Egito de ir em auxílio dos seus inimigos hereditários, mas foi morto em Megido, em 609 a.C. Neco colocou Jeoaquim de Judá no trono, e o fez tributário e ele próprio desafiou o novo regime babilônico. O profeta Jeremias estava ativo neste período, e profetizou que Judá seria conquistado pelos babilônios (Jr 25.9ss.). Ele estava tão convencido de seu destino que tentou fazer com que Judá se tornasse um vassalo babilônico, para que pudesse evitar a destruição vindoura, mas sem resultado. O povo de Jerusalém tratou a mensagem de Jeremias com desprezo, aparentemente incapaz de ver o perigo que os rodeava. Em 605 a.C. Neco foi derrotado na batalha com os babilônios em Carquemis e Judá, então, passou a pertencer ao Império Neo-Babilônico. Quando Nabucodonosor chegou ao poder, em 605 a.C., ele obrigou Judá a pagar tributo à Babilônia (2Rs 24.1), e parece ter feito reféns, incluindo Daniel (Dn 1.1ss.) como prova de boa fé. Uma intriga política com o Egito resultou no primeiro ataque sobre Jerusalém em 15/16 de Março de 597 a.C., uma data confirmada por fontes extra-bíblicas, época na qual 3023 pessoas foram levadas cativas para a Babilônia. Mais intrigas, uma década depois, trouxe a destruição de Jerusalém e uma outra deportação de exilados. O terceiro cativeiro, em 581 a.C., viu o final de Judá como um reino separado.

BIBLIOGRAFIA. R. K. Harrison, *A History of Old Testament Times* (1957), 147-192; J. Bright, *A History of Israel* (1961), 210-310.

R. K. Harrison

JUDÁ, O REINO DE (יהודה). Um dos dois reinos dos hebreus em que Israel foi dividido após a morte de Salomão.

1. O início do Reino de Judá
2. A natureza do território de Judá
3. A história do Reino de Judá
   a. Judá e Israel
   b. Judá e Assíria
   c. Judá e Babilônia

1. O início do Reino de Judá. As doze tribos de Israel constituíram um reino unido sob Davi e Salomão. A dinastia estabelecida por Davi continuou a reinar até a destruição do Reino do Sul, em 586 a.C., por Nabucodonosor, mas o poder e a influência da dinastia ficaram seriamente limitados após a divisão do reino depois da morte de Salomão em 936 a.C. As tensões entre as seções do norte e do sul do país polarizaram-se em torno de Roboão de Judá, filho de Salomão, e Jeroboão, filho de Nebate, da tribo de Efraim, do norte. O movimento de secessão de Jeroboão foi bem sucedido, e ele se tornou o primeiro rei do Reino do Norte, enquanto que Roboão reteve a coroa de Davi como rei do Reino de Judá, ao sul.

2. A natureza do território de Judá. O Reino de Judá incluía, além da tribo de Judá, a maior parte da tribo de Benjamim e, aparentemente, finalmente a tribo de Simeão, que estava isolada na área mais ao sul de Israel. À medida que a tribo de Judá crescia em poder, ela praticamente absorveu a de Benjamim e a de Simeão. As características físicas do território de Judá tiveram efeitos importantes na vida, cultura e história do povo. A fronteira ocidental de Judá era o Mar Mediterrâneo e a leste era limitada pelo Rio Jordão e o Mar Morto. No sul estava o deserto, incapaz de sustentar a vida sem um sistema de irrigação. No norte não havia uma divisão natural entre o território de Judá e o do restante de Israel. A fronteira parece ter variado um pouco, mas em geral é considerada ser um pouco ao norte ou ao sul de Betel (Beitum). A fronteira se estendia aproximadamente de um ponto um pouco ao norte de Jope até o Rio Jordão, em algum lugar cerca de 21 km ao norte do Mar Morto. Foi ao longo desta linha que as fortalezas fronteiriças de Micmás, Ramá, Gibeom, Betel e outras foram construídas. O território do Reino de Judá assemelhava-se a um quadrado, cobrindo aproximadamente 72 quilômetros quadrados.

Esta área inclui uma variedade de características físicas, climáticas e de recursos que podem ser divididos em três seções principais; a planície costeira, a Sefelá e a região montanhosa. A planície litorânea nunca foi completamente dominada pelos hebreus devido ao poder dos filisteus, que davam nome a toda a região na palavra "Palestina". Por causa de seu domínio, a planície costeira chegou a ser conhecida como a "terra dos filisteus" (2Rs 8.2). Em anos recentes, o sucesso dos pomares cítricos tem demonstrado a fertilidade da área, porém os antigos israelitas não foram capazes de

desenvolvê-la. A ininterrupta fronteira costeira não proporciona as facilidades de portos apropriados para o desenvolvimento do comércio, como provia a acidentada costa dos fenícios ao norte.

Ao oriente da planície costeira estava a Sefelá, ou terras baixas (Js 11.2,16), um distrito formado pelos contrafortes cortados dos planaltos judaicos. Situada entre a planície litorânea e a região montanhosa, a *Sefelá* foi o cenário de muitas batalhas entre os filisteus e os israelitas. As fortalezas de Azeca, Bete-Semes, Debir, Laquis e Libná estavam localizadas aqui. A região era extremamente importante para Judá por motivos defensivos, mas também pelos pomares de oliveiras de suas colinas e os grãos de seus vales. A *Sefelá* é separada da cadeia de montanhas central por um sistema de vales, o mais famoso dos quais é o Vale de Aijalom.

A região montanhosa é uma área de cerca de 56 km de comprimento e 24 de largura. Vindo para Jerusalém de Samaria, a cadeia desce para 762-792 metros acima do nível do Mar, e então indo para o sul sobe ao ponto mais alto de 1027 metros ao norte de Hebrom. Esta área fez mais para formar o caráter e influenciar a vida dos judeus do que qualquer outra característica geográfica do país. As montanhas formam uma bacia hidrográfica adequada na encosta ocidental; as nuvens que vêm do Mar Mediterrâneo depositam chuvas que sustentam a vida da região. O declive oriental é o deserto de Judá (Jz 1.16), uma terra improdutiva, profundamente cortada por vales que levam ao Rio Jordão e ao Mar Morto. A descida ao Mar Morto, 393 metros abaixo do nível do mar, é tão íngreme que há pouca possibilidade para o desenvolvimento agrícola. Nesta área oriental do país estão localizadas Jericó, En-Gedi, Qumrã e Masada.

3. A história do Reino de Judá. A dinastia de Davi ocupou o trono durante toda a sua história, com a capital em Jerusalém. Isto deu ao país a estabilidade que faltou ao Reino do Norte, e contribuiu para a vida do povo até a desintegração do Reino do Sul. Sua história está registrada em 1 Reis 12 a 2 Reis 25,2 Crônicas 10 a 36, e nos escritos dos profetas contemporâneos. Os reis de Judá, com suas datas aproximadas (todas a.C.) são os seguintes:

1. Roboão (936-919)
2. Abias (919-916)
3. Asa (916-875)
4. Josafá (875-851)
5. Jorão (850-842)
6. Acazias (842-841)
7. Atalia (841-835)
8. Joás (835-795)
9. Amazias (795-768)
10. Uzias (768-740)
11. Jotão (740-731)
12. Acaz (731-725)
13. Ezequias (725-696)
14. Manassés (696-641)
15. Amom (641-639)
16. Josias (639-608)
17. Jeoacaz (608)
18. Jeoaquim (608-597)
19. Joaquim (597)
20. Zedequias (597-586)

A história do Reino de Judá pode ser convenientemente dividida respeitando-se as relações que teve com outras nações (Israel, Assíria e Babilônia). O primeiro período se estende de Roboão a Jotão (936-731); o segundo de Acaz a Josias (731-608); e o terceiro de Jeoaquim a Zedequias (608-586).

a. *Judá e Israel.* O primeiro período é caracterizado pelas relações entre Judá e Israel. A inevitável discórdia entre os dois reinos hebreus começou imediatamente após sua separação, quando Roboão reuniu um exército para forçar Israel a voltar ao domínio da casa de Davi. Ele, contudo, não concretizou seu plano, por causa da intervenção do profeta Semaías.

Roboão fortaleceu o país construindo fortalezas em pelo menos 15 cidades por toda a terra; mas isto não impediu Sisaque (Sensoque) do Egito, que apoiava Jeroboão em sua rebelião, de invadir Judá e saquear os tesouros do Templo e do palácio. As numerosas esposas de Roboão tiveram um efeito corruptor sobre ele, arrastando-o para a influência dos deuses estrangeiros. A derrota para Sisaque foi interpretada como o julgamento divino e o rei, juntamente com o povo, confessou seu pecado. O filho e sucessor de Roboão, Abias, obteve uma grande vitória militar sobre Jeroboão. Como resultado Judá recuperou algumas cidades fronteiriças de Israel. Religiosamente, havia uma difundida apostasia de adoração a deuses e imagens estrangeiros, com bosques sagrados como centros de adoração. Abias procurou aliar-se com a Síria contra Israel, como seu sucessor, Asa, fez contra Baasa do Reino do Norte. Antes do fim de seu reinado, em 875 a.C., Asa pôde estabelecer amizade com Israel, a qual durou até os assírios destruírem o Reino do Norte em 722 a.C. De acordo com os registros Asa foi o primeiro dos reis a combater ativamente o culto pagão a Aserá, depôs



O REINO DE JUDÁ NA ÉPOCA DA DIVISÃO

sua mãe da "dignidade de rainha-mãe, porquanto ela havia feito a Aserá, abominável imagem" (2Cr 15.16). Nos anos seguintes de seu reino, contudo, Asa tornou-se uma vítima do culto a Baal.

O filho de Asa, Josafá, continuou a lutar contra o Baalismo. Ele também reformou os tribunais de justiça, mas não teve muito sucesso em sua tentativa de reativar o comércio marítimo de Salomão. Nas longas guerras promovidas pelos sírios e Mesa de Moabe contra o Reino do Norte Judá não teve nenhuma ação direta, a não ser enviar ajuda ao reino irmão. Na batalha de Ramote, em Gileade, contra os sírios, o próprio Josafá lutou lado a lado com Acabe de Israel, com resultados quase desastrosos (2Cr 18.31,32). A aliança de Judá com Israel foi fortalecida pelo casamento de Jorão, filho de Josafá, com Atalia, filha de Acabe com a fenícia Jezabel. Um resultado maligno deste casamento foi a introdução do degradante culto da fertilidade de Baal de Tiro em Jerusalém. Quando Jeú se rebelou contra Jorão de Israel e o matou, o rei Acazias, filho de Jeorão e Jezabel, que estava visitando seu tio, Jorão, também foi assassinado por Jeú. Acazias reinou somente um ano. Atalia tomou o trono de Judá e continuou a exterminar a descendência davídica, assassinando os filhos de seu casamento com Acazias. Dos filhos de Acazias somente o bebê Joás foi resgatado mediante a ação rápida do sacerdote Joiada e sua esposa, Jeosabeate, filha do rei Jeorão (2Cr 22.10-12).

Atalia, a única mulher a reinar sobre os israelitas, foi capaz de se manter no poder por seis anos. Ela foi então executada numa rebelião liderada pelo sacerdote Joiada, que então colocou no trono o legítimo herdeiro — aos sete anos de idade — Joás, filho de Acazias (2Cr 23.1—24.1). Joiada também liderou o movimento para eliminar o Baalismo e governou o estado até que Joás se tornou adulto. Joás provou ser fraco e inapto, e foi assassinado após um longo reinado por ter pago tributo ao sírio Hazael com o tesouro do Templo, como um preço para que este se retirasse de Jerusalém. Deste tempo em diante o sacerdócio cresceu em influência nos assuntos do estado.

Sob Amazias, o filho e sucessor de Joás, Judá iniciou um período de prosperidade e progresso que finalmente o fez um dos principais reinos da parte oeste do Oriente Próximo. Um fator importante neste sucesso foi a recaptura de Edom e sua capital Sela (Petra), que Judá havia perdido sob Jeorão. Esta vitória trouxe o controle sobre o tráfego terrestre da Arábia ocidental como também sobre o do Mar Vermelho, do Golfo de Ácaba e Elate. O sucesso de Amazias levou à confiança excessiva, que terminou em guerra com Israel. Ele foi derrotado e levado prisioneiro, mas foi liberto ao pagar um resgate com os tesouros do Templo e do palácio real, juntamente com a submissão à destruição dos muros de Jerusalém e a entrega de reféns.

Uzias (Azarias), filho de Amazias, era extraordinariamente capaz e levou Judá ao seu maior poder. Ele fortaleceu o país internamente, fortaleceu o exército, construiu fortalezas no Neguebe, e estendeu seu reino para controlar um pouco do território dos filisteus e dos amonitas. Ele melhorou os recursos naturais de Judá ao desenvolver a agricultura, construir cisternas e fazer uso do porto em Elate (Eziom-Geber). Próximo ao fim da sua vida, Uzias foi tomado de lepra e foi sucedido por seu filho, Jotão, que agiu como regente até a morte de seu pai. "O ano da morte do rei Uzias" (Is 6.1) foi 740 a.C. O reinado de Jotão, em muitos aspectos parecia com o de seu pai. O sucesso de Judá no período de Uzias foi contemporâneo com o mesmo desenvolvimento de Israel sob Jeroboão II. As nações circunvizinhas, fracas nesta época, não estavam em posição de interferir nos assuntos de Judá e Israel.

b. *Judá e Assíria.* O segundo período da história de Judá começa com o reinado de Acaz, filho de Jotão, e é caracterizado pelo aumento repentino do poder assírio, com sua ameaça a Judá e Israel. Foi Tiglate-Pileser III (o Pul de 2Rs 15.19; 1Cr 5.26) que iniciou este período de expansão da Assíria, para a preocupação das pequenas nações do Oriente Próximo. Na expectativa de um avanço assírio, Peca, rei de Israel, e Rezim da Síria tentaram obrigar primeiramente Jotão e, depois, Acaz, a uma aliança contra Tiglate-Pileser III. Para frustrar uma invasão de Judá por Peca e Rezim, Acaz contra as admoestações de Isaías, pediu ajuda da Assíria, que Tiglate-Pileser III ficou feliz em atender baseado em um tratado pelo qual Judá pagou tributos pesados. Acaz, assim, introduziu em Judá uma política de fazer tratados, que provou ser fatal para o Reino do Norte.

Tiglate-Pileser III destruiu a Síria e dividiu Israel, do qual a metade do norte foi anexada a Assíria. O conselho de Isaías provou estar correto, pois Acaz teve que pagar tributos a Tiglate-Pileser III como um vassalo, e testemunhar o paganismo assírio ser introduzido no Templo em Jerusalém. O incidente de Peca e Rezim forma o pano de fundo histórico da profecia de Isaías a respeito do Emanuel (Is 7). Foi grandemente devido à influência de Isaías que Judá não se envolveu nas

tramas dos pequenos estados do Oriente Próximo, que resultou na destruição final de Israel pelos assírios em 722 a.C.

Ezequias sucedeu Acaz no trono e, nos primeiros anos bem sucedidos de seu reinado, aceitou o conselho de Isaías, o que levou a uma reforma religiosa e ao repúdio dos deuses assírios importados durante o reinado de Acaz. O repúdio aos deuses da Assíria era a parte da tentativa de livrar-se do domínio assírio. Contra o conselho dos profetas, ele se envolveu numa coalizão com Merodaque-Baladã da Babilônia, Egito e outros países, que era direcionada contra a Assíria. Isaías (cap. 28) reflete seu sentimento de desapontamento com o envolvimento de Ezequias com o poder político internacional. Os assírios (agora sob o rei Senaquiribe) se moveram contra a coalizão; Judá foi logo aniquilado e Jerusalém cercada. De acordo com inscrições de Senaqueribe ele capturou quarenta e seis cidades de Judá e menciona que considerava seus habitantes em número de 200.150, como seus súditos.

Isaías havia consistentemente profetizado que a própria Jerusalém seria poupada. Ezequias, antecipando a invasão assíria, fortaleceu as defesas da cidade e, para garantir o fornecimento de água da cidade, escavou o túnel de Siloé. Quando Senaqueribe sitiou Jerusalém, cerca de 701 a.C., Isaías encorajou Ezequias a resistir. Isaías, como sempre, estava certo, pois Senaqueribe foi repentinamente forçado a levantar o sítio, porque "saiu o anjo de Senhor e feriu no arraial dos assírios cento e oitenta e cinco mil" (Is 37.36). Nas suas inscrições que descrevem sua campanha em Judá e seu sítio a Jerusalém, Senaqueribe se vangloria de suas vitórias e cerco da cidade, mas nada fala a respeito da catástrofe que subjugou seu exército. De Ezequias ele diz "A ele mesmo eu tranquei como um pássaro enjaulado em Jerusalém, sua cidade capital". Não era costume dos monarcas antigos registrar suas derrotas.

A frustração do principal objetivo de Senaqueribe justificou a pregação de Isaías, e levou o povo a cooperar na eliminação do paganismo do Templo. Eles fizeram em pedaços a serpente de bronze da peregrinação pelo deserto, que veio a ser adorada, e voltaram ao monoteísmo ético do Yahweismo (2Rs 18.4). Por outro lado, ali se desenvolveu um formalismo religioso, uma veneração supersticiosa do Templo, que motivou o profeta Miquéias a avisar, "Portanto, por causa de vós, Sião será lavrada como um campo" (Mq 3.12).

Ezequias morreu relativamente jovem e foi sucedido por seu filho, Manassés, que reverteu a política do seu pai, e os profetas viram em seu reinado o golpe mortal ao Reino de Judá. Ele se submeteu à Assíria como um vassalo e a terra praticamente ficou sob o controle deles. Tanto Esar-Hadom (681-669 a.C.) quanto Assurbanipal (669-630 a.C.) listam Manassés com Edom, Gaza, Amom, Tiro e outros, como tributários. Tabletes cuneiformes descobertos em Gezer indicam que os assírios tinham uma guarnição ali. A situação era tal que a infiltração de idéias e costumes estrangeiros na vida de Judá foi inevitável. A religião e a política eram inseparáveis, resultando em sincretismo religioso ilimitado. Baal, Aserá, o exército do céu, o sacrifício de crianças sobre altares pagãos no Vale de Hinom foram novamente praticados. O reinado de Manassés foi caracterizado pela degeneração da adoração, da fé e da moral (2Cr 33.1-20). No último ano dos cinqüenta e cinco anos do reinado de Manassés ele foi levado prisioneiro para a Babilônia pelo assírio Esar-Hadom, talvez por uma tentativa de insurreição, e então pôde retornar a Jerusalém. O escritor de Crônicas indica que o incidente da prisão do rei foi uma punição divina, e após seu arrependimento foi libertado para voltar a Jerusalém para iniciar uma reforma religiosa, que aparentemente foi muito bem sucedida (2Cr 33.1,2,11-17).

Durante o reinado de Manassés o poder assírio alcançou seu auge, porém antes do final deste reinado havia evidências da desintegração assíria. O filho de Manassés, Amon, o sucedeu e continuou as práticas malignas de seu pai (2Cr 33.22,23). Ele foi assassinado após ter reinado por dois anos, e foi sucedido no trono por seu filho de oito anos de idade, Josias, que foi proclamado rei pelo "povo da terra" (2Cr 33.25).

A decadência da Assíria é refletida nas inscrições de Assurbanipal, que declaram que as províncias do seu império foram inflamadas pela revolta do seu irmão Samás-sum-uquim. A situação encorajou por todo o império assírio a expressão do sentimento nacional de independência, e o reino de Josias é um exemplo. O regime anterior fora de corrupção e opressão, onde os adoradores de Yahweh não ousavam confiar em seus parentes e amigos mais próximos (Mq 7.5,6). Numa nova situação política, Josias, rei por escolha popular, estava no trono. Sob seu reinado o partido reformador obteve o controle.

O principal evento do reinado de Josias foi a descoberta, em 621 a.C. do " Livro da Lei do Senhor dada por intermédio de Moisés" (2Cr 34.14,15). O rolo descoberto nesta época é considerado por alguns estudiosos ser o recentemente escrito Livro de Deuterônomio, ou pelo menos a

REIS EM PERSPECTIVAS

Judá	REIS CONTEMPORÂNEOS			Profetas	Israel	Profetas
	Egito	Síria	Assíria e Babilônia			
1. Reoboão	Sisaque 1Rs 11.40; 14.25, 26; 2Cr 12.2-10	Rezom 1Rs 11.23	Semaías 1Rs 12.22-24; 2Cr 11.1-4; Ido 2Cr 9.29; 12.15		1. Jeroboão	Aías 1Rs 11; 12.15; 14; 15.29; 2Cr 9.29; 10.15 'Um homem de Deus' 1Rs 8
2. Abias			Ido 2Cr 13.22		2. Nadabe	
3. Asa	Zerá (prov. Osorcon II) 2Cr 14.9-15; 16.8	Ben-Hadade I 1Rs 15.16-21; 2Cr 16.1-5	Odede 2Cr 15.1,8 Azarias 2Cr 15.1-7 Hanani 2Cr 16.7-10		3. Baasa	Jeú 1Rs 16.1—4, 7
					4. Elá	
					5. Zinri	
					6. Onri	
			Jeú 2Cr 19.1-3; 20.34		7. Acabe	Elias 1Rs 17—22 2Rs 1—2
4. Josafá		Ben-Hadade II 1Rs 20 2Rs 6.24; 8.7,9	Eliezer 2Cr 20.35-37			Micaías 1Rs 22.7-28 'Um certo homem' 1Rs 20.35
					8. Acazias	
		Ben-Hadade II			9. Jorão	Eliseu 2Rs 2—8
5. Jeorão		Hazael 1Rs 19.15,17				
6. Acazias					10. Jeú	Eliseu 2Rs 9,10
		Hazael 2Rs 10.32,33	Salmaneser II (III) (Inscrição cuneiforme)			
7. Atalia						
8. Joás		Hazael 2Rs 12.17,18; 13.3				
					11. Jeoacaz	
		Ben-Hadade III 2rs 13.3-7				
		Hazael 2Rs 13.10-25 Ben-Hadade III 2Rs 13.10-25			12. Jeoás	Eliseu 2Rs 13.10-25
9. Amazias						
		Ben-Hadade III 2Rs 14.28	Zacarias 2Cr 26.5 Isaías (6.1)		13. Jeroboão II	Jonas 2Rs 14.25 Amós (1.1) Oséias (1.1)
10. Azarias					14. Zacarias 15. Salum	
			Pul (Tiglate-Pileser III) (IV) 2Rs 15.19 1Cr 5.6, 26		16. Menaém	
			Isaías (1.1) Miquéias (1.1)		17. Pecaías	
11. Jotão		Rezim 2Rs 15.37,38 Is 7.1,4,8; 8.6; 9.11	Tiglate-Pileser III (IV) 2Rs 15.29; Isaías (1.1) 7-12 16.7,10; 1Cr 5.6, 26 Miquéias (1.1)		18. Peca	Odede 2Cr 28.9-15 (Is 7—9)
12. Acaz		Rezim 2Rs 16.5,6,9 2Cr 28.5	Tiglate-Pileser III (IV) 2Rs 16.7-18; Is 7-9; 2Cr 28.16, 20			
					19. Oséias	
13. Ezequias	Sô (Sabaco) 2Rs 17.4		Salmaneser IV (V) 2Rs 17.3-5; 18.9			
			Sargão 2Rs 17.6 Is 20.1-6			

essência, que foi promulgado como lei de Moisés. Isto é contrário à clara declaração da referência e outras evidências escriturísticas. O livro causou medo no rei e nos sacerdotes e, com o apoio do profeta Jeremias, uma ampla reforma foi iniciada. As abominações religiosas e morais foram erradicadas, porém embora a reforma de Josias tenha sido mais completa do que a de Ezequias, não foi permanente (Jr 25.3-7; 36.1-32). Uma indicação da fraqueza da Assíria está no fato de que Josias estendeu sua reforma para o norte de Israel, especialmente a área da Galiléia, Efraim e Manassés (2Rs 23.19; 2Cr 34.6,7). Ele destruiu o santuário pagão em Betel, que era uma abominação especial a Jerusalém. O efeito da reforma de Josias no norte de Israel indica que Judá também experimentou um renascimento político, em parte devido a fraqueza da Assíria, muito pressionada pelos medos e babilônios. A influência política de Josias no norte não representa um desafio a Assíria, tanto quanto sua posição de vassalo da Assíria, que governava não somente seu próprio país, mas também controlava as províncias assírias do Megido e Samaria.

A hegemonia de Assíria no crescente fértil estava sendo agora desafiada pela Babilônia. Nínive caiu, em 612 a.C., sob um ataque violento de uma coalizão de medos, persas, citas e babilônios, liderados pelo babilônio Nabopolassar. Sinshariskun, o último rei da grande dinastia assíria, morreu na batalha; mas seu exército, sob a liderança de Assurubalite se preparou para a batalha final, que ocorreu em Carquemis, em 605 a.C.

Enquanto a Assíria caía, o Egito se recuperava dos ataques de Assurbanipal aos quais Naum se refere (Na 3.7 -10). O Faraó Neco, amedrontado pelo crescente poder da Babilônia, se aliou aos assírios e, em 608 a.C., marchou através de Judá contra as objeções de Josias. Josias, contra o conselho de Jeremias, tentou parar os egípcios e foi morto em Megido (2Cr 35.20-27). O Faraó Neco agora controlava tanto Judá quanto a Síria. Jeoacaz (Salum) foi feito rei de Judá pelo povo, mas após três meses foi deposto por Neco e exilado no Egito, onde morreu (2Cr 36.1-4; Jr 22.11). Ele foi substituído pelo filho mais velho de Josias, Eliaquim, cujo nome foi mudado por Neco para Jeoaquim, para demonstrar sua mudança de lealdade. Neco uniu-se a Assurubalite e aos assírios para pelejar a batalha de Carquemis contra a coalizão liderada pelos babilônios sob Nabucodonosor, filho de Nabopolassar. Esta batalha foi um ponto decisivo da história; a vitória babilônica pôs fim à hegemonia assíria no Oriente Próximo.

c. *Judá e Babilônia.* O terceiro período da história de Judá começa com os babilônios derrotando os assírios. Jeoaquim, que foi colocado no trono de Judá como vassalo por Neco, em 608 a.C., era aliado do Egito, mas foi um súdito babilônico após a batalha de Carquemis, e pagou tributo à Babilônia. Seu programa de ação encorajou o Baalismo em Judá, e ele desconsiderou o conselho de Jeremias de não perturbar as relações existentes com Nabucodonosor. Ele renunciou a submissão à Babilônia (2Rs 24.1), o que trouxe Nabucodonosor a Jerusalém para cercar a cidade, período durante o qual Jeoaquim morreu ou foi assassinado. Jerusalém caiu em março de 597 a.C. Joaquim, que sucedeu seu pai no trono, após um reinado de apenas três meses foi levado para o exílio juntamente com sua mãe, muitos dos líderes de Judá e os tesouros do palácio real e do Templo. Entre os exilados estava Ezequiel, que data a cronologia da sua profecia a partir da data de sua captura. Descobertas arqueológicas na Babilônia, na forma de tabletes cuneiformes, que listam, recebendo a ração de grãos entre o povo "Yaukin (Joaquim), rei de Judá", cinco de seus filhos e outros hebreus, provê uma valiosa adição à narrativa bíblica. Joaquim morreu no cativeiro após ter sido libertado da prisão por Evil-Merodaque, em 560 a.C., no trigésimo sétimo ano de seu exílio. O restante de seus anos, após sua saída da prisão foram passados no conforto real (2Rs 25.27-30).

Nabucodonosor colocou Matanias, outro filho de Josias, sobre o trono de Judá para substituir Jeoaquim e mudou seu nome para Zedequias. Zedequias fez um juramento de lealdade a Nabucodonosor (Ez 17.13). Este último rei de Judá hesitou em sua lealdade à monarquia caldéia conspirando com os egípcios. Jeremias novamente advertiu fortemente contra o envolvimento de Judá na intriga internacional, porém sem sucesso. A deslealdade de Zedequias para com seu juramento trouxe Nabucodonosor de volta a Jerusalém. O cerco começou em 10 de Janeiro de 587 a.C. e durou até 9 de Julho 586 a.C. Nabucodonosor acampou em Ribla, no Orontes, de onde dirigiu o cerco. A ajuda que Zedequias esperava do Egito não veio e Nabucodonosor saqueou o país. A ostraca de Laquis reflete o progresso da campanha babilônica e a confusão e o pânico em Judá e Jerusalém. Estas são despachos enviados por um oficial militar judaico que liderava um grupo de observadores próximo a Laquis, a seu comandante na cidade que era um posto fronteiriço de Jerusalém. Seus despachos reportavam o avanço dos babilônios e também aludem às tensões, intrigas e suspeitas que

dominavam o povo em Jerusalém. A deslealdade, a fome e a pestilência contribuíam com o horror do cerco até que os caldeus romperam o muro da cidade, construído por Ezequias (2Cr 32.5).

Zedequias e sua comitiva fugiram em direção ao Vale do Jordão, mas foram interceptados e levados a Nabucodonosor em Ribla. Ele foi forçado a testemunhar a execução de seus filhos e depois foi cegado e levado acorrentado à Babilônia, após um reinado de onze anos. O sumo sacerdote Seraías e outros líderes foram levados a Ribla e executados sob as ordens de Nabucodonosor. Em 7 de agosto de 586 a.C. Nebuzaradã, o chefe da guarda de Nabucodonosor, ordenou a destruição de Jerusalém. O Templo e o palácio foram queimados, os muros das cidades derrubados e muitas pessoas levadas para o cativeiro (2Rs 24.20-25.21; Jr 39.1-10). Este desastre foi o cumprimento do aviso de Jeremias.

A política babilônica em relação a seus inimigos derrotados não era tão destrutiva quanto a dos assírios. Gedalias, o primeiro prefeito do palácio de Zedequias, foi nomeado governador da Judéia por Nabucodonosor. Ele exerceu seu ofício em Mispa, cerca de 8 Km a noroeste de Jerusalém. Gedalias publicou um apelo em favor da lealdade à Babilônia e tentou restaurar o país a uma vida normal. Ele foi assassinado traiçoeiramente por Ismael, um membro da família real, que também matou muitos membros da corte de Gedalias e dos babilônios acampados em Mispa. Essa nova rebelião trouxe os caldeus de volta a Jerusalém e em 581 a.C. houve uma outra deportação de hebreus para a Babilônia. Alguns hebreus de sentimento anti-babilônico fugiram para o Egito e forçaram Jeremias, que tinha recebido uma consideração especial por parte de Nabucosonosor, a acompanhá-los. (2Rs 25.22-26; Jr 40.44).

O Reino de Judá estava agora completamente subjugado. Ele existiu como um reino independente por 350 anos, calculando desde o ano da separação em 936 a.C.. Ele foi 214 anos mais longo do que a existência do Reino do Norte, a sobrevivência maior do Reino de Judá foi devida principalmente à lealdade do povo à Yahweh.

Veja Israel, História de.

BIBLIOGRAFIA. H. R. Hall, *The Ancient History of the Near East* (1627); G. A. Barton, *Archaeology and the Bible* (1937); G. E. Wright, *Biblical Archaeology* (1960); J. A. Thompson, *The Bible and Archaeology* (1962); W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (1963); J. Gray, *Archaeology and the Old Testament World* (1965).

A. C. Schultz.

JUDÁ, TERRITÓRIO DE (יהודה; LXX Ἰουδά). A terra dada à tribo de Judá em relação a conquista é descrita em Josué 15.1-63. A concessão estendia-se até o Mar Mediterrâneo, porém essa porção na verdade nunca foi ocupada.

A região montanhosa de Judá é caracterizada por um planalto semi-cortado, dirigindo-se do norte para o sul, é principalmente uma terra pastoril, porém dá suporte a alguma agricultura nos seus pequenos campos e encostas em forma de plataforma. Suas fronteiras naturais proporcionam condições de defesa por três lados, somente o norte é militarmente vulnerável. No ocidente as colinas se elevam abruptamente da Sefelá, atravessadas por uma serie de vales íngremes, levando para cima para o planalto central. O deserto do Neguebe cruza o sul, e a leste está o formidável deserto da Judéia, com seu terreno rugoso, subindo agudamente do Mar Morto e do Vale de Jordão.

Os escritores bíblicos dão um tratamento detalhado das colônias dentro deste território. De importância especial são as fronteiras, com suas cidades (Js 15.1-12). Isto é seguido por uma lista dos lugares no Neguebe (21-32), as terras baixas (33-47), a região montanhosa (48-60), e o deserto (61-62). As porções próximas de Benjamim (Js 18.11-28) e de Dã (19.40-48) também tiveram uma grande participação na história contínua de Judá. A esterilidade rugosa deste ambiente influenciou grandemente a vida e a literatura de seus habitantes.

M. H. Heicksen

JUDAÍSMO (Ἰουδαισμῷ, *a religião dos judeus*). A palavra grega ocorre apenas duas vezes na Bíblia (Gl 1.13,14) em referência à crença e vida dos judeus. O Judaísmo pode ser descrito como a religião dos judeus em contraste com a do AT, embora reconhecendo que está firmemente enraizada nas atitudes e práticas religiosas do AT.

1. A origem do Judaísmo
   a. Exílio
   b. Ageu, Zacarias e Malaquias
   c. Esdras
   d. O período grego
   e. O período romano
2. Doutrinas do Judaísmo
   a. Teocracia e aliança
   b. A Torá
   c. O paraíso e a ressurreição
   d. A esperança messiânica



O formidável Deserto da Judéia, com seu terreno rugoso, subindo agudamente do Mar Morto e do Vale do Jordão, forma uma grande parte do território de Judá. Este é um cenário típico, ao leste de Belém. © *Lev*

1. A origem do Judaísmo. a. *O Exílio.* Falando corretamente, o início do Judaísmo deve ser considerado como começando com o exílio babilônico. Esta experiência foi a linha divisória de águas na história da religião hebraica, pois marcou um rompimento com o tipo de observância cúltica pagã que absorveu a atenção tanto de Israel quanto de Judá em proporções variadas, e projetou o cenário para um tipo diferente de prática religiosa mais firmemente baseadas nos antigos ideais da aliança. Quando os babilônios devastaram Jerusalém, em 587 a.C., a vida na Palestina se tornou totalmente desorganizada, e embora alguns sobreviventes da catástrofe continuassem a viver nos arredores de Jerusalém, os elementos mais importantes da nação haviam sido levados cativos para a Babilônia. Privados de todas as suas associações religiosas e cúlticas anteriores, os exilados foram forçados pelas circunstâncias a considerar a adoção de um tipo de religião não-sacrificial contemplada por Jeremias. A formulação completa deste conceito não aconteceu até um período posterior, e, no que diz respeito aos exilados, a necessidade mais forte era de uma nova perspectiva de vida, que estivesse completamente separada da adoração anterior no santuário. Nesta situação de crise emocional uma firme direção foi dada por Ezequiel, que compartilhava dos ideais espirituais de Jeremias e os levou a um desenvolvimento mais completo. Seu ministério com os exilados tinha como alvo inculcar um senso de arrependimento pelas transgressões passadas da nação, e uma resolução firme de demonstrar, sob as condições de uma vida comunitária restaurada na Palestina, os ideais e espiritualidade da aliança do Sinai. Ele percebeu que a única forma de preservar o espírito de nacionalidade entre os exilados era por meio de uma atenção cuidadosa àqueles costumes religiosos que podiam ser observados com impunidade em terra estranha. Conseqüentemente, as celebrações memoriais substituíram as festas pré-exílicas, e jejuns especiais foram instituídos nos aniversários ligados à queda de Jerusalém. A circuncisão foi enfatizada como uma marca distinta dos exilados, e as antigas leis de pureza do Pentateuco foram mais fortemente observadas. O sábado adquiriu proeminência particular como um dia semanal de adoração, e marcava a hora em que as pessoas se juntavam nas casas para ouvir a leitura da lei e orar. Cultos ao ar livre também foram mantidos no canal de irrigação de Cabar, nos quais a confissão e a recitação de partes da Torá eram características constantes. As reuniões residenciais instituídas por Ezequiel, prepararam a base para a subseqüente adoração nas sinagogas, e foram de grande importância ao focalizarem a atenção dos exilados mais na palavra divina do que nas realizações rituais ou cúlticas. Outros exercícios

de piedade pelos exilados foram designados para estimular um grande senso do pecado nacional e a conseqüente necessidade de expiação. Na ocasião da proclamação desta liberdade aos cativos, por Ciro em 538 a.C., havia surgido entre os exilados uma consciência de serem diferentes e superiores a outros povos em vista do caráter religioso mais elevado que esta participação no relacionamento da aliança oferecia a eles.

b. *Ageu, Zacarias e Malaquias*. O modelo de vida comunitária que os que regressaram à Judéia seguiram era o de uma teocracia ou de uma comunidade religiosa, na qual a vontade de Deus era mediada ao povo por meio do sacerdócio. As autoridades persas encorajaram os repatriados a seguirem este modelo de governo, e entre 520 e 515 a.C., sob a liderança profética de Ageu e Zacarias, o Templo foi reconstruído e a adoração em Jerusalém restaurada. A partir dos escritos deste dois homens fica claro que o zelo com que os repatriados retornaram à Palestina logo foi dissipado, e somente após considerável exortação é que os judeus foram inspirados a reconstruir o Templo. A profecia de Malaquias, datada em cerca de 450 a.C., demonstra que certos abusos haviam penetrado na adoração no Templo e na vida religiosa da teocracia, e havia um perigo real de que o sacerdócio negligente poderia novamente levar o povo à beira da ruína espiritual.

c. *Esdras*. Estas tendências foram abruptamente interrompidas pela obra de Esdras, o escriba, que foi designado por Artaxerxes I como ministro dos assuntos judaicos para por em ordem a vida na Judéia. Ele instituiu várias reformas (*veja* HEBREUS, RELIGIÃO DOS) que purificaram o sacerdócio e estabeleceram o ideal da teocracia da aliança mais firmemente do que nunca. Ele deu muita ênfase à primazia da Torá, a qual ele interpretava menos como um código de lei do que um conjunto de princípios que poderiam ser aplicados a todos os aspectos de vida, e que estava particularmente ligados aos judeus. Esdras foi descrito, muito precisamente, como o "pai do Judaísmo", pois ao vir para a Judéia ele não introduziu uma nova lei antes demonstrou uma nova forma de guardar a antiga.

d. *O período grego*. Os séculos que se seguiram presenciaram determinada oposição às políticas de Esdras, tanto pela classe mais rica dos sacerdotes como pelos samaritanos, tendo estes se beneficiado das reformas na Judéia a ponto de ganham um sumo sacerdote de Jerusalém, que relutou em abandonar sua esposa estrangeira. O dramático surgimento do Helenismo por todo império de Alexandre o Grande trouxe mudanças importantes na cultura do antigo Oriente Próximo, que por natureza era mais penetrante e ameaçador do que qualquer coisa que os judeus haviam experimentado anteriormente em sua variada história. Os judeus lutaram duramente contra estas influências, estando determinados a manter sua distinção histórico-religiosa. A classe alta dos judeus achou as traduções gregas agradavelmente atraentes, e para contra-atacá-las o ideal teocrático foi ampliado e fortalecido. O sumo sacerdócio desempenhou um papel importante neste processo, uma vez que representava os níveis mais desenvolvidos e influentes de administração na comunidade religiosa. O sumo sacerdote era o cabeça espiritual e o representante do estado, controlando uma hierarquia de sacerdotes, levitas e oficiais do Templo. A ênfase mais característica do Judaísmo estava na guarda da lei e, quando muitos dos sacerdotes sucumbiram ao Helenismo, os intérpretes sacerdotais da lei, que eram conhecidos como escribas, os sucederam como guardiões da Torá. Suas interpretações gradualmente adquiriram uma autoridade própria, e durante o período grego os escribas foram aceitos como os verdadeiros instrutores dos judeus fiéis, utilizando as sinagogas como sua principal esfera de influência. No 2º séc. a.C. surgiu um outro grupo de mestres zelosos, e estes se tornaram conhecidos como fariseus, ou "separatistas", devido à sua santidade e rigidez moral em questões como comidas e cerimônias religiosas. Eles aceitavam a tradição oral da lei como tendo autoridade igual à própria Torá, e afirmavam que se um homem cumprisse todas as prescrições da lei e da tradição, obteria a justificação diante de Deus. Os fariseus reivindicavam o apoio da massa geral do povo e se tornaram tão influentes no 2º séc. a.C. que desafiaram a autoridade dos escribas sacerdotais ao treinarem seus próprios instrutores na lei tradicional. Eles trouxeram um grau de estabilidade para sustentar o Judaísmo normativo, que os capacitou a sobreviver à catástrofe de 70 d.C.

Um outro grupo religioso que surgiu no 2º séc. a.C. ficou conhecido como os saduceus. Discute-se a origem do termo, mas a influência deste grupo foi inquestionavelmente enorme. Era composto de famílias aristocráticas sacerdotais que ficavam distantes da população em geral, preferindo em vez disso exercer controle sobre a vida nacional num nível intelectual, político e cúltico. Embora os saduceus tenham tido contato com o Helenismo

antes dos fariseus, eles estavam mais bem equipados intelectualmente para resistir à sua atração. Os saduceus reivindicavam autoridade apenas para a lei, e rejeitavam quaisquer doutrinas que não pudessem ser provadas pela Torá. Embora uma minoria decidida, eles asseguraram o controle do sumo sacerdócio, um ofício que monopolizaram até a destruição de Jerusalém em 70 d.C.

Os samaritanos consistiram de um dos principais elementos cismáticos nos primórdios do Judaísmo, e quando eles romperam com a teocracia pós-exílica, como resultado das reformas de Esdras e Neemias, eles estabeleceram seu próprio templo no Monte Gerizim e formaram uma comunidade próspera na vizinha Siquém, no 4º séc. a.C. Eles se revoltaram durante as conquistas de Alexandre, mas foram esmagados e expulsos de Samaria. Alexandre colocou a província de Samaria sob o controle dos judeus, de maneira que quando os samaritanos finalmente regressaram para Siquém, eles se encontraram mais uma vez sob o poder de seus inimigos religiosos. Assim como os saduceus, os samaritanos aceitavam a Torá como canônica, e davam testemunho independente quanto a antiguidade desta seção do cânon hebraico.

A revolta social que seguiu a morte de Alexandre, em 323 a.C., teve repercussões na Judéia como em todo lugar. Ptolomeu I, que subiu ao poder no Egito, anexou a Síria logo após 320 a.C., e marchando para Jerusalém ocupou a cidade e deportou muitos dos seus habitantes para o Egito. Após ter conseguido o controle da Judéia por meio desta demonstração de força, ele adotou as políticas liberais de Alexandre — finalmente ganhando a confiança dos judeus à medida que muitos deles emigravam para o Egito. A amizade com os judeus também caracterizou o regime dos selêucidas, e Nicátor I foi tão bem sucedido quanto Ptolomeu em encorajar os judeus a migrarem para as partes mais distantes do seu reino. A influência do sacerdócio de Jerusalém foi grandemente aumentada no tempo de Ptolomeu I mediante a administração sábia de Simão I (c. 300-287 a.C.), porém a intriga política começou com seu sucessor, Onias II. Sob Ptolomeu II (285-246 a.C.), foi iniciada a tarefa de traduzir as Escrituras hebraicas para o grego; o resultado final foi a versão da LXX. Este provou ser o principal meio pelo qual o pensamento hebraico foi transmitido aos judeus que moravam fora da Palestina. Por volta de 225 a.C., um grupo reacionário da Judéia agitou pela submissão ao regime sírio de Antíoco III em vez de ao Egito, porém as ambições do último foram frustradas por Ptolomeu, que marchou para a Judéia e pôs fim aos elementos dissidentes. Antíoco derrotou as forças egípcias numa batalha perto de Sidom, em 198 a.C., e incorporou a Judéia à província da Síria.

e. *O período romano.* Quando os romanos invadiram a Ásia Menor, por volta de 197 a.C., a influência selêucida sobre a Palestina ficou ameaçada, e de 190 a.C. em diante a Síria esteve sob o controle efetivo dos romanos. A intriga na Judéia aumentou sob Selêuco IV (187-175 a.C.), intensificando a tensão entre os judeus ortodoxos e aqueles que sucumbiram à política helenizante dos selêucidas. As coisas chegaram a um ponto crucial sob Antíoco IV Epifânio (175-164 a.C.), cuja intenção declarada era erradicar o Judaísmo em seus territórios. Um sacerdote asmoneu liderou uma revolta em Modim, em 167 a.C., e com isto deu início ao conflito dos Macabeus. A prolongada batalha viu sucessos militares de ambos os lados, e em 141 a.C. os sírios publicaram um decreto que reconhecia a independência da Judéia. Seguiu-se um período de prosperidade, durante o qual os costumes tradicionais e as crenças dos judeus foram reforçados e foi defendida a supremacia da lei. Este breve alívio terminou em 129 a.C. quando Antíoco VII fez a Judéia pagar tributo, porém a independência foi restaurada sob João Hircano (135-104 a.C.), um dos poucos sobreviventes dos asmoneus. Depois de 104 a.C. aconteceu uma guerra civil na Judéia, durante a qual os fariseus chegaram ao poder como uma influência política. O controle dos sírios sobre a Palestina chegou ao fim quando Pompeu marchou para a Síria, em 64 a.C., e a transformou numa província romana. Jerusalém foi subjugada e posta sob o controle da dinastia herodiana, na pessoa de Antipas, pai de Herodes o Grande. Embora o último não tenha imposto políticas helenizantes sobre os judeus, seus atos de brutalidade durante seu reinado (37-4 a.C.) o fizeram ganhar o ódio de seus súditos e mais do que compensar sua generosidade ao ampliar o Templo. Durante o período dos evangelhos foi mantida uma paz desconfortável na Judéia, marcada por revoltas periódicas contra o poder ocupante dos romanos. A destruição de Jerusalém em 70 d.C. marcou o fim da Judéia como um estado, mas a liquidação completa da resistência popular não foi atingida até a malfadada Segunda Revolta dos Judeus contra Roma (132-135 d.C.).

2. Doutrinas do Judaísmo. a. *Teocracia e aliança.* A forma da comunidade que regressou era mais a de uma comunidade religiosa do que a uma nação. O remanescente foi liberto para tentar

novamente a tarefa de demonstrar os ideais da aliança do Sinai numa vida de comunidade. Os judeus foram chamados pela graça divina para serem testemunhas do poder redentor e renovador de Deus, e a teocracia devia ser o veículo de tal testemunho para a sociedade contemporânea. Como já havia previsto Ezequiel, o sacerdócio ocupava um lugar importante na comunidade, pois era por este meio que a vontade de Deus era revelada ao povo depois que a voz da profecia calou-se com Malaquias (c. 450 a.C.). O destino da nação era cumprir dentro de si o conceito da aliança de um reino de sacerdotes, que refletiria a santidade inerente a natureza divina (cp. Êx 19.6). A observância rígida da vontade divina evitaria qualquer desvio desastroso no futuro para a idolatria ou para a apostasia, e conservaria a fé ancestral intacta. Como resultado disso as nações pagãs circunvizinhas poderiam receber as bênçãos de Deus, pois a nação tinha a responsabilidade, como serva do Senhor, de trazer a luz do governo divino aos pagãos (Is 42.1-9; 49.1-6). O ideal teocrático assumiu a forma de obrigações da aliança com a obra de Esdras, que tornou a aliança e a lei os elementos normativos da vida em comunidade. O fato dos judeus serem rodeados por pagãos fez com que o perigo da assimilação cultural e ideológica fosse real. Conseqüentemente era necessário, então, como para os judeus durante o exílio, manter um caráter distinto. Esta atitude particularista, infelizmente, tinha o efeito colateral de provocar um conflito com o universalismo inerente nas profecias do AT, uma tensão que permaneceu insolúvel no Judaísmo por todo período do NT. Não obstante, a comissão básica da teocracia era a de fidelidade absoluta às provisões da aliança e a demonstração da santidade divina na sociedade como um meio de bênção para o mundo.

b. *A Torá.* A guarda da lei era a ênfase mais característica do Judaísmo, e nesta área os fariseus exerceram uma influência dominante. O papel e o valor da Torá eram tão exaltados que a guarda dos preceitos associados a ela, tanto escritos como orais, se tornaram a explicação e a justificação para a existência do Judaísmo. As obrigações da lei da aliança sempre foram a característica dominante da religião hebraica, porém no Judaísmo elas foram desenvolvidas ao máximo. Por causa da insistência dos profetas de que a punição do exílio era o resultado da quebra da lei da aliança, os repatriados foram encorajados a levar sua observância bem mais a sério no futuro. Sua permanência e estabilidade não poderiam ser questionadas, uma vez que somente ela havia sobrevivido quando o culto e a nação foram igualmente destruídos no exílio. Pelo fato de a teocracia ser baseada na observância da lei da aliança, a Torá adquiriu sua maior proeminência como uma norma regulativa para o comportamento individual e corporativo. Se a observância da Torá, ou lei escrita, era de tal importância, era necessário formular princípios concordantes para seu estudo e exegese. Tais princípios e suas aplicações à vida cotidiana se tornaram a Torá oral ou "tradição", dos escribas sacerdotais e farisaicos. A tradição protegia os decretos-lei na Torá escrita mediante a formulação das novas regras que, quando observadas, garantiriam a guarda dos mandamentos básicos. Este procedimento ficou conhecido como "fazer uma cerca ao redor da Torá", e alcançou seu desenvolvimento máximo no Talmude e no Midrashim. O Talmude consistia da *Mishnah*, a lei oral que existia por volta do final do 2º séc. d.C., como colecionada pelo Rabino Judah ha-Nasi (c. 200 d.C.), e a *Gemara*, ou comentários rabínicos sobre a Mishnah elaborados entre 200 e 500 d.C.. O Midrashim era a exposição oficial dos livros do AT, e consistia de material homilético e expositivo. Para o judeu piedoso, guardar a lei era virtualmente toda a sua obrigação religiosa. Embora o culto no Templo de Jerusalém continuasse a executar os ritos e cerimônias prescritas na lei, ele se tornou menos importante com o crescimento das sinagogas. Foi dada proeminência à antiga função levítica de instrução, e até a menor das aldeias tinha sua sinagoga onde a lei era lida e explicada. A Torá, conseqüentemente, substituiu as funções sacerdotais e, com o fim da profecia, se tornou a principal fonte da vontade divina para o Judaísmo.

c. *O paraíso e a ressurreição.* A palavra "paraíso" foi utilizada somente em poucas partes da Escritura do AT (Ne 2.8; Ec 2.5; Ct 4.13). De origem persa antiga (*pairidaēza*), o termo apareceu nas fontes hebraicas, aramaicas e gregas, usadas nas duas primeiras em seu sentido normal de "jardim murado", e no grego do NT como um termo escatológico. No pensamento hebraico "paraíso" originalmente expressava a bem-aventurança primitiva, um conceito que subseqüentemente foi aplicado às glórias do futuro reino messiânico. Quando por volta de 200 a.C. emergiu no Judaísmo a crença na ressurreição dos mortos (cp. Is 26.19; Dn 12.2,3), surgiu ali a convicção de que os justos viveriam, após a sua ressurreição, no Jardim, ou "paraíso" do Éden. Os judeus também afirmavam que o paraíso era uma realidade em seus próprios

dias, porém estava escondido. Era o local para o qual as almas dos patriarcas e dos justos eram levadas após a morte, e constituía seu lar eterno. O conceito de paraíso entre os judeus pré-cristãos era, assim, muito variável, e dá a impressão de que o conceito cumpriu papéis variados em diferentes períodos do pensamento. A "árvore da vida" (Gn 2.9) naturalmente adquiriu proeminência na descrição do paraíso como a moradia do justo morto (cp. 1Enoque 25.4,5; 4Esd 8.52; etc.). Enquanto os saduceus negavam totalmente a ressurreição (At 23.8; Jos. *Ant.* XVIII. I. 4), uma vez que não podia ser provada pela Torá, os fariseus aceitavam a doutrina calorosamente, e excluíam do privilégio da ressurreição apenas algumas classes de apóstatas. Suas opiniões se tornaram normativas no Judaísmo e alcançaram expressão em suas liturgias. Os conceitos farisaicos de ressurreição, porém, eram tanto vulgares quanto materialistas, pois eles transmitiam a impressão de que no mundo futuro os homens viveriam em opulenta luxúria — comendo, bebendo e tendo relações carnais com suas esposas.

d. *A esperança messiânica.* Como uma figura teleológica, o Messias esteve presente por muito tempo no pensamento israelita. A ligação específica dessa esperança da uma figura real futura vem desde os primórdios da monarquia (2Sm 7.12-16) e da promessa da dinastia estável de Davi. Isaías profetizou dons de sabedoria para este grande líder, que anteciparia o reino glorioso (Is 9.6,7), e Ezequiel (Ez 34.23,24) falou dele como o pastor de Israel. Este ungido de Deus também aparece nas profecias como o Servo (Is 41.8; 42.1, etc.), o Redentor ungido (59.20), o Renovo (Jr 23.5; Zc 3.8; 6.12) e o Filho do homem (Dn 7.1-28). Sob a ocupação romana os judeus esperavam por um líder que restauraria a grandeza nacional (cp. At 1.6), e na ocasião em que Cristo começou seu ministério a expectativa popular estava em seu ápice. Conseqüentemente Cristo raramente emprega o termo "Messias", para evitar a má compreensão. (*Veja* MESSIAS).

BIBLIOGRAFIA. G. F. Moorse, *Judaism* (1927, 1930), 3 vols.; A. Cohen, *Everyman's Talmud* (1932); H. Danby, *The Mishnah* (1933); J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ* (1949); I. Epstein, *Judaism* (1959).

R. K. HARRISON.

JUDAS ISCARIOTES (Ἰουδᾶς Ἰσκαριώτης), o filho de Simão, também chamado de Iscariotes (Jo 12.4; 13.2), foi um dos discípulos de Jesus e o traiu entregando-o a seus inimigos. O significado do sobrenome *Iscariotes* é incerto. Pode ser uma forma helenizada de איש קריות, "homem de Cariote", para indicar sua origem. Outras interpretações sugeridas são "de Cartã", uma cidade na Galiléia (Js 21.32); ou um apelido derivado de אסקרטיא (uma bolsa de couro, uma vez que ele carregava uma bolsa para o dinheiro), ou de אסכרא (*estrangulamento*) uma alusão a sua morte (*veja* Orígenes, *Matthew* XXXV); ou possivelmente σκαριώτης, uma tradução semita do latim *sicarius*, um zelote radical que carregava um punhal. Provavelmente a primeira seja a melhor opção.

Nada é conhecido de fato sobre a primeira parte da vida de Judas. Se veio de Cariote, ele pode ter sido o único da Judéia entre os discípulos. Ele é mencionado pela primeira vez na escolha dos Doze (Mt 10.4; Mc 3.19; Lc 6.16), em cujo ponto todos os sinóticos acrescentam essa cláusula, "que também o traiu". Seu relacionamento com Jesus não é mencionado até o episódio em Betânia, quando Maria ungiu Jesus com um frasco de bálsamo de nardo puro, muito precioso. João repara que Judas considerou o presente como um desperdício, e acrescenta comentário de que o interesse de Judas era motivado por sua avareza. Se o bálsamo fosse vendido o dinheiro ficaria disponível a Judas, que era o tesoureiro dos Doze (Mt 26.6-13; Mc 14.3-10; Jo 12.1-8). Os sinóticos deixam a impressão de que a repreensão de Jesus provocou o desagrado de Judas, e que ele imediatamente foi aos principais sacerdotes para barganhar a traição (*veja* também Lc 22.3). João 13.26-30 declara que Judas se retirou da sala superior (cenáculo) para completar sua transação. Os dois relatos não são irreconciliáveis. Ele pode ter começado a negociação anteriormente, e ter posteriormente informado os sacerdotes sobre a ocasião apropriada para a prisão. João definitivamente sugere isto ao dizer que Judas já estava motivado a trair Jesus (13.2), mas que o ato decisivo veio durante a Última Ceia (13.26-30).

O motivo da traição de Judas não é mencionado categoricamente nos evangelhos. Provavelmente ele se juntou à companhia de Jesus porque, como o restante dos discípulos (cp. Mt 16.16; Jo 1.41,45,49; 11.27), ele cria que Jesus era o Messias prometido, e que ele restabeleceria a independência de Israel do domínio dos gentios (Mt 19.27; 20.20-23; Lc 24.21; At 1.6). A firme recusa de Jesus em tornar seu ministério político, e sua declaração aberta na festa de Betânia de que sua morte era eminente, podem ter estimulado a ação

de Judas. Se ele não poderia estar certo de um lugar proeminente no reino messiânico vindouro, ele poderia pelo menos ganhar algo ao entregar o destino de Jesus nas mãos de seus inimigos. Desilusão, a frustração das suas expectativas, a ganância como João indica, mais a definitiva influência satânica (Jo 13.2,27) instigaram sua traição.

Ele não apenas facilitou a captura de Jesus, mas também o identificou no Jardim de Getsêmani, onde ocorreu a prisão (Mt 26.47; Mc 14.43; Lc 22.47; Jo 18.3-5). Quando Jesus foi oficialmente condenado à morte, Judas foi dominado pelo remorso e tentou desfazer sua obra maligna devolvendo o dinheiro, somente para ser desdenhosamente rejeitado (Mt 27.3-5). Mateus declara que ele se enforcou; Lucas acrescenta um comentário em Atos no sentido de que ele foi morto por uma queda (At 1.18,19). O dinheiro foi usado pelos sacerdotes para comprar o campo do oleiro, posteriormente chamado "O Campo de Sangue" (Mt 27.6-8), para ser usado como cemitério para estrangeiros.

BIBLIOGRAFIA. E. F. Harrison, "Jesus e Judas", *Bibliotheca Sacra* 417 (Jan-mar 1948), 170-181; F. J. Foakes-Jackson e Kirsopp Lake, "The Death of Judas", em F. J. Foakes-Jacksone K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, Vol. V (1933), 22-30.

Para um tratamento exaustivo consulte J. G. Tasker, "Judas Iscariot", em Hastings DCG, I, págs. 907-913 (1906).

M. C. Tenney.

JUDAS MACABEU. *Veja* Macabeus.

JUDAS, A EPÍSTOLA DE

1. Pano de Fundo
2. Autoria
3. Data
4. Origem e destino
5. Ocasião e propósito
6. Canonicidade
7. Texto
8. Uso de livros apócrifos e pseudepígrafos
9. Relacionamento com os rolos de Qumrã
10. Conteúdo
11. Teologia

1. Pano de fundo. A Epístola de Judas é um dos livros mais curtos na Bíblia, contém apenas vinte e cinco vv. , e consideravelmente menos de 1.000 palavras no texto grego original. Como todas as epístolas do NT ela se originou como uma carta pessoal de um dos líderes da igreja apostólica para uma ou mais congregações espalhadas por todo Império Romano. Durante o crescimento e desenvolvimento da igreja primitiva sua situação histórica mudou, e os oficiais tiveram de enfrentar novos desafios, oportunidades e aplicações adicionais da mensagem do Evangelho. As alterações no relacionamento da igreja com o mundo pagão ao seu redor estão refletidas na tradição epistolar do NT. A Epístola de Judas foi escrita durante a pultima fase do 1º séc. do crescimento da igreja, quando foi apresentada a todos os níveis da sociedade helenista e estendida a todos os cantos do mundo conhecido. Os perigos que a igreja do 2º séc. encarava não eram de total perseguição e extinção. Algumas áreas do Império Romano ainda estavam para sofrer ampla repressão, porém a ameaça de revolta interna e acomodação ao paganismo ressurgente da época eram consideravelmente mais perigosas. Quando o Evangelho cristão, envolvendo os motivos da criação-queda-redenção-restauração entrou em conflito com as noções de forma-matéria do pensamento grego, popular tanto entre os helenistas quanto entre os romanos, surgiu o perigo da síntese. As últimas epístolas do NT lidaram com este novo problema que ameaçava tanto a pureza da mensagem do Evangelho quanto a expansão da igreja.

2. Autoria. O primeiro v. da epístola segue a forma de correspondência judaica e aramaica do período helenista, indicando os nomes tanto do remetente como do destinatário da carta. O autor-remetente é apresentado simplesmente como: "Judas (Judá), servo de Jesus e irmão de Tiago (Jacó)". Visto que o Tiago mais conhecido na igreja primitiva era o cabeça da congregação em Jerusalém, irmão de Jesus Cristo e o autor da Epístola de Tiago (q.v.), Judas deve ter sido seu irmão mais novo. De fato um tal irmão de Jesus, filho de Maria e José, é mencionado em Mateus 13.55 e Marcos 6.3. A humilde auto-designação do autor, que apresenta-se apenas como "irmão de Tiago" é de grande importância na compreensão da sua fé no Messias, Jesus. Ele é para a figura messiânica não como um irmão, mas um servo. De acordo com uma antiga tradição patrística, os netos de Judas foram trazidos perante o imperador Domiciano (81-96 d.C.) como descendentes do rei Davi e súditos de Cristo, o Rei. Quando foi descoberto que eles eram apenas agricultores pobres, e que não haviam planejado nenhuma revolução

política, mas que eram súditos de um domínio celestial, o imperador os dispensou com desdém (Euseb. *Hist.* III, 19 e 20). Se a Epístola foi ou não de fato escrita pelas mãos de Judas, ou por um dos seus auxiliares na pregação do evangelho, não pode ser determinado agora. É também possível que seja uma súmula de seus ensinos durante muitos anos, e originalmente foi apresentada em hebraico. Parece certo, porém, que o autor era o irmão mais novo de Tiago e de Jesus.

3. Data. A data desta epístola é um problema extremamente difícil, pois não há qualquer evidência direta dentro do livro, ou no restante do NT, referente à época de composição. O livro não é mencionado em nenhum outro lugar no NT, e raramente pelos historiadores da Era Apostólica. Porém, uma vez que a principal força do argumento segue a de Gálatas e outras advertências contra heresias subversivas, deve ser colocada após o período inicial da expansão missionária. Todos os escritos do NT contêm referências especificas aos falsos mestres e suas noções malignas. Judas os cita como pervertendo o Evangelho cristão para ganho pessoal (v. 4). Tais heresias provavelmente surgiram no final do período da igreja apostólica. Esta data cairia por volta de 80-90 d.C., durante o reinado de Domiciano, um período de incitação pelos cismáticos contratados que procuravam levar o poder latente da igreja para mais perto da liderança política do senado e o povo de Roma.

4. Origem e destino A Epístola de Judas não tem referências geográficas mediante as quais seu lugar de origem possa ser conhecido. Uma vez que foi escrita bem depois da queda de Jerusalém e da época da conquista romana sob Tito, deve ter sido escrita fora da Palestina. Algumas autoridades insistem na produção alexandrina da obra. Os destinatários são tratados simplesmente como, "aqueles que são chamados, amados em Deus Pai e guardados em Cristo" (v. 1). Esta designação denota duas atividades divinas das quais os leitores eram recipientes; primeira, eles eram amados em Deus, uma frase inteiramente aplicável aos judeus (Rm 11), e aplicada àqueles leitores também. Em segundo lugar, eles eram guardados em Jesus Cristo, como se fossem participantes da Antiga Aliança e posteriormente aceitaram o Messias. Embora hipotético, é seguro afirmar que os leitores eram judeus da Diáspora que se uniram à igreja. A suposição é fortalecida ainda mais pela grande quantidade de referências, na epístola, a pessoas e eventos obscuros no AT, e várias alusões à Apócrifa e Pseudepígrafa. Estes leitores, já separados do Judaísmo e cientes dos escritos não rabínicos da época, estariam abertos aos apelos heréticos que recebiam. Por intermédio da interpretação correta do AT sobre estes pontos o autor estava, sem dúvida, tentando direcioná-los novamente à verdade.

5. Ocasião e propósito. No NT está claro que a mensagem dos apóstolos está baseada na bênção messiânica prometida no AT. Judas aplica as imprecações do AT àqueles que pervertem a nova aliança. Neste sentido negativo o autor liga as antiga e nova revelações. O propósito da epístola é triplo: (1) ela identifica a falsa doutrina e seus adeptos como um com os infiéis de todos os tempos. (2) ela demonstra a total extremidade de sua perversão e a degradação para qual eles desceram em sua deturpação da verdade. (3) a fé do crente verdadeiro é dirigida para a longanimidade de Deus e a manutenção de suas promessas. Cada um destes três aspectos é apresentado como central nos ensinos apostólicos, e demonstrável a partir do texto do AT. O propósito da epístola é de advertir, recomendar, e é admiravelmente bem sucedida.

6. Canonicidade. A inclusão da epístola no cânon parece ter sido baseada grandemente na crença de que foi escrito, de fato, pelo irmão de Tiago, o autor da epístola atribuída à ele, e o irmão mais novo de Jesus. Sua aceitação final, porém, foi provavelmente baseada mais em sua dependência das citações do AT e muitos pontos doutrinais idênticos a 2 Pedro. Sua inclusão de material apócrifo causou alguma preocupação sobre seu local correto. De interesse especial é a possibilidade de que Judas realmente tenha tido a intenção de escrever um livro mais teológico ou um tratado pastoral intitulado, περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας, "acerca da nossa comum salvação" (v. 3). Em vez disso, no entanto, os eventos forçaram o autor a produzir esta forte condenação de certos heréticos. O fato de que os ofensores não são mencionados no livro contribui para o mistério sobre sua escrita e propósito. Em termos de evidência detalhada, a canonicidade de Judas é melhor atestada na igreja primitiva do que 2 Pedro e Tiago. O único ponto de rejeição foi pela Igreja Síria, que também rejeitava 2 Pedro e 2 e 3 João. Entre os escritores patrísticos que mencionam o livro, Eusébio, escrevendo no ano 337-338, declarou, "Aqueles (livros) que são disputados, todavia familiares à maioria, incluem as epístolas

conhecidas como Tiago, Judas — etc" (Euseb. *Hist.* III, 25). Tertuliano, Clemente de Alexandria, Orígenes, Jerônimo e o Cânon Muratoriano, todos aceitam o livro como autoritativo. Certamente por ocasião do Concílio de Nicéia, em 325 d.C., Judas já era aceito como Escritura pela grande maioria das congregações cristãs.

7. Texto. O texto de Judas de acordo com Westcott e Hort e outros estudiosos críticos menores do séc. 19, é um dos mais pobremente preservados de todo o NT. Eles elaboraram quatro "erros primitivos" em sua curta extensão. Se esta observação é ou não fatual, está além do julgamento, uma vez que o livro contém um conjunto singular de alusões ao AT e a outras literaturas não mencionadas em outras seções do NT. A única grande exceção é a epístola de 2 Pedro. Em todos os vinte e cinco vv. de Judas, dezenove são duplicados em algum grau por 2 Pedro. A questão da dependência literária foi levantada muitas vezes, porém não é claramente respondida. É altamente provável que ambos fizeram uso de um corpo comum de pregação e ensino apostólicos sobre a heresia da época. Até agora todos os argumentos pró e contra a originalidade do texto de Judas são suspeitos. Após a dedicação e saudação inicial a epístola deixa o estilo tradicional epistolar e não recorre a ele até a doxologia nos vv. 24 e 25 finais. Se o livro como o temos seja ou não derivado de um original hebraico ou aramaico, é impossível se determinar pelo texto, a não ser que o material apócrifo seja tido por excluído de sua escrita em grego, embora os vv. mais comuns da Apócrifa e da Pseudepígrafa também estivessem em grego. O grego da epístola é razoavelmente polido; flui rapidamente em sua curta extensão, de uma citação do AT para uma outra. As citações e alusões estão baseadas na LXX. Geralmente o uso de termos coincide com o de outras epístolas pastorais. Existem muitas frases peculiares ao NT. Estas podem ser variantes estilísticos do autor ou do tradutor conforme o caso. Judas também tem uma predileção distinta por triplos de todos os tipos, tanto semântico quanto estilístico, o que pode ser uma sugestão a um texto original hebraico, uma vez que tal uso é conhecido de fontes semitas do período helenista (vv. 2,7,8 e outros).

8. O uso de livros Apócrifos e Pseudo-epígrafos. Um ponto de preocupação tanto sobre a canonicidade quanto sobre a autoridade de Judas, por toda a história da exegese, é a inclusão da história sobre a disputa entre Miguel e o diabo pelo corpo de Moisés (v. 9), e o discurso de Enoque (v. 14). No v. 6 há uma referência à lenda do julgamento dos anjos caídos. Clemente de Alexandria e outros admitiam que estas referências a obras não canônicas num livro canônico confirmava a autoridade do não canônico. Esta opinião extrema é repudiada por causa de estudos mais recentes da Apócrifa e da Pseudepígrafa. Os eventos de Judas 9 são derivados do livro apócrifo Assunção de Moisés, que sobreviveu em apenas uma versão grega muito mal conservada. Neste texto, está faltando a passagem que contém a disputa. Sem dúvida, a origem última da história foi um longo comentário aramaico sobre Gênesis, que já está perdido há muito tempo. A passagem é preservada na tradução eslava de alguns destes comentários e em alguns fragmentos gregos. Na passagem, é contra Moisés como assassino do egípcio (Êx 2.11-15), que o diabo faz sua acusação, mas o arcanjo Miguel não responde no mesmo estilo. As alusões nos vv. 6,14,15 são extraídas da Pseudepígrafa de 1 Enoque, cujos fragmentos do original hebraico foram descobertos em Qumrã. As citações devem ser explicadas como necessárias para o argumento do autor contra os falsos mestres. É bem conhecido que os textos judaicos sectários estavam disseminados entre a Diáspora. O autor demonstra que até mesmo estes textos eram mal utilizados pelos hereges, e procura demonstrar que até as lendas, quando interpretadas corretamente, apoiavam a opinião ortodoxa do AT. É desnecessário acrescentar que tais usos devem ser considerados em qualquer doutrina sobre a inspiração do texto bíblico.

9. Relacionamento com os rolos de Qumrã. O grande número de textos não bíblicos de Qumrã prova ser de natureza apocalíptica ou de conter características apocalípticas. O caráter do mal e os eventos do juízo final têm um grande papel neste contexto. Em Judas são dominantes as mesmas características. Muito possivelmente os dois tipos de literatura até contenham expressões semelhantes e as mesmas citações do AT. Após a época de Alexandre o Grande (323 a.C.) e a ascensão de Roma, muitos judeus previram o fim da velha ordem das coisas e a ruptura da comunidade judaica. Não é surpreendente que a situação histórica uniforme deveria suscitar semelhança no conteúdo dos escritos sectários e cristãos. Pesquisa adicional na literatura do período helenista fornecerá, sem dúvida, as respostas a muitos dos problemas de dependência levantados por Judas. *A Epístola de Judas* espera a consumação de todas

as coisas em Cristo e não hesita na esperança de mera vitória militar e o estabelecimento de um estado político.

10. Conteúdo.

I. A saudação e a ocasião (vv. 1-3)

II. Avisos contra os hereges (vv. 4-16)
- A. Falsos mestres pervertem a graça de Deus (v. 4)
- B. Exemplos bíblicos e outros (vv. 5-7)
- C. A difamação de autoridades (vv. 8-10)
- D. Os casos de Caim, Balaão e Coré que se rebelaram (vv. 11-13)
- E. A profecia de Enoque (vv. 14-16)

III. Perseverança na fé apostólica (vv. 17-25)
- A. Avisos apostólicos contra os escarnecedores (vv. 17-19)
- B. A vida de amor cristão (vv. 20-23)
- C. Doxologia (vv. 24,25)

11. Teologia. O ensino teológico da epístola parece seguir de perto o das epístolas paulinas e petrinas. O destino dos iníquos é descrito tão vividamente quanto em Apocalipse e, nesse sentido, parece cabível que deveria vir entre estas duas seções do NT. Não invoca sobre o descrente e o sedutor nenhum outro juízo senão o distribuído por Deus. O livro tem várias frases litúrgicas do período mais antigo da adoração cristã, e suavemente as tece na formação do argumento. A resignação à misericórdia e fidelidade de Deus é claramente incentivada, como em qualquer lugar nas Escrituras. De interesse especial é a inclusão de muitas suposições doutrinais. Elas são: perseverança (v. 3); predestinação (v. 4); redenção (v. 5 et al.); julgamento (v. 11); sacramentos (v. 12) e glorificação (v. 24). É na sua essência um livro de aviso e uma garantia de esperança.

BIBLIOGRAFIA. F. Spitta, *Das zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas* (1885); J. E. Huther, *Critical and Exegetical Handbook to the General Epistles of James, Peter, John and Jude* (1887); H. N. Bate, "The Epistles of St. Peter and St. Jude", JTS, III (1902), 622-628; J. B. Mayor, *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter* (1907); R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha*, I-II (1913); J. W. C. Wand, *The General Epistles of St. Peter and St. Jude* (1934); T. Zahn, *Introduction to the New Testament II*, (1953), 262-292; B. Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude* (1964).

W. White Jr.

JUDAS, ÁRVORE DE. Uma árvore não encontrada na Escritura. É somente mediante uma inferência baseada em Mateus 27.5 que é mencionada alguma árvore. "Judas retirou-se e foi enforcar-se".

De acordo com uma lenda a árvore em questão era a *Cercis siliquastrum*, chamada de Árvore de Judas por mais de duzentos anos. Ela leva este nome por causa das flores avermelhadas como pingos de sangue que aparecem antes da folhagem, não somente nos galhos novos, mas diretamente do próprio tronco. Segundo a tradição a árvore chora sangue a cada primavera em memória de Judas.

As folhas têm a forma de um coração — isto é tido como referência ao coração duro de Judas.

A árvore é nativa da Palestina. Cresce cerca de 10 m de altura, e pode fornecer galhos nos quais um homem pode se enforcar.

W. E. Shewell-Cooper.

JUDAS, JUDÁ (Ἰούδας) que significa *louvado*. Judas (á) representa a forma grega do hebraico (יהודה), o nome de Judá, filho de Jacó (Israel). Era um dos nomes mais freqüentemente usados pelos judeus, e não é estranho que no NT indique um número considerável de homens diferentes.

1. É naturalmente muito usado no NT em referência a Judá do AT, filho de Jacó (Israel), quer ele, sua tribo, ou casa, ou seu território esteja primeiramente em vista (Mt 1.2,3; 2.6; Lc 1.39; 3.33; Hb 7.14; 8.8; Ap 5.5; 7.5).

2. É o nome de um outro ancestral de Cristo mencionado em Lucas 3.30.

3. Em Lucas 3.26 é usado ainda para um outro ancestral de Cristo no TR. As versões em português (ARC, ARA, NVI e BJ) seguem um texto melhor e trazem Jodá.

4. Judas da Galiléia. Gamaliel em Atos 5.37 se refere a Judas, o galileu, que se levantou "nos dias do recenseamento e levou muitos consigo". Ele diz também que este Judas pereceu e "todos quantos lhe obedeciam foram dispersos". O alistamento ou avaliação para impostos proposto aqui foi sob Quirino, durante seu segundo governo na Síria, em 6, 7 d.C. Para a referência a seu termo anterior veja Lucas 2.1-3. Josefo também, em vários lugares, chama este Judas de um galileu (*veja*, por exemplo, *Ant.* XVIII i. 6), mas em *Ant.* XVIII i. 1, evidentemente referindo-se a seu lugar de nascimento, o chama de um gaulanita, de uma cidade cujo o nome era Gamala.

Josefo considera Judas da Galiléia como fundador de uma quarta seita ou escola de filosofia entre

os judeus (*Ant.* XVIII. L. i. 6; *War* II. viii.1). Os integrantes deste partido concordavam com a posição dos fariseus em todas as questões, ele registra, exceto que eles reconheciam somente Deus como seu governador e senhor e eram apaixonadamente devotos da liberdade.

Josefo também relata que Judas, com o apoio de um fariseu chamado Sadoque, se opôs vigorosamente ao alistamento sob Quirino, e provocou uma violenta batalha e derramamento de sangue (*Ant.* XVIII. i. 1). Os zelotes e os sicaris teriam sido oriundos da atividade e ensino incendiário de Judas.

Josefo menciona as mortes violentas que muitos descendentes de Judas sofreram. Dois de seus filhos, Tiago e Simão, foram condenados por Tibério Alexandre a serem crucificados (*Ant.* XX. v. 2). Um outro filho, Menaém, proeminente e influente por algum tempo antes da queda de Jerusalém, foi torturado e morto (*War* II. xvii. 8, 9). Um descendente de Judas, talvez um neto seu, chamado Eleazar, foi o líder dos zelotes ou sicaris que incentivou a morte por suas próprias mãos de seus seguidores em vez de serem capturados pelos romanos em Masada. Praticamente todos eles aceitaram seu conselho nesta questão (*War* VII. viii. ix).

Josefo também menciona um Judas, filho de um notório bandido nos dias do rei Herodes (*Ant.* XVII. x. 5; *War* II. iv. 1). Há algumas questões sobre se este Judas deve ser identificado com o Judas da Galiléia.

5. Judas, um irmão do Senhor. Em Mateus 13.55 e Marcos 6.3 um Judas é mencionado como um dos irmãos do Jesus. Um forte motivo para não identificá-lo com um dos doze apóstolos é que os irmãos de Jesus não creram a princípio nele (Jo 7.5). Eles, porém, após sua ressurreição são apresentados como crentes (At 1.14; onde, deve ser notado, eles são distinguidos dos apóstolos). Parece que eles se interessaram pelo Evangelho, alguns pelo menos acompanhados por suas esposas (1Co 9.5).

Com toda probabilidade o autor da Epístola de Judas é este Judas. Ele não se designa como um dos apóstolos e parece se distinguir deles (*veja* Judas 17,18 e cp. 3). A sua auto-designação como irmão de Tiago (que seria Tiago, o irmão do Senhor) confirma este conceito.

Eusébio cita Hegesipo no sentido de que dois netos de Judas foram requisitados a comparecer perante Domiciano, mas ao explicarem que o reino que esperavam não era deste mundo, mas celestial, e que viria com o retorno de Cristo, eles foram libertados. A partir deste relato parece que o próprio Judas deve ter morrido antes do início do reinado do Domiciano.

6. Judas de Tiago. Um dos doze apóstolos é chamado "Judas, filho de Tiago" (Lc 6.16; At 1.13). Este foi interpretado como Judas o *irmão* de Tiago ou mais plausivelmente como Judas o *filho* de Tiago. Em favor desta última tradução, veja Plummer sobre Lucas (ICC, ad. loc.). Na verdade, a mesma construção é usada ao designar este Judas e no caso de Tiago, *filho* de Alfeu, na mesma lista dos apóstolos (*veja* Lc 6.15 e At 1.13). Na lista dos Doze dada em Mateus e Marcos, em vez de Judas de Tiago, um Tadeu é mencionado e, em alguns textos, Lebeu (cp. Mt 10.3 na ARC; "Lebeu, cujo o sobrenome era Tadeu"). Judas de Tiago pode ter sido chamando por ambos os nomes.

Em João 14.22 este Judas é nitidamente distinguido de Judas Iscariotes, e registra-se que ele fez uma pergunta a Jesus: "Disse-lhe Judas, não o Iscariotes: Donde procede, Senhor, que estás para manifestar-te à nós e não ao mundo?"

7. Judas Iscariotes (*veja* artigo separado).

8. Judas de Damasco. Após o Senhor ter aparecido a Saulo no caminho para Damasco, Saulo foi levado para a cidade e ficou na casa de um homem chamado Judas (At 9.11). O Senhor dirigiu Ananias para uma rua chamada Direita e perguntar por Saulo na casa de Judas.

9. Judas Barsabás. No Concílio de Jerusalém, os apóstolos e os anciãos escolheram Judas, chamado Barsabás e Silas "homens notáveis entre os irmãos", para irem a Antioquia com Paulo e Barnabé (At 15.22) para confirmarem pessoalmente o conteúdo da carta que continha o decreto do Concílio (15.27). A epístola do Concílio foi entregue aos irmãos em Antioquia, e Judas e Silas, "que eram também profetas consolaram os irmãos com muitos conselhos e os fortaleceram" (15.32). Após terem permanecido algum tempo em Antioquia, "os irmãos os deixaram voltar em paz aos que os enviaram" (15.33). Possivelmente este Judas era o irmão de José chamado Barsabás, cognominado Justo, que foi escolhido com Matias como candidato para o lugar do qual Judas caíra (1.25).

10. Fora do NT são mencionados várias outras pessoas chamadas de Judas. Entre elas estão Judas Macabeu (*veja* o artigo sobre os MACABEUS), Judas, filho de Calfi (1Mac 11.70), e Judas, filho de Simão Macabeu (1Mac 16.2). Um escritor chamado Judas é mencionado por Eusébio (*Hist.* VI. vii) como tendo tratado com as setenta semanas de Daniel e tendo concluído uma cronologia para o décimo ano de Severo. Eusébio relata que ele cria que a vinda do anticristo estava próxima.

BIBLIOGRAFIA. I, II Macc; Jos. War; Jos. Ant.; E. Schurer, HJP. Vários dicionários e enciclopédias bíblicas fornecem tratamentos úteis sobre Judas (Judá). Entre eles estão *A Dictionary of the Bible* de John D. Davis, ISBE e IDB. Sobre Masada e os Zelotes veja a resenha por William White Jr., em WTJ, XXXI (1968-1969), 187-191; M. Avi-Yonah et al., *Masada Survey and Excavations* (1955-1956, 1957); Y. Yadin, *Masada. Herod's Fortress and the Zealot's Last Stand* (1966).

J. H. Skilton.

JUDAS, O IRMÃO DO SENHOR, mencionado em Mateus 13.55 e Marcos 6.3; em ambas as passagens a palavra grega é ἀδελγός, que denota um relacionamento de parentesco primário. Portanto o termo pode significar tanto "irmão" ou "irmã", e é assim traduzido, primeiramente masculino, e depois feminino em Mateus 13.55. Estudiosos Católicos Romanos consideram a palavra como "primo", em parte para explicar sua doutrina da virgindade perpétua de Maria. Porém, em ambas as passagens (Mt e Mc), como também a paralela em João 6.42, Maria é designada como "mãe", o que não deixa dúvida de que o significado é "irmão" no sentido de família. Este Judas parece também ter sido o autor da Epístola de Judas (q.v.). *Veja* Irmãos de Jesus

W. White Jr.

JUDÉIA (Ἰουδαία). O nome da divisão do sul da Palestina após o fim do Reino de Judá.

1. O nome. Judéia é a designação greco-romana de uma área anteriormente incluída no Reino de Judá, e para a qual os hebreus do cativeiro babilônico regressaram. Além disto há o fato de que a maioria dos que regressaram do exílio era da tribo de Judá. O nome é utilizado pela primeira vez em Tobias 1.18, onde é usado para o reino davídico de Judá. O nome é, às vezes, usado livremente para designar a Palestina ocidental (Lc 23.5; At 10.37). Usado estritamente, ele especifica a parte mais ao sul das três divisões tradicionais da Palestina antiga. As outras duas eram Samaria (ao centro) e Galiléia (ao norte).

2. A natureza do território da Judéia. A área geográfica da Judéia parece ter variado um pouco em diferentes períodos. Não havia nenhuma fronteira claramente demarcada para separar a Judéia de Samaria. É comum pensar-se que a fronteira norte-leste que separava as duas regiões passava ligeiramente ao norte ou ao sul de Betel (o local atual de *Beitin*). Não há nenhum vale ou qualquer mudança acentuada no terreno para separar as duas áreas, uma vez que a região montanhosa ao sul de Samaria nivela-se a um planalto. A linha desta fronteira norte da Judéia se estendia de aproximadamente um pouco ao norte de Jope até o Rio Jordão, num ponto cerca de 21 km ao norte do Mar Morto.

A fronteira sul da Judéia era ainda mais nebulosa do que a fronteira norte. Berseba era considerada o limite sul da Judéia, como era a fronteira tradicional do sul de Israel como um povo (Jz 20.1). Além deste ponto, ao sul estava o deserto do Neguebe, que sem irrigação suportaria pouca vida. A fronteira ocidental da Judéia era o Mar Mediterrâneo, de um pouco abaixo de Gaza em direção norte até Jope. A fronteira oriental era o Mar Morto, de perto de Masada em direção norte até os afluentes sulinos do Rio Jordão e ligeiramente ao norte de Jerusalém. Assim a Judéia lembrava um quadrado com cerca de 72 km de cada lado.

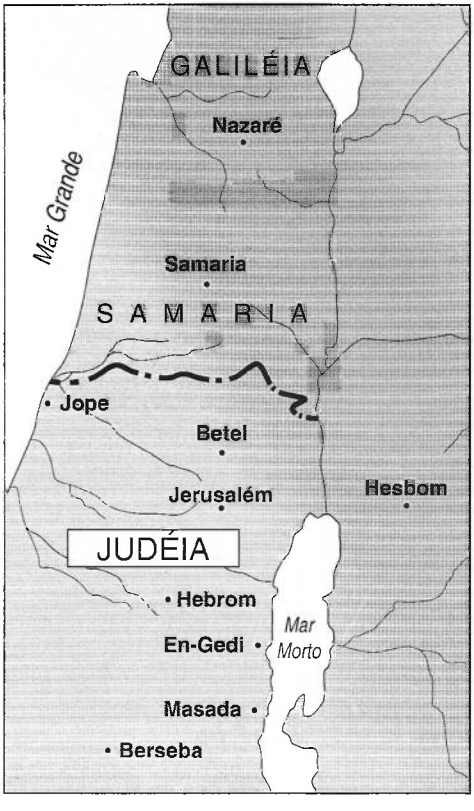
O coração da Judéia era a região montanhosa superior, um planalto que se estendia de Betel até Berseba, e incluia Jerusalém, Belém e Hebrom. Perto de Jerusalém o planalto se eleva a uma altitude de cerca de 820 metros e em Hebrom, a 1020 metros. Este foi o centro da vida do povo desta área desde os primórdios. O planalto se inclina levemente para baixo em direção ao ocidente, através da Sefelá para a planície marítima e finalmente o Mediterrâneo. As nuvens que se movem em direção ao leste, vindas do mar, provêm chuvas o suficiente para sustentar a vida agrícola e pastoril do povo. Estima-se que cerca de 200.000 judeus moravam na Judéia, a metade dos quais estava em Jerusalém.

Em direção ao leste do planalto, o terreno desce rapidamente em direção ao Mar Morto e ao Rio Jordão. Esta área oriental é conhecida como o Deserto da Judéia, porque as nuvens depositam suas águas no planalto e em seu declive ocidental, deixando pouco para a parte oriental do país. Foi no Deserto da Judéia que João Batista apareceu como o precursor de Cristo (Mt 3.1; cp. Mc 1.4; Lc 3.2). A cidade mais importante da área oriental era Jericó. Havia também Masada, o local da fortaleza de Herodes o Grande, onde os judeus fizeram uma última defesa heróica em 73 d.C. contra os romanos, que haviam destruído Jerusalém três anos antes. Existe também En-Gedi, um oásis de fontes de água fresca, e Qumrã, o centro das descobertas dos DSS.

A Judéia dependia dos recursos naturais do seu território para algumas de suas riquezas. Os grãos

cresciam nos vales, e uvas, figos, olivas e frutos cítricos eram parte importante da colheita anual. A importância da vida pastoril na Judéia é refletida por toda parte na Bíblia. Do Mar Morto vinha o sal, o potássio e outros minérios. Talvez a fonte de renda mais importante para a Judéia era devida à localização do Templo em Jerusalém. O meio ciclo de imposto anual, pago por todos os judeus adultos, até mesmo os da Diáspora, trazia grandes quantias regulares para Jerusalém. Somado a isto haviam os peregrinos que contribuíam pagando imposto para o governo. O Sinédrio, que localizava-se em Jerusalém também contribuía para a influência da Judéia. Ele reinava sobre toda a Judéia, porém sua influência também era sentida em áreas da Palestina fora da Judéia.

Deve-se notar que ao longo da costa mediterrânea, e dentro do território da Judéia, estava a Filistia, com suas cidades poderosas. Entre elas estavam Ascalom, Gaza, Ecrom, Asdode e Gade. Essas cidades eram uma constante fonte de dificuldades para a Judéia, e até mesmo durante o domínio romano sobre a Judéia, muito da planície marítima era governada separadamente da Judéia pelos romanos. Nesta área também estava Jabneel, posteriormente chamada de Jamnia, o centro de importantes atividades rabínicas após a queda de Jerusalém em 70 d.C.

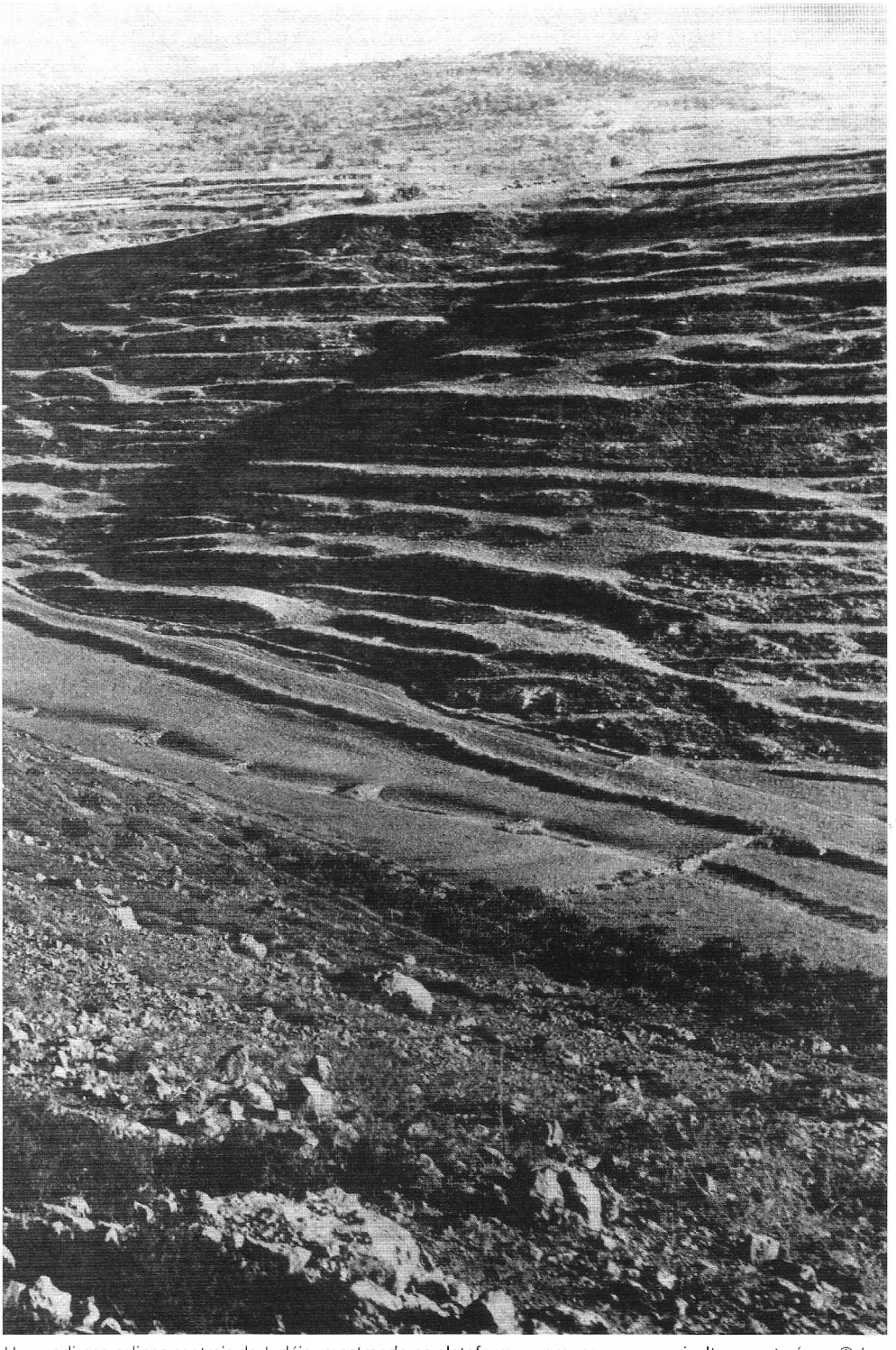


3. História da Judéia. Pode-se dizer que a história da Judéia começou quando Ciro, o primeiro imperador persa, deu aos cativos hebreus a permissão para regressarem à sua terra natal e reconstruírem Jerusalém e o Templo. Mais tarde, após a fragmentação do Império de Alexandre o Grande, a Palestina foi finalmente governada pelos selêucidas. A tentativa dos selêucidas de destruir a religião dos judeus foi frustrada pela coragem dos asmoneus, que deram início aos eventos que levaram a um período curto de independência judaica. A Palestina veio a cair sobre o controle romano em 63 a.C., e Antípatro, chamado Procurador da Judéia, foi seu governador nominal sob Júlio César entre 47-43 a.C. Herodes o Grande, que reconstruiu o Templo, foi rei de toda a Palestina de 40 a 4 a.C. Seu filho, Herodes Arquelau, governou a Palestina de 4 a.C. até 6 d.C.. Ele foi deposto pelos romanos, que então nomearam uma série de governadores, as quais governaram a Judéia, Samaria e a Iduméia de 6 até 41 d.C.. O mais conhecido desses é Pôncio Pilatos (26-36 d.C.), sob quem Jesus foi crucificado. Herodes Agripa I, neto de Herodes o Grande, foi rei de toda Palestina de 41 a 44 d.C., após o qual governadores romanos novamente governaram a Judéia e toda a área circunvizinha até a rebelião dos judeus em 66-73 d.C. Os romanos destruíram Jerusalém em 70 d.C., e em 135 d.C. explodiu uma outra revolta judaica. Jerusalém logo foi reconstruída sob o imperador romano Adriano, e chamada de Aelia Capitolina, porém os judeus foram proibidos de morar lá.

É notável que, no período seguinte, muitas igrejas cristãs foram construídas na Judéia, não somente em Jerusalém e Belém, mas também em várias colônias cristãs, e.g., Eleuterópolis (*Beit Jibrin*) e em Messana (*Auja el-Hafir*). Constantino o Grande reorganizou a área e chamou a Judéia e Samaria pelo nome de Palestina Prima. Os muçulmanos tomaram a Judéia em 637 e a mantiveram (exceto pelo reino dos cruzados de 1099 a 1187) até que se tornou parte do mandato britânico da Palestina após a I Guerra Mundial. A Judéia foi dividida entre Israel e o Reino Asmetita do Jordão em 1948, pelas Nações Unidas, após a guerra de 1947-1948 entre judeus e árabes. Como resultado da Guerra de Seis Dias, em Junho de 1967, toda a Judéia está novamente sob controle dos judeus.



Uma torre de vigia num campo na Judéia, ao sul do Líbano © *Lev*



Um wadi nas colinas centrais da Judéia, mostrando as plataformas comuns para a agricultura nesta área. © *Lev*

BIBLIOGRAFIA. G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land* (1931), 237-315; H. Daniel-Rops, *Israel and the Ancient World* (1964), 279-358.

A. C. SCHULTZ.

JUDEU. A palavra "judeu" é o resultado de um processo lingüístico em relação à ortografia e também do ponto de vista fonético O hebraico יהודי (pl. יהודים) foi transcrito em grego como Ἰουδαῖος e em Latim *Judaeus*. (No inglês médio, *gyu*, *giu*, *iu*, *iew* [e], etc. foram tomados do francês antigo).

1. Yehudi descreve um descendente da tribo de Judá e mais especificamente um habitante da terra da Judéia. Por isso o AT distingue entre *Yehudim* e caldeus e outras nações (2Rs 25.25; Jr 38.19; Ne 5.8). Após a divisão do reino salomônico (cp. 1Rs 12.16ss.), as tribos do sul ficaram separadas das do norte. Por causa do hebraico ter permanecido a língua de todos os israelitas, era natural identificar o judeu com o hebraico, especialmente após a queda de Samaria em 722 a.C. Assim, Jeremias usa os dois nomes como sinônimos (Jr 34.9 — יהודי, עברי e עבריה). O mesmo processo se aplica à língua: יהודית veio a significar a língua hebraica (cp. 2Rs 18.26; Is 36.11,13; *também* 2Cr 25.25; Ne 13.24), i.e., a língua falada na Judéia.

O nome *yehudi* (o feminino יהודיה ocorre somente em 1 Crônicas 4.18, às vezes traduzido como um *nomen proprium*: Jeudia) é pré-exílico, porém adquire uma proeminência especial na literatura pós-exílica, especialmente em Esdras, Neemias e Ester. Nestes livros, "judeu" e "judeus" são a denominação aceita para os filhos de Israel. Daniel providencia o plural para a forma aramaica: יהודאין e יהודיא (o singular é יהודאי).

Após 722 a.C., Judá (que incluía Simeão, Levi e parte de Benjamim: cp. Fp 3.5) se tornou o único requerente da aliança (cp. Rm 9.4s.). O profeta Zacarias aguardava pelo tempo quando "dez homens, de todas as línguas das nações, pegarão... na orla da veste de um judeu e lhe dirão: Iremos convosco, porque temos ouvido que Deus está convosco" (Zc 8.23).

2. No mundo greco-romano, Ἰουδαῖοι era o nome aceito para os filhos de Israel. Judas Macabeu em sua carta a Roma descreveu seu povo τὸ ἔθνος τῶν Ἰουδαίων (1Mac 8.23,25,27), e Josefo utilizou o nome judeus por toda parte (Josefo parece reservar o nome hebreus para a história mais antiga de Israel). O mesmo se aplica ao NT. A Diáspora tornou possível dar ao nome judeu um sentido puramente religioso, separado da geografia. Paulo era um judeu nascido em Tarso (At 21.39). De acordo com Josefo, a grande comunidade judaica de Alexandria gozava de completa cidadania concedida por Júlio César (Jos. *Ant.* XIV, x 1s.). Eles eram judeus porque professavam o Judaísmo.

A mudança da afiliação étnica para a religião como marca do judeu se desenvolveu na história judaica subseqüente. O mesmo se aplica 'a segunda mudança: Ἰουδαιομός não significava mais a adoração no Templo mas o Judaísmo farisaico (cp. Gl 1.13s.).

Nos evangelhos, especialmente em João, Ἰουδαῖοι não eram judeus em geral, mas antes os líderes espirituais da nação, particularmente o partido fariseu.

3. Paulo reivindicava uma redefinição do significado de judeu. A descendência física não era suficiente para definir um judeu. A circuncisão do coração (Rm 2.29; cp. Fp 3.3; Cl 3.11s.; Dt 10.16; Jr 4.4) fazia um verdadeiro judeu. Por este motivo o apóstolo afirmava que nem todos que descendiam de Israel pertenciam a Israel (Rm 9.6; Ap 2.9). Viver de forma judaica (Ἰουδαικῶς) era obrigação especial dos judeus (Gl 2.14), e por esta razão havia uma vantagem em ser judeu (Rm 3.1s.; cp. Gl 1.15). Esta não era uma questão de privilégio, mas de responsabilidade. É nesta base que aqueles que crêem em Cristo, apesar de originalmente não-judeus, se tornam a descendência de Abraão e herdeiros de acordo com a promessa (Gl 3.29).

4. Desde a criação do Estado de Israel a pergunta sobre quem é o judeu assumiu um novo significado. No passado, o Judaísmo era a marca característica do judeu. Na sociedade secularizada, a religião é apenas uma questão de preferência privada. Mesmo o Judaísmo Reformado, que inicialmente negava o nacionalismo (identidade nacional) judaico, está agora se inclinando a uma interpretação mais particularista da existência judaica. A cidadania em termos de afiliação étnica e cultura judaica é a inclinação atual na comunidade judaica. O "Reconstrucionismo" que coloca a ênfase mais sobre a cultura judaica do que sobre a religião está cada vez mais ganhando terreno.

BIBLIOGRAFIA. The Shorter Oxford Dictionary; Jew Enc VII; 174s.; HDB II, 654s.; M. M. Kaplan, *Judaism as a Civilization* (1934); J. Jocz, "Die Juden im Johannesevangelium", *Judaica*, Heft 3 (1953), 129ss.; R. Gordis, *Judaism for the Modern Age* (1955), 30ss.; S. Zeitlin, "Who is a Jew?" JQR, Abril (1959), 241ss.; S. L. Goodman, "Jewish Secularism in America", *Judaism*. Outono (1960), 319ss.; J. Jocz, "The 'Advantage' of the Jew", *Jews and Christians*, org. por G. A. F. Knight (1965), 78ss.

J. JOCZ

JUDITE (יהודית, *uma judia*), uma das esposas de Esaú, filha de Beeri, o heteu (Gn 26.34).

2. A heroína do livro de Judite na Apócrifa do AT. Ela matou Holofernes, o general de Nabucodonosor e, conseqüentemente, salvou Jerusalém e seus conterrâneos.

JUDITE, LIVRO DE (יהודית, *uma judia*; Ἰουδίθ, Ιουδηθ. Um livro apócrifo que traz o nome de seu personagem principal. O nome ocorre no Cânon Hebraico somente em Gênesis 26.34 como a esposa de Esaú.

1. Textos e versões. a. *Hebraico*. A maioria dos estudiosos concorda que o texto original de Judite foi escrito em hebraico. Evidência para isto é encontrada nos muitos hebraísmos na linguagem e idéias e nos erros na tradução (*veja* o material dado por T. W. Davies, ISBE, III, pág. 1780). Jerônimo alega que sua tradução da Vulgata foi feita a partir de uma VS "caldéia", e que os judeus incluíam Judite entre os seus apócrifos. Orígenes, por outro lado, alega que os judeus não usavam Judite e nem mesmo era encontrado nos seus apócrifos; isso ele aprendeu dos próprios judeus (*Letter to Africanus*, 13). A literatura rabínica mais antiga não faz qualquer referência a Judite. Apesar destes argumentos negativos, a evidência em favor de um original hebraico parece conclusiva. A história existe em várias formas no hebraico de fontes posteriores. Uma ostraca encontrada no Cairo em 1946, e datada do 3º séc. d.C., contém 15.1-7. Qual das VSS — a Vulgata ou a LXX — se assemelha mais ao original é uma questão de debate.

b. *Grego*. O texto grego aparece em quatro (muitos estudiosos listam apenas três) revisões: (1) os Unciais A, B, א; (2) Cod. 19, 108; (3) Cod. 58; e (4) Cod. 106, 107, (*Veja* Brockington, pág. 48.).

c. *Siríaca e Latina*. Existem duas VSS siríacas e um texto em latim antigo, todos estão intimamente relacionados com o Cod. 58 no texto grego.

d. *Vulgata*. Jerônimo admite que ele incluiu na sua tradução da Vulgata somente aquilo que poderia ser adequadamente sustentado pelo texto "caldeu". A Vulgata omite alguns detalhes geográficos e incidentes concretos que são encontradas tanto na LXX quanto na Latina Antiga. F. C. Porter (HDB, II. pág. 822) argumenta que as divergências entre a Vulgata e a LXX são devidas principalmente a esta VS caldaica. Ele acredita que isso tornou-se mais provável pelos detalhes concretos adicionais encontrados na Vulgata, mas não nos outros textos (veja especificamente 7.6,7; 11.11; 14.1-12; 16.32). Porter cita uma Midrash hebraica que resume brevemente os caps. 1—5, porém nos caps. 7—14 segue a Vulgata tão de perto que é certo que existe um relacionamento entre elas. Tanto nas omissões quanto nos acréscimos, como também na quantidade de detalhes menores, a Vulgata e a Midrash concordam.

2. Data. O consenso dos estudiosos é que o livro de Judite foi escrito no 2º séc. a.C., provavelmente como resultado do conflito dos Macabeus. A perseguição de Antíoco Epifânio proveria um pano de fundo favorável a este tipo de literatura. Aqueles que argumentam a favor desta opinião apontam para o zelo do Judaísmo ortodoxo (uma característica do período dos Macabeus), o sumo sacerdote é o cabeça do estado, Onias é citado como o sumo sacerdote (provavelmente signifique Onias III), e a crença de que a guerra na qual eles estavam envolvidos era uma guerra santa. É impossível datar o livro a partir das referências históricas internas. Nabucodonosor é tido como o rei dos assírios em Nínive, porém Nínive foi destruída em 612 a.C. Um período de vários anos transcorreu antes que Nabucodonosor fosse rei na Babilônia, e quase vinte anos até o décimo segundo ano do seu reinado. Os judeus são descritos como já tendo retornado do exílio, um evento que aconteceu no período persa. Porter argumenta que o autor viveu no 1º séc. a.C., mas escreveu sobre um evento que aconteceu três séculos antes. Conseqüentemente ele podia falar de um período de paz, um regresso recente do exílio e de nenhum rei em Judá. Nabucodonosor seria um reflexo de Artaxerxes Oco, que fez uma expedição contra a Fenícia e o Egito em 350 a.C. Este rei tinha generais com o nome de Holofernes e Bagoas. Torrey sugere uma data pós-macabeus da primeira metade do último séc. a.C. Ele argumenta que a glorificação de Siquém (Betúlia é identificada como Siquém) muito provavelmente foi depois da destruição do templo no Monte Gerizim, por João Hircano (por volta de 120 a.C.), e da demolição a cidade de Samaria (em cerca de 109 a.C.).

3. Historicidade. Existem diferenças de opinião em relação à confiabilidade histórica do autor. Será que ele era totalmente ignorante sobre a história, de modo que confundiu muitos eventos importantes, ou será que ele estava meramente utilizando seus personagens como símbolos de

uma novela histórica? Lutero alegou que o autor estava interessado somente em demonstrar que Judá é preservado de qualquer perigo quando observa a lei. Outros argumentam que a história presente ou recente é disfarçada pelo uso dos nomes. Nabucodonosor foi identificado com Antíoco IV Epifânio ou com Artaxerxes Oco. R. Pfeiffer reproduziu uma lista de dezessete reis (publicada pela primeira vez por Brunengo) com quem Nabucodonosor foi identificado. Estes vão de Adade-Nirari III (810-783 a.C.) a Adriano (117-138 d.C.). O livro tem muitos erros cronológicos, históricos e geográficos para ser interpretado literalmente.

4. Ambiente. A identificação dos nomes geográficos é difícil. Torrey argumenta fortemente a favor de uma identificação de Betúlia com Siquém e Betomastaim com Samaria. Davies sugere que Betúlia é uma forma disfarçada de *Bēth 'Elōhim* ou *Bēth 'Elōah*, e simplesmente significa "o lugar onde Deus está com seu povo". Ele rejeita a identificação de Torrey. No caldeu de Jerônimo, Betúlia pode ter sido designada como Jerusalém, porém o relato da LXX a descreve como um lugar ao norte de Samaria perto de Dotã. As descrições no livro favorecem a posição de que o próprio autor era um habitante da Palestina.

5. Propósito. Quase todos os estudiosos concordam que o autor não estava tentando ensinar história. "É evidentemente destinado a entreter assim como também a instruir", diz Torrey, "e é bem ajustado para atingir ambos os propósitos. Parece que o autor tinha seu interesse principal na história em si, em vez de querer passar alguma lição por meio dela". Uma opinião semelhante é expressa por Brockington, mas ele coloca mais ênfase no propósito que é "encorajar a adesão à fé em Deus mesmo nas circunstâncias mais problemáticas". Uma opinião mais moderada, e a que este escritor apóia, que é a de Metzger, que declara que o autor "desejava tanto encorajar seu povo a resistir a seus inimigos, quanto inculcar uma rígida observância da Lei de Deus". Goodspeed é de opinião que o autor estava mais interessado nos ideais farisaicos antigos do que na história do período pós-exílico. As opiniões religiosas são certamente farisaicas. Essas incluem a atitude em relação ao Templo, dízimo, leis sobre alimentos, oração, jejum e lavagem cerimonial. Na esfera religiosa Judite se parece muito com o livro de Tobias. Em seu interesse em convocar os judeus à resistência numa época de crise nacional, ele se compara favoravelmente a Daniel, Ester e os livros dos Macabeus.

6. Conteúdo. Nabucodonosor fez guerra contra Arfaxade, que reinava sobre os medos em Ecbátana. Nabucodonosor apelou para todos os seus súditos ocidentais, aqueles que viviam na área correspondente a atual Síria, Líbano, Palestina e Egito, mas eles se recusaram a juntar-se a ele na guerra. Irado com essa recusa ele jurou vingar-se de todo este território. No seu décimo sétimo ano ele derrotou Arfaxade, depois retornou para Nínive e festejou por 120 dias. No ano seguinte ele pôs em prática seu plano de destruir todos aqueles que não obedeceram sua ordem. Holofernes, seu general chefe e segundo em comando, foi despachado com 120.000 soldados de infantaria e 12.000 de cavalaria para executar o desejo do rei.

Holofernes levou seu exército para o oeste, cobrindo uma distância de cerca de 482 km em três dias. O território da Ásia Menor e da Síria foi devastado. Em Damasco ele queimou as plantações, destruiu os rebanhos e executou todos os jovens. Quando essas notícias chegaram às cidades litorâneas de Sidom, Tiro, Jamnia, Azoto e Ascalom, o povo se rendeu incondicionalmente. Seus santuários religiosos foram demolidos e eles foram instruídos a adorar somente Nabucodonosor como deus. Holofernes então moveu-se para os limites de Esdrelon e gastou um mês ajuntando suprimentos para este grande exército, que agora havia crescido com as tropas dos países vizinhos.

O povo de Israel começou extensos preparativos para se defender. Joaquim, o sumo sacerdote de Jerusalém, enviou uma palavra ao povo de Betúlia e Betomestaim, duas cidades que guarneciam Esdrelon, para manterem posição contra os assírios, assim Judá não poderia ser invadida.

Os relatos da atividade militar de Israel chegaram a Holofernes e o irritaram grandemente. Ele convocou todos os líderes de Moabe, Amom e das áreas litorâneas para questioná-los sobre este povo que tinha desafiadoramente recusado a se render. Aquior, o líder dos amonitas, relatou a história do povo judeu a Holofernes. Ele concluiu com a declaração de que se os israelitas pecaram contra seu Deus, então poderiam ser destruídos facilmente, porém se não havia transgressão nessa nação, então seria melhor Holofernes seguir seu caminho, porque Deus os defenderia e os protegeria contra toda desigualdade. Este discurso incitou os outros líderes que estavam ouvindo, e eles sugeriram que Aquior fosse morto. Quando o clamor diminuiu, Holofernes gabou-se de que suas forças destruiriam Israel da face da terra. Aquior foi levado ao pé do morro no qual Betúlia estava localizada. Ele foi deixado amarrado, pois

Holofernes queria que ele morresse com o povo de Israel. Os homens de Israel encontraram Aquior e o trouxeram para a cidade.

No dia seguinte Holofernes ordenou suas tropas em posição contra Betúlia. A força agora contava 170.000 de infantaria e 12.000 de cavalaria. No terceiro dia Holofernes levou sua cavalaria para sondar a situação. Eles tomaram posse das fontes de água, mas não avançaram mais contra a cidade. Então os líderes de Edom, Moabe e das terras litorâneas aconselharam Holofernes a não fazer um ataque direto à cidade, porque isso causaria perda desnecessária de vidas. Antes, eles sugeriram ele devia se apossar das fontes de água ao pé da montanha e destruir o povo por meio da sede e da fome. Os guardas colocados nas colinas próximas cuidariam para que nenhum homem saísse da cidade.

A situação dos israelitas piorou. Depois de trinta e quatro dias e com pouca água restando, houve um racionamento rígido. O povo se congregou e pleiteou com Uzias e com os outros líderes para se renderem aos assírios, pois eles concluíram que não havia mais ninguém para ajudá-los; Deus os havia entregue nas mãos de seus inimigos. Uzias apelou para um prazo de cinco dias. Se Deus não os libertasse dentro deste período, então eles se renderiam.

Nesse ponto é introduzida a heroína Judite; uma linda viúva, rica e um modelo de piedade. Por mais de três anos, desde que seu marido morrera de insolação, ela vivia em casa, vestida de saco e roupas da sua viuvez. Ela jejuava todos os dias, exceto nos dias em que era proibido. Ela mandou chamar todos os anciãos da cidade e os criticou pela posição que eles tomaram. Ela estava particularmente angustiada porque eles "hoje tentais a Deus". Tal ato era inconcebível. O homem não pode compreender sua própria mente ou coração, como pode ele sondar a Deus? E ela estimulou o povo a enfrentar esta experiência como uma prova deles dada por Deus — para educá-los, não para puni-los. Uzias e os outros líderes pediram a Judite que orasse por eles, para que Deus enviasse chuva dentro dos cinco dias e enchesse suas cisternas. Judite, porém, tinha seu próprio plano, o qual ela se recusou a revelar ao povo ou aos líderes.

Na hora em que os incensos noturnos eram oferecidos no Templo em Jerusalém, Judite orou a Deus. Ela pediu forças para si mesma, para que pudesse fazer o que havia planejado, e que, pelo artifício dos seus lábios, ela pudesse trazer derrota aos assírios. Terminada sua oração, ela removeu o saco e as roupas de viúva, tomou banho, ungiu-se com ungüento precioso, penteou seus cabelos e colocou suas roupas mais alegres. Ela completou isso com suas jóias — tornozeleira, anéis, brincos, pulseiras e ornamentos — para ser tão atraente quanto possível aos olhos de todos os homens. Ela preparou comida para si mesma e a deu para sua serva carregar, então ela foi ao portão da cidade. Todos que se reuniram ali ficaram perplexos com sua beleza. Ela ordenou que o portão fosse aberto para que pudesse sair e cumprir seu dever.

Judite e sua serva foram direto para as linhas assírias. Quando ela foi levada em custódia por uma patrulha assíria, ela disse que estava fugindo dos hebreus, porque eles estavam para ser entregues aos assírios. Ela vinha a Holofernes para "mostrar-lhe um caminho" pelo qual ele poderia capturar toda a região montanhosa, sem perder sequer um de seus homens. Os soldados foram completamente cativados por suas palavras e beleza física. Eles escolheram 100 homens para escoltá-la até a tenda de Holofernes. Uma enorme multidão se juntou ao seu redor enquanto ela esperava do lado de fora da tenda. A reação à sua beleza foi um consenso geral de que todos os israelitas deveriam ser mortos até o último homem, pois se eles tinham uma mulher como esta, eles seriam capazes de enganar o mundo todo.

Judite foi graciosamente recebida por Holofernes que lhe assegurou de que não havia motivo para ter medo dele. Judite lhe disse que as palavras de Aquior eram verdadeiras. Agora um pecado havia sido cometido pelo povo e logo provocaria a ira de Deus. Quando isto acontecesse o povo seria entregue aos assírios para ser destruído. Ela alegou que Deus havia revelado isto a ela, e lhe enviado a Holofernes para realizar, por meio dele, algo que deixaria o mundo inteiro atônito. Todas as noites ela sairia para orar no vale. Deus lhe diria quando o povo cometesse seu pecado, e então ela, por sua vez, informaria Holofernes.

Holofernes caiu na sua astúcia. Ele a convidou para jantar. Ela se recusou comer qualquer comida dele, mas comeu somente daquilo que ela havia trazido consigo.

Judite dormia até a meia noite. Então ela se levantava e pedia a permissão de Holofernes para sair e orar. Ela seguiu este procedimento por três dias. No quarto dia, Holofernes preparou um banquete particular para o qual convidou Judite. Ela pareceu satisfeita com o convite. Holofernes, vencido pela beleza de Judite e com o seu desejo por ela, bebeu muito mais vinho do que ele jamais tinha bebido antes. Quando seus escravos se retiraram Holofernes ficou deitado na sua cama

intoxicado. Sozinha com ele, Judite se aproveitou da oportunidade. Ela primeiramente orou, então pegou sua espada, agarrou seu cabelo, orou por força, e cortou fora sua cabeça com dois golpes da espada. Ela empurrou o corpo para fora da cama, puxou a coberta da cama e calmamente saiu e entregou a cabeça de Holofernes a sua serva, que a colocou na sua sacola de comida.

Judite e sua serva saíram como haviam feito nas noites anteriores, porém desta vez foram para a cidade. Quando os anciãos se reuniram ela lhes mostrou a cabeça de Holofernes, indicou que sua beleza o enganara para destruição, porém cuidadosamente explicou que não havia cometido nenhum ato pecaminoso com ele para conseguir seu propósito. Judite deu ordem para que a cabeça fosse pendurada no muro, e que ao nascer do sol cada homem saísse da cidade armado para batalha. Ela predisse que a reação dos assírios seria de medo quando descobrissem a morte de seu general. Ela também pediu que Aquior fosse trazido para ver a cabeça. Ao ver a cabeça ele desmaiou, mas quando se recuperou, ele creu em Deus, foi circuncidado e se tornou judeu.

Ao nascer o sol os eventos aconteceram como Judite predisse. Os assírios foram expulsos e seus acampamentos saqueados durante trinta dias. Joaquim, o senado e o povo de Jerusalém vieram ver o que Deus havia feito e abençoar Judite. A ela foi dada a tenda de Holofernes e todo o seu equipamento. As mulheres se juntaram a Judite e ela as liderou numa dança. Todos os homens de Israel seguiram, carregando suas armas, vestindo grinaldas e cantando. Judite (como uma personificação de todo Israel) entoou um salmo de ação de graças.

Todo o povo foi a Jerusalém para celebrar. Judite dedicou a Deus todos os vasos de Holofernes que o povo lhe havia dado e o cobertor que ela havia tirado de sua cama. A festa em Jerusalém durou três meses. Judite retornou para Betúlia. Ela teve muitos pretendentes, porém permaneceu viúva até sua morte com 105 anos de idade. Ela libertou sua serva e dividiu sua propriedade entre os parentes do seu marido e os seus próprios.

BIBLIOGRAFIA. F. C. Porter, "Judite, Book of", HDB, II (1899), 822-824; A. E. Cowley, "The Book of Judith", em R. H. Charles (org.), *The Apocrapha e Pseudepigrapha of the Old Testament* I (1913), 242-267; T. W. Davies, "Judite, Book of", ISBE, III (1929), 1778-1780; E. J. Goodspeed, *The Story of the Apocrapha* (1939), 45-51; C. C. Torrey, *The Apocaphal Literature* (1945), 88-93; R. H. Pfeiffer, *History of the New Testament Times with an Introduction to the Apocrapha* (1949), 285-303; B. M. Metzger, *An Introduction to the Apocrapha* (1957), 43-53; L. H. Brockington, *A Critical Introduction to the Apocrapha* (1961), 40-48.

R. E. Hayden

JUGO (מוט). O verbo *mot* significa *oscilar*, *cambalear*, e o substantivo descreve o movimento cambaleante de alguém carregando um fardo ou um jugo pesado. Conseqüentemente ele chegou a significar as barras do jugo e o próprio jugo (מוטה). Mais freqüentemente o termo על é usado para "jugo", incluindo os pedaços curvados de madeira que são fixadas à trave mestra. O hebraico צמד refere-se a um par ou junta de animais chamado de um "jugo". O grego ζυγός, é uma "junta" ou "jugo de bois". Um jugo era um pedaço ou uma vara de madeira pesada, modelada para ajustar-se no pescoço com pedaços curvados de madeira ao redor do pescoço fixos à vara, e era usado para prender uma junta de animais de tiro, de forma que eles poderiam puxar cargas pesadas uniformemente. Na Bíblia os termos são freqüentemente usados metaforicamente para designar um dever, obrigação ou escravidão (Gn 27.40; 1Sm 11.7; Is 58.6,9; Na 1.13; Mt 11.29; Lc 14.19; At 15.10).

O termo "jugo", em seu significado literal, refere-se a uma pesada armação de madeira utilizada para amarrar dois animais de tiro para puxar cargas pesadas, como arados e carros (Nm 19.2), onde o Senhor instrui a Moisés: "Dize aos filhos de Israel que vos tragam uma novilha vermelha, perfeita, sem defeito, que não tenha ainda levado jugo (לדאת)". Esta declaração no Pentateuco indica que o uso de jugos para animais de tiro é muito antigo.

Porém o termo é geralmente usado figurativamente para a escravidão e os fardos e sofrimentos que as pessoas têm que agüentar. Quando Yahweh libertou Israel da escravidão do Egito, ele disse, "quebrei os timões do vosso jugo e vos fiz andar eretos" (Lv 26.13). Quando o jugo da servidão ou a escravidão se tornaria severo, é declarado "sobre o teu pescoço porá um jugo de ferro" (Dt 28.48). Um jugo de aflição é mencionado em Lamentações 3.27: "Bom é para o homem suportar o jugo na sua mocidade". Isaías declara que o Messias quebrará em favor de todos os homens "o jugo que pesava sobre eles, a vara que lhes feria os ombros e o cetro do seu opressor" (Is 9.4). "O seu jugo, do teu pescoço, jugo que será despedaçado" (Is 10.27). Às vezes o termo é usado para descrever o peso do pecado de uma pessoa e seu castigo: "O

jugo das minhas transgressões está atado pela sua mão; elas estão entretecidas, subiram sobre o meu pescoço" (Lm 1.14).

Muitas vezes no AT o termo "jugo" se refere a uma "junta de bois". O rei Saul advertiu o povo em ira furiosa quando "Tomou uma junta de bois, cortou-os em pedaços e os enviou a todos os territórios de Israel por intermédio de mensageiros" (1Sm 11.7). Jó, no meio de muitas outras posses, tinha "quinhentas juntas de bois" (Jó 1.3). Em uma dupla metáfora, a quantia de terra, talvez um acre, que uma junta de bois poderia arar num dia, era chamado um jugo (1Sm 14.14; Is 5.10).

No NT o termo *zygos* é tão usado como no AT. A não ser pela única exceção em Lucas 14.19, "Comprei cinco juntas de bois e vou experimentá-las (ARA)" (o termo aqui é *zeugos*, "junta" ou "par" em vez de *zygos*, o jugo que os mantém juntos), o termo sempre é usado em sentido figurado. Refere-se à escravidão, "Todos os servos que estão debaixo de jugo considerem dignos de toda honra o próprio senhor" (1Tm 6.1); os conquistadores romanos obrigavam os prisioneiros de guerra a marchar debaixo de uma arcada para simbolizar derrota e escravidão; para a lei do AT, como a circuncisão, que é chamada um jugo quando exigida dos gentios: "Agora, pois, por que tentais a Deus, pondo sobre a cerviz dos discípulos um jugo que nem nossos pais puderam suportar, nem nós?" (At 15.10; Gl 5.1); o jugo de serviço a Cristo: "Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração; e achareis descanso para a vossa alma. Porque o meu jugo é suave, e o meu fardo é leve" (Mt 11.29,30). É significativo que Clemente de Roma (1Co 16.17) descreve os cristãos como aqueles que vêm debaixo do jugo da graça (*hoi hypo ton zygon tees charitos elthones*). Porque uma escala ou par de balanças era construído uma com trave que lembrava um "jugo" o termo tem este significado em Apocalipse 6.5, onde o cavaleiro do cavalo preto tem "uma balança (*zygon*) na mão".

Eram amarrados ou emparelhados vários tipos de animais de tiro, mas geralmente eram bois ou gados. É interessante que a lei mosaica proibia o emparelhar de um boi e um asno juntos (Dt 22.10) por causa da desigualdade do trabalho, uma rubrica que sem dúvida é a fonte do mandato familiar do apóstolo, de que os cristãos não deveriam se colocar "em um jugo desigual (*heterozygountes*) com os infiéis" (2Co 6.14 ARC). Animais de jugo eram usados para puxar arados, pedras, carros e outros tipos de trabalho de estrada ou do campo. Os arqueólogos descobriram que jugos de tipos variados foram utilizados por todo o mundo antigo e muito cedo, e que os jugos eram simples e grosseiros ou mais complexo em formato, dependendo do período da história. *Veja* VÍNCULO.

L. M. PEDROSEN

JUÍZES (O substantivo hebraico geralmente é שפט; na LXX e NT é principalmente κριτής. Mas também são usadas as raízes יכח, פלל, גין; δικαστής). Aquele que governa, ministra a justiça, o julgamento e a proteção e, como tal, é representante de Deus.

1. AT. Significativamente a primeira menção a um juiz, no primeiro livro do AT, aplica o título a Yahweh. Em sua intercessão por Sodoma Abraão ora: "Não fará justiça o Juiz de toda a terra?" (Gn 18.25). O pensamento fundamental de Gênesis, e tudo que segue, é que Deus é o justo juiz tanto de povos como de indivíduos (Gn 3.14ss.; 6.3ss.; 11.5ss.;15.14; 16.5; 20.3; 31.53).

Sob os patriarcas a autoridade judicial é exercida pelo cabeça da casa (Gn 21; 22; 27). As disputas entre famílias eram resolvidas pela força ou mediante acordo mútuo (Gn 21; 31). Embora juízes não fossem desconhecidos fora do povo escolhido (Gn 19.9; Êx 2.14), eles foram instituídos pela primeira vez em Israel por sugestão do sogro de Moisés, Jetro, para ajudar Moisés e agir no interesse de Deus ao resolver as disputas (Êx 18.13-27; Dt 1.9-18). O código deuteronômico fez provisão para a escolha de "juízes e oficiais" em cada cidade (16.18ss.). Os casos mais importantes deveriam ser julgados por um juiz com os sacerdotes como assessores (17.8-13).

Durante a conquista de Canaã os juízes participaram nas assembléias solenes da nação (Js 8.33ss.; 24.1). Após a morte de Josué o destino de Israel dependeu dos juízes que Yahweh "suscitou para salvá-los da mão dos que os pilhavam" (Jz 2.16). Sua tarefa não era meramente julgar casos, mas manter a nação longe da idolatria e liderá-lo nas batalhas (v. 17ss.). Eles eram, às vezes, chamados de " salvadores" ou "libertadores" (3.9,15). O livro de Juízes registra suas façanhas desde Otniel (3.9) até Sansão (caps. 13-16). Entre eles estava a profetiza Débora (4.4s.). O último da linhagem foi o sacerdote e profeta Samuel (1Sm 1—19; cp. At 13.20; 3.24), que "julgou... todos os dias de sua vida a Israel", visitando anualmente os centros chaves (1Sm 7.15s.). Na sua velhice o povo pediu um rei para os "julgar" (*sāphat*) (1Sm 8.5; cp. Dt 17.14-20).

Sob a monarquia o rei era o supremo — e às vezes aparentemente o único — juiz (2Sm 15.2s.). Josafá (cujo nome significa "Yahweh tem julgado") nomeou juízes em todas as cidades fortificadas de Judá (2Cr 19.5ss.). Com o exílio a monarquia ficou sem efeito, mas no retorno Esdras foi autorizado a escolher magistrados e juízes para julgarem de acordo com a lei de Deus e do rei da Pérsia (Ed 7.25s.).

Os juízes são ocasionalmente até mesmo chamados de *deuses* (אלהים) em vista de sua função divinamente autorizada (Sl 82.1, 6; cp. Jo 10.34s.; e possivelmente Êx 21.6; 22.7s.).

2. NT. Era política romana preservar, na medida do possível, a cultura e o autogoverno dos povos súditos. Na Palestina a justiça era administrada pelo Sinédrio (q.v.), que poderia infligir açoites e expulsão (Lc 6.22; Jo 9.22; 12.42; 16.2; At 5.40; 2Co 11.24), mas não a penalidade de morte (Mt 27.1ss.). Ao mesmo tempo juízes individuais eram figuras bastante familiares para prover ilustração viva nos ensinos de Jesus (Mt 5.25; Lc 12.14,58; 18.2,6).

Como no AT, os juízes tem a autoridade de Deus, mesmo que sejam pagãos (Rm 13.1-7; 1Tm 2.2; 1Pe 2.13s.; cp. Mt 22.15-22). Como tais eles devem ser respeitados. Indivíduos nunca podem se colocar como juízes (Mt 7.1ss.; Lc 6.37s.; Rm 2.1; 12.19-21; 14.10). O julgamento (q.v.) será executado por Deus sobre todos os homens, o Juiz supremo (Rm 3.6; Hb 10.30; 12.23; Tg 4.12; 5.9; cp. Mt 5.21-26; Dt 32.35s.). É um testemunho indireto da divindade de Jesus Cristo que o juiz será aquele que, como homem, ele próprio foi julgado pelos homens (Mt 25.31-46; Jo 8.16; At 10.42; 17.31; 2Tm 4.1; 1Pe 4.5; cp. 1Co 15.24-28). Todos os homens vão comparecer perante seu tribunal (q.v.). Como na teocracia do AT, assim no reino, os santos receberão autoridade delegada para julgar (Lc 22.30; 1Co 6.2s.; Ap 20.4; cp. Dn 7.9,22,27).

BIBLIOGRAFIA. Arndt,197, 454; BDB, 43, 192s., 406s., 813, 1047ss.; O. Cullmann, *The State in the New Testament* (1957); L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement* (1960); R. de Vaux, *Ancient Israel* (1961); 143-163; W. Förster, *Palestinian Judaism in the New Testament Times* (1964), passim.

C. Brown

JUÍZES, LIVRO DE (שפטים, Κριταί, Latim *Liber, Judicum*; *juiz, governador, magistrado*).

I. Pano de fundo arqueológico

II. Propósito

III. Composição, unidade e data
- A. Composição
- B. Unidade
- C. Data

IV. Lugar no cânon

V. Texto

VI. O problema moral dos juízes de Israel

VII. Valor permanente

VIII. Conteúdo
- A. A conquista parcial de Canaã (1.1—2.5)
- B. Juízes de Israel (2.6—16.31)
- C. Apêndices (27.1—21.25)

I. Pano de Fundo Arqueológico

É evidente que os israelitas se estabeleceram imediatamente na terra, pois a escavação arqueológica em várias cidades destruídas nesta época não mostram qualquer intervalo na ocupação. A ausência de qualquer período intermediário é um testemunho do fato de que os israelitas não eram nômades típicos. Existe, porém, uma distinção clara entre as estruturas cananitas bem construídas e o tipo mais simples, quase primitivo, da ocupação israelita que sucedeu. Este declínio no padrão arquitetônico é ilustrativo de um padrão cultural mais baixo entre os israelitas que chegaram.

A evidência da ocupação cananita contínua nas áreas baixas (e.g., Megido e Bete-Seã), onde suas vastas forças de carros de guerra lhes davam uma vantagem tática, confirma a admissão bíblica de que essas áreas não foram ocupadas na primeira parte do período dos juízes (e.g., Js 11.13; 13.1ss.; 17.16; Jz 1.19,27, etc.).

Antes da invasão israelita, por causa do suprimento incerto de água, houve uma ocupação cananita limitada na região montanhosa central. Coincidente com a entrada de Israel foi o uso muito difundido de cisternas subterrâneas, para armazenar água durante a prolongada seca do verão, facilitada pelo uso de emplastro vegetal à prova d'água, que as fazia a prova de vazamentos. Esta descoberta tornou possível a ampla colonização israelitas em áreas que anteriormente eram escassamente povoadas.

O fato de que nenhum santuário israelita do período dos juízes ainda foi descoberto pode ser atribuído a suas técnicas inferiores de construção. Todavia, pode também ser uma indicação da proibição divina do levantamento indiscriminado de santuários (Êx 20.24-26; Dt 12.1-7).

Muitas estatuetas de barro representando uma fêmea nua que está prestes a dar á luz, foram encontradas. A falta de qualquer insígnia de uma deusa levanta a questão da identificação com a deusa da fertilidade de Canaã; elas poderiam ter sido simplesmente um amuleto de boa sorte associado ao parto. Não é impossível, entretanto, que isso possa ser um testemunho incidental à proibição fundamental contra a adoração de ídolos (Êx 20.4-6, etc.). Nenhuma representação de uma deidade masculina foi encontrada em qualquer sítio israelita conhecido desta época.

A vitória decisiva de Débora e Baraque aconteceu "em Taanaque, junto às águas de Megido" (Jz 5.19). Esta alusão obscura ao Megido foi iluminada pela pesquisa arqueológica, a qual sugere que Taanaque e o Megido, cerca de 8 km separados, não foram ocupados simultaneamente. A conclusão é de que Taanaque foi colonizado por ocasião desta batalha, enquanto que o Megido estava em ruínas. A convergência da evidência histórica, arqueológica e literária tem feito uma data por volta de 1125 a.C. praticamente certa.

A pesquisa arqueológica na Transjordânia iluminou o estado dos pequenos reinos que foram como espinhos para Israel durante o período (especialmente Moabe e Amom). Para o Oeste, nosso conhecimento sobre a cultura e a organização dos filisteus foi enriquecido pelas descobertas no Neguebe, na Sefelá e até em Chipre. Está claro que os filisteus formavam uma classe governante sobre uma população de súditos cuja religião e cultura eles assimilaram. O deus dos filisteus era Dagom, uma antiga deidade dos amorreus (1Sm 5.2ss.). A extensão da penetração dos filisteus no interior pode ser estimada pelo grau de distribuição de um tipo distinto de cerâmica conhecido geralmente como "louça dos filisteus". Isto está de acordo com a evidência literária de Juízes e 1 Samuel.

A destruição do santuário confederativo em Silo não é mencionada em Juízes, mas seu lugar na tradição israelita é testemunhado pelo Salmo 78.60 e por Jeremias 7.12; 26.6. A pesquisa arqueológica mostra que ele foi, de fato, destruído pelo fogo por volta de 1050 a.C. Está claro que isto resultou da dupla derrota imposta sobre o exército israelita em Afeque (1Sm 4). Outras cidades israelitas foram destruídas nesta época, sem dúvida pela mesma razão, o que reflete o domínio dos filisteus no período pré-monárquico intermediário. (*Veja também* JUÍZES, PERÍODO DOS).

II. PROPÓSITO

O propósito do editor do livro de Juízes determinou sua seleção e uso de material. O livro cobre o período desde a morte de Josué (Jz 1.1; 2.8) até o ponto quando a ameaça dos filisteus se tornou crítica, i.e. cerca de 1060 a.C. A sua preocupação era relatar, como também descrever, o declínio moral, político e religioso durante o período, e demonstrar seu efeito sobre a vida da comunidade. Essa observação geral esclarecerá a consideração de coisas como estrutura, unidade e data.

III. COMPOSIÇÃO, UNIDADE E DATA

A. Composição. O livro de Juízes divide-se naturalmente em três seções distintas: (1) Juízes 1.1—2.5 demonstra a colonização de Canaã. A porção principal (1.1—36) trata da tentativa das tribos de ocupar seus territórios. O movimento em geral é do sul para o norte, começando pela tribo de Judá, cujas façanhas são tratadas com maiores detalhes. Isto pode indicar que esta seção se originou em Judá. Uma certa deterioração é visível no decorrer do capítulo; Judá (vv. 1-19) e as tribos de José (vv. 22-27) são relativamente bem sucedidas, porém o restante das tribos teve sucesso limitado (vv. 21,27-36 oferece um catálogo do território não ocupado). As íntimas relações com o livro de Josué (e.g., Js 15.13-19, cp. Jz 1.10-15; Js 15.63, cp. Jz 1.21; Js 17.11-13, cp. Jz 1.27,28; Js 16.10, cp. Jz 1.29) mostram que este é um relato, ou extratos de um relato, da conquista. É, portanto, um complemento valioso ao relato de Josué. As palavras de abertura do capítulo "Depois da morte de Josué", conseqüentemente não podem ser aplicadas a esta seção, mas são antes uma introdução geral e título para todo o livro. O motivo da inclusão desta avaliação histórica geral é preparar o cenário para o período dos juízes. Esta era uma situação desordenada, com apenas uma minoria das tribos ocupando seus território, enquanto que o restante habitava, em graus variáveis de tensão, com os cananitas. Juízes 2.1-5 completa este triste quadro trazendo em proeminência o fato de uma aliança quebrada.

(2) Juízes 2..6—16.31 apresenta os juízes de Israel. Nesta porção principal do livro estão registradas as façanhas de Otniel (3.7-11), Eúde 3.12-30), Débora e Baraque (4.1—5.31), Gi-

deão (6.1—8.35), Jefté (10.6—12.7), e Sansão (13.1—16.31). Estes são geralmente classificados como os juízes maiores, em contraste com os juízes menores, dos quais pouco é registrado. O segundo grupo é composto por Sangar (3.31) Tola e Jair (10.1-5), e Ibsã, Elom e Abdom (12.8-15).

As histórias individuais, sem dúvida, tinham uma história própria antes de serem reunidas. Possivelmente elas foram preservadas tanto em forma oral como escrita (Jz 8.14 é um atestado importante de uma difusão ampla e antiga da arte de escrever) nas áreas em que as façanhas foram realizadas. Algumas das dificuldades das histórias, e as alegadas duplicações, são prontamente explicáveis com base nesta hipótese. O autor desta seleção pode ter utilizado mais de um relato de um mesmo evento, e.g., o relato em prosa e poético da libertação israelita dos cananitas (Jz 4; 5). Ou pode haver um testemunho incidental da arte de contar histórias, com seu uso de reiteração para preservar o fio vital da narrativa. As regras literárias recentes não deveriam ser impostas sobre a literatura do antigo Oriente Próximo. Uma das falácias da hipótese documentária de Graf-Wellhausn foi seu exame do texto do AT sem referência à literatura de contemporâneos de Israel. O critério utilizado para dissecar os primeiros livros da Bíblia, incluindo nomes duplos de indivíduos, grupos, lugares, substantivos comuns, a deidade e até mesmo mudança de estilo, são, de fato, características similares em documentos contemporâneos de vizinhos de Israel. Por estas e muitas outras razões, a hipótese documentária foi largamente abandonada ou modificada, Especialmente, não é atualmente sustentado, em geral, que as assim chamadas fontes Eloístas ou Javistas podem ser localizadas em Juízes.

As histórias individuais foram reunidas de uma maneira organizada, na qual sua seqüência cronológica foi mantida, (*veja* artigo, JUÍZES, PERÍODO DOS, seção 3), e colocadas numa estrutura de comentário editorial. Uma forma padrão de introdução é visível nas histórias de Otniel (3.7ss.), Eúde (3.12ss.), Débora (4.1ss.), Gideão (6.1ss.), Jefté (10.6ss.), e Sansão (13.1ss.). Uma conclusão padronizada é visível em 3.10,11,30; 8.28; no caso de Débora é dividida entre 4.23 e 5.31. No caso dos juízes menores, com exceção de Sangar (3.31), o padrão de detalhes inclui a duração da magistratura e o lugar de enterro (10.2,3,5; 12.7,9-15). Os mesmos detalhes são dados no caso de Sansão (15.20; 16.31). Uma longa introdução geral ao período é dada em 2.6—3.6. Esta menciona a tendência geral no período após a morte de Josué, com seu modelo de apostasia, julgamento, arrependimento e libertação, um ciclo de eventos que é copiado no restante do período dos juízes.

A composição desta seção, portanto, reflete um certo talento artístico e um ponto de vista claro. Pode ser descrita como uma história interpretativa.

(3) Juízes 17.1—21.25, a seção final do livro, contém dois eventos aparentemente não relacionados: (a) o santuário de Mica e a migração dos danitas (17.1—18.31); (b) a violência em Gibeá e seu resultado (19.1—21.25). Não há nenhuma evidência sobre o comentário religiosamente motivado que caracteriza 2.6—16.31. Em vez disso, o motivo para os desordeiros é encontrado na ausência de uma autoridade centralizada de uma monarquia (cp. 17.6; 18.1; 19.1; 21.25). É improvável que essas narrativas tenham sido preservadas nas tradições das duas principais tribos envolvidas, a saber, Dã e Benjamim, uma vez que foram mostradas de modo desdenhoso. O elo que liga esses dois incidentes pode ser a ineficiência da organização tribal. Na primeira história, Mica não fez qualquer apelo contra a voracidade impiedosa dos danitas. Na segunda narrativa, a confederação intervêm para punir os homens de Gibeá, mas seu julgamento foi tão mal administrado que a completa extinção de toda tribo de Benjamim somente foi evitada recorrendo-se a dois expedientes desesperados. A posição histórica do editor desta seção é, quase certamente, os reinados de Davi e Salomão, quando o reino estava sendo administrado de maneira firme e justa. Estes dois incidentes são de extrema importância para revelar as condições reinantes em certas áreas, em pontos definidos no período dos juízes. Mas deve-se dar permissão para a seleção deste tipo de incidente e o julgamento equilibrado mediante um quadro completamente diferente do livro de Rute.

B. Unidade. A diversidade de conteúdo do livro de Juízes chama a atenção. Todavia, há uma unidade interna, em que todo o conteúdo testemunha, de um jeito ou de outro, sobre o declínio político, social, moral e religioso no período entre a morte de Josué e a instituição da monarquia. A primeira seção traça a imperfeição da conquista, com pelo menos uma sugestão sobre a deterioração dentro do relato melancólico do primeiro capítulo. Judá e Simeão desfrutam de uma medida de sucesso, e Benjamim, Manassés, Efraim e Naftali parecem ter domínio sobre o povo cananita local, porém no caso de Aser e dos danitas, o contrário é a realidade.

A segunda seção traça o ciclo recorrente de apostasia e libertação por meio das façanhas dos juízes. Mais uma vez há uma deterioração geral com o passar do tempo, e de Abimeleque em diante não há nenhuma menção de paz. Gideão conseguiu evitar uma guerra civil com Efraim (8.1-3), porém Jefté não (12.1-6). A história de Abimeleque demonstra o choque entre elementos israelitas e cananitas nas vizinhanças de Siquém (9.1-57), e ilustra os efeitos de uma conquista incompleta. Sansão não realizou nenhuma libertação real dos filisteus, e os capítulos que tratam de suas façanhas (caps. 13-16) mostram um declínio nos comentários religiosos do editor, talvez até sugerindo que as histórias falam por si mesmas.

A seção final é um quadro gráfico das desordens do período e é desprovida de comentários especificamente religiosos, a conclusão é que a não existência da monarquia era a causa do mal-estar nacional. Conseqüentemente existe uma unidade inerente em todo o livro e uma impressão inconfundível é criada, que esta foi a "Era das Trevas" da história de Israel.

C. Data. O período do princípio da monarquia é a data mais provável para a composição de Juízes no que é basicamente sua forma atual. A coleção do material na seção principal (2.6-16.31), i.e. as façanhas dos juízes individuais, dificilmente poderia ter ocorrido antes da restauração da unidade nacional. O tempo de Davi e Salomão foi este período, e o despertar de um orgulho nacional levariam a um interesse em registrar tradições passadas (as atividades literárias de Samuel, Natã e Gade são observadas em 1Cr 29.29; 2Cr 9.29. Além do mais, havia um motivo humano subjacente para a promulgação do livro de Juízes. A monarquia, no início de seu período, enfrentou oposição dos defensores das velhas tradições. Havia uma preocupação ativa em mostrar que a monarquia havia alcançado o que a confederação tinha falhado em conquistar — a saber, uma conquista completa, o estabelecimento da lei e da estabilidade, o que indica uma data anterior, em vez de uma data pós-rompimento (922 a.C.). A atitude favorável à monarquia assim sugerida, faz a tradição talmúdica de que o próprio Samuel foi o autor de Juízes parecer improvável. Sua atitude em relação à monarquia é claramente revelada em 1 Samuel 8. Assim, ao corpo principal do livro foi acrescentado um prólogo, em si mesmo uma seleção de uma fonte diferente desconhecida, demonstrando a imperfeição da conquista (Jz 1.1—2.5). Semelhantemente, um epílogo (17.1—21.25) foi acrescentado, dando ênfase aos baixos padrões do período agora substituído pela monarquia.

É impossível determinar precisamente a data do livro de Juízes, ou se mais de uma mão esteve envolvida na sua produção. A diferença de atitude entre a segunda e terceira seção aponta para dois editores. Um fato pode ser relevante, a saber, que Belém (em Judá) figura em ambos os incidentes narrados na terceira seção (17.7-9; 19.1,2), como também nos eventos do livro de Rute (Rt 1.1,2,19,22). Isso dá um leve apoio a uma data no reinado de Davi, sendo ele próprio um nativo de Belém. Apesar de admitir a ausência de prova definitiva, parece mais provável que o livro de Juízes foi compilado durante o reinado de Davi, e que sua razão humana era demonstrar as vantagens de uma monarquia, em contraste com o sistema ineficiente reinante desde a morte de Josué.

Pode-se fazer breve menção a duas teorias críticas a respeito da composição de Juízes. Uma opinião propõe que os capítulos 9,16,17-21, que são desprovidos do comentário religioso encontrado em outros lugares, são secundários, tendo sido interpolados ao texto em uma data posterior. Uma segunda opinião afirma haverem duas edições. Na primeira, no 7º séc. a.C., os capítulos 9,16,17-21 foram excluídos, o restante ficou sujeito a tratamento editorial da assim chamada escola deuteronômica. Numa segunda revisão, no 6º séc. a.C., os capítulos omitidos foram reincorporados como eram, escapando assim do comentário editorial característico da primeira edição. A possibilidade de revisões e reformulações menores, quando o livro de Juízes foi incorporado aos "Primeiros Profetas", a história oficial de Israel da conquista até o catíveiro babilônico, deve ser excluída. O final dessa seção foi realizado provavelmente nos primeiros anos do exílio. Porém a opinião mais aceitável sobre a origem do livro de Juízes é, como indicado, durante o reinado de Davi.

IV. Lugar no Cânon

Na Bíblia Hebraica, como na em português, Juízes ocupa o sétimo lugar. É o segundo livro dos "Primeiros Profetas" (Josué, Juízes, Samuel e Reis). A designação "profeta" é um testemunho à crença de que a vontade e o propósito de Deus eram mediados por meio dos fatos da história, como também pela boca dos profetas. Esta parte da Bíblia Hebraica é freqüentemente descrita como "História Deuteronômica", uma vez que ilustra, tanto pelo exemplo como pelos comentários editoriais, os princípios enunciados no livro

de Deuteronômio. Visto que nenhuma sugestão crítica a respeito da data de Deuteronômio está vinculada a esta expressão, nenhuma objeção precisa ser dedicada a seu uso. O livro de Rute originalmente estava na terceira seção do cânon hebraico, os Escritos. Na LXX foi colocado imediatamente após Juízes, presumivelmente porque está relacionado ao mesmo período. Esta ordem foi seguida pela Vulgata e pela maioria das VSS modernas. A canonicidade de Juízes nunca foi seriamente questionada.

V. Texto

O texto hebraico de Juízes foi notavelmente bem preservado. Uma exceção a isto, o Cântico de Débora (cap. 5), é geralmente considerado como contemporâneo aos eventos que descreve. A forma poética e suas características arcaicas apresentaram problemas consideráveis ao tradutor, e provavelmente resultaram em danos leves ao texto na sua transmissão.

Um único problema está relacionado ao texto da LXX, onde existem aparentemente duas VSS independentes de Juízes. A primeira é representada principalmente por A (5º séc. d.C.), apoiada pela maioria dos MSS Unciais e Cursivos do texto grego. A segunda encontra seu principal testemunho em B (4º séc. d.C.), que tem o apoio de textos que se originaram no Alto Egito. Não existe unanimidade entre os estudiosos sobre o inter-relacionamento dessas revisões, ou quanto a qual se aproxima mais do texto original da LXX; cada variante textual deve ser considerada pelo seus próprios méritos. Na edição de Rahlf da LXX foi adotado o expediente incomum de imprimir as duas principais VSS lado a lado.

VI. O Problema Moral dos Juízes de Israel

O leitor de Juízes logo observa uma diferença em seus personagens principais quando comparados com os líderes de Israel de outros períodos. Os defeitos de Abraão, Jacó, Moisés e Davi, por exemplo, são retratados honestamente, sem afetar a estimativa geral da alta qualidade de suas vidas. Em Juízes os personagens são de estatura menor; suas deficiências são mais óbvias; e existe um certo deleite popular em suas façanhas menos reputáveis. Eúde aparece como um assassino; Jael é louvada por seu ato de traição (4.17-21; 5.24-27); Gideão resolve sua rixa familiar no decorrer da sua vitória sobre os midianitas (8.18-21); enquanto que Jefté é um chefe bandido com um traço vingativo e um conceito deficiente dos requerimentos do Senhor. A situação se torna mais séria em relação a Sansão que, apesar do seu estado nazireu, mostra uma lamentável falta de consagração genuína e cede a seu próprio apetite sexual de uma maneira irresponsável. Existiam homens que eram ungidos com o Espírito do Senhor, i.e., eram indivíduos carismáticos. Como pode o dotado divino ser igualado ao baixo tom moral e espiritual de suas vidas? Os seguintes pontos devem ser considerados:

Primeiro, deve-se fazer diferença entre o veredicto popular dos israelitas contemporâneos e o ponto de vista do editor que colecionou estas histórias. Sem dúvida aqueles que experimentaram em primeira mão as várias opressões exultaram em cada detalhe selvagem da derrota de seus dominadores. Mas o editor que selecionou estes incidentes pode não ter ficado inconsciente dessas imperfeições morais e religiosas. Certamente, uma parte de seu interesse pode ter sido ilustrar o baixo nível da liderança do período, cp. sua condenação de Gideão em 8.27. Os juízes eram homens que viveram numa época de nível baixo, e este fato é refletido nas narrativas, dando uma representação gráfica das condições num período de apostasia, quando a aliança mosaica, com seu alto nível alto, estava em inatividade parcial.

Em segundo lugar, atenção especial deve ser dada às histórias de Sansão. Observa-se que nesta seção (caps. 13—16) existe uma ausência do comentário religiosamente motivado, característico da seção anterior. Uma explicação freqüentemente sugerida para este fenômeno é que as histórias se tornaram tão fixadas na tradição que o editor não pôde adaptá-las, embora certamente o mesmo seria igualmente aplicado às outras tradições. Parece mais razoável supor que estas narrativas eram auto-explicativas. Aqui estava um líder, porém de que caráter! Incapaz de realizar uma libertação dos filisteus, suas façanhas eram ressentidas por seus próprios conterrâneos (15.11). Semelhantemente, o material no apêndice (17—21) pode falar por si mesmo, sem acrescentar o comentário politicamente motivado de 17.6; 18.1; 19.1; 20.25. Pode-se ser grato pelo domínio do Espírito Santo na seleção e apresentação desta história. Ela serve como lembrete perpétuo do que acontece a uma nação, e aos indivíduos que a compõem, quando o Senhor é abandonado e seus mandamentos quebrados. Algumas partes da Escritura são para a inspiração e edificação, porém o livro de Juízes anuncia uma nota solene de aviso.

Em terceiro lugar, os eventos do AT freqüentemente estão relacionados diretamente ao próprio Deus. Ele endureceu o coração do Faraó (Êx 4.21; 7.3,13; etc.); ele enviou um espírito maligno a Abimeleque e aos homens de Siquém (Jz 9.23); um espírito maligno da parte do Senhor perturbou Saul (1Sm 16.14; 18.10; 19.9); ele colocou um espírito de mentira na boca dos falsos profetas (1Rs 22.23). É o efeito sobre o objeto em vez da qualidade do próprio espírito que é proeminente nas últimas referências. O significado disso na vida comum era de que o poder ou qualidades incomuns de qualquer tipo, e.g., força ou sabedoria, eram concebidos como um dom singular do Espírito do Senhor. Porém a ligação vital é com a soberania de Deus, que influencia e controla homens e nações de acordo com sua própria vontade. Isto está refletido em Juízes 14.4, onde os pais de Sansão, opondo-se compreensivelmente ao casamento do filho fora do povo da aliança, são apresentados como inconscientes do domínio divino. O próprio Sansão estava desprovido de motivos mais elevados, mas Deus o usou para "começar a livrar a Israel do poder dos filisteus" (Jz 13.5).

Portanto, a unção carismática do período de Juízes era para um propósito limitado porém definido. Não deve ser compreendido como paralelo à doutrina do Espírito no NT, que invariavelmente é associada à santidade de vida. O Senhor fez dos juízes um canal do seu poder ou o meio de sua revelação, sem necessariamente qualquer influência direta sobre seu caráter moral. Em outros lugares no AT Deus empregou agentes improváveis, como Balaão, um profeta profissional (Nm 22.24); Nabucodonosor, o rei da Babilônia que ele chamou de seu servo (Jr 25.9; 27.6; 43.10); e o persa Ciro é descrito como "meu pastor" e "seu (de Deus) ungido" (Is 44.28; 45.1; cp. 45.4). A sabedoria da escolha de Deus nem sempre é observável ao homem, e sempre deve permanecer um elemento inescrutável. Ele pode usar um homem como Sansão, cuja curta carreira estava concentrada sobre seus relacionamentos ilícitos com mulheres filistéias, algumas das quais eram de caráter dúbio. Deve ser enfatizado, todavia, que Sansão e outros deveriam ter vivido nos padrões já revelados na lei mosaica.

VII. Valor Permanente

O livro de Juízes ilumina a condição política, social e religiosa de Israel durante o período vital entre a conquista e a instituição da monarquia. A maneira pela qual isto é feito permite ao leitor captar a atmosfera do período de uma forma que seria impossível numa história formal.

Ele provê uma ilustração dramática do efeito da apostasia sobre cada aspecto da vida. A causa original do declínio de Israel foi que o relacionamento da aliança com o Senhor, com seus requerimentos de obediência absoluta e leal a seus mandamentos, foi quebrado. Isto levou à desintegração nas esferas política, religiosa, social e familiar, e a um aumento agudo da imoralidade. O livro de Juízes serve como um lembrete de que uma nação não pode viver baseada em suas glórias passadas. O autor de Juízes era, certamente, um pregador para sua própria geração, mas sua mensagem tem uma aplicação permanente e universal, e pode ser resumida nas palavras de Provérbios 14.34: "A justiça exalta as nações, mas o pecado é o opróbrio dos povos". A inabilidade crônica de Israel em lucrar com sua própria história amarga é uma exortação solene para se tirar proveito das lições da experiência, quer observada quer experimentada.

Em contraste com este pano de fundo sombrio o caráter longânime de Deus distingue-se mais claramente. Ele permaneceu fiel a sua aliança, não dando um fim a seu povo, apesar de sua repetida infidelidade. Sua justiça é vista em seu julgamento, pois o pecado é uma afronta que ele não pode simplesmente passar por cima. A soberania de Deus é revelada em seu uso das nações circunvizinhas como a vara do seu furor contra Israel. Ele é capaz de salvar com poucos como também com muitos (cp. Jz 7.2-7). As forças da natureza estão à sua disposição (5.20,21). Quando seu Espírito vem sobre um homem, esta unção faz com que aquele homem seja invencível (3.10; 6.34; 11.29; 14.6; etc.). A longanimidade de Deus se evidencia em sua boa vontade de ouvir o choro de seu povo afligido, e em dar-lhe uma nova chance não importa quão fugaz este arrependimento possa ser. Embora a nota solene do julgamento possa parecer predominante, ela não silencia as sugestões da graça.

Os pontos elaborados no parágrafo precedente refletem, em parte, o ponto de vista do último editor. Ele escreveu do ponto de vista de uma fé viva em Deus, para a edificação espiritual de seus contemporâneos. Esta qualidade de fé também caracterizou os principais personagens em Juízes. Eles não estavam livres de imperfeições morais, nem sempre estavam de acordo com os requerimentos da lei de Deus; mas não pode haver nenhuma dúvida sobre sua apreensão vital de seu Deus. Visto que se concorda que o Cântico de Débora é contemporâneo aos eventos que narra, ele é um exemplo vivo deste fato. Ele fala da

intervenção eficaz de Deus no passado em prol de Israel (5.4), do seu controle sobre a natureza (5.4,5,20,21) e da sua presente participação na luta de Israel contra os cananitas (5.23). Os inimigos de Israel são seus inimigos também (5.31). A intolerância que caracteriza este poema não pode esconder a incrível fé viva que revela. Numa era apóstata, os homens que conheciam o seu Deus desta forma realizavam grandes façanhas por ele (cp. Dn 11.32), e quatro deles, Gideão, Baraque, Sansão e Jefté estão catalogados entre os grandes heróis da fé (Hb 11.32).

VIII. Conteúdo

A. A conquista parcial de Canaã (1.1—2.5)
   1. O sucesso relativo das tribos de Judá e Simeão (1.1-21)
   2. A destruição de Betel (1.22-26)
   3. Listagem do território não ocupado (1.27-36)
   4. A desobediência de Israel (2.1-5)

B. Juízes de Israel (2.6—16.31)
   1. Introdução (2.6—3.6)
   2. Otniel (3.7-11)
   3. Eúde (3.12-30)
   4. Sangar (3.31)
   5. Débora e Baraque (4.1—5.31)
   6. Gideão (6.1—8.33)
   7. Suplemento: o reinado de Abimeleque (9.1-56)
   8. Tola e Jair (10.1-5)
   9. Jefté (10.6—12.7)
   10. Ibsã, Elom a Abdom (12.8-15)
   11. Sansão (13.1—16.31)

C. Apêndices (17.1—21.26)
   1. Os danitas migraram para o norte (17.1—18.31)
   2. Guerra civil contra os benjamitas (19.1—21.25)

A. A conquista parcial de Canaã (1.1—2.5). 1. *Juízes 1.1-21 registra o sucesso relativo das tribos de Judá e Simeão.* Esta última logo perdeu sua identidade e foi absorvida pela tribo mais poderosa de Judá. Este relato é complementar a Josué 10.1-43, as atividades das tribos individuais registradas em Juízes 1 estão dentro da estratégia global da hábil direção realçada de Josué 10. O fato de que o movimento geral é do norte para sul, começando em Jerusalém, é evidência contra o conceito de que esta seção testemunha uma invasão independente do sul pela tribo de Judá. Jerusalém foi derrotada mas não ocupada (Jz 1.8). Subseqüentemente reocupada pelos jebuseus (1.21), ela resistiu à captura até o reinado de Davi (2Sm 5.6-11). A vitória inicial contra as cidades da planície (Jz 1.18) é qualificado pela confissão de 1.19.

2. *A destruição de Betel* (1.22-26), embora atestada pela arqueologia, não é registrada em Josué, mas os homens de Betel ajudaram na defesa de Ai (Js 8.17), que era adjacente a Betel. Deve ser admitida alguma ligação entre os dois relatos, mas a questão é complicada pela evidência arqueológica do sítio de Ai, que parece ter estado desocupado desde cerca de 2200 a.C. Visto que Ai é descrita como uma cidade pequena (Js 7.3), enquanto que o sítio identificado de Ai mostra uma cidade relativamente grande e bem defendida, a explicação mais provável é que os sobreviventes da cidade anterior tenham recolonizado um outro local próximo. Os heteus (1.26) eram um poder maior por volta de 1800-1200 a.C. Seu império se espalhava por sobre a moderna Ásia Menor e a Síria. A influência dos heteus é notória nas narrativas patriarcais (e.g., Gn 23.7; cp. Js 1.4).

3. *Juízes 1.27-36 é um catálogo deprimente do território não ocupado.* Em certos casos os israelitas foram fortes o bastante para reduzir os cananitas a escravidão (1.30,33,35), embora isto nem sempre tenha sido atingido rapidamente (1.28). Os aseritas parecem ter sido o grupo mais fraco (1.32) e os danitas estavam bem deslocados (1.34). Os cananitas mantiveram controle das áreas da planície, onde seus carros de guerra puderam ser empregados eficazmente, até a época de Débora e Baraque (4,5). O resultado foi que muitas das tribos não conseguiram ocupar suas porções indicadas, e as listas em Josué 14.1ss. conseqüentemente são idealistas.

4. *Juízes 2.1-5 registra os israelitas confrontados com seu grande pecado de desobediência*, que foi, de fato, uma quebra da sua aliança com Yahweh. A idéia de aliança, que era fundamental no princípio da história de Israel, foi iluminada pela evidência arqueológica das formas de tratados pactuais (principalmente hititas) do segundo milênio a.C. Isto fornece prova adicional da confiabilidade dos primeiros relatos do AT. O movimento do anjo do Senhor de Gilgal para Boquim, provavelmente deve estar associado à transferência do santuário central de Gilgal. A

LXX liga Boquim (i.e. Pranteadores) a Betel, onde o santuário subseqüentemente esteve localizado (Jz 20.18-28; 21.1-4). Confrontado com este desafio e com a manifestação da deidade o povo chorou, mas sua subseqüente conduta mostra que não houve nenhuma reforma permanente.

B. Os juízes de Israel (2.6—16.21).

1. *Introdução (Jz 2.6—3.6).* Juízes 2.6-10 é paralelo a Josué 24.28-31, um lembrete de que a morte de um grande homem tanto começa como termina uma era. É um tributo a Josué que o povo tenha permanecido fiel ao Senhor em sua geração, embora todos eles tivessem experiência de primeira mão das grandes obras do Senhor. Timnate-Heres (Jz 2.9) deve ser lido como Timnate-Sera (Js 19.50; 24.30); um escriba inverteu as consoantes.

A tendência geral de todo o período de Juízes é resumida (Jz 2.11-15). Foi um período de apostasia, no qual os deuses cananitas foram adorados. Baal, o deus do temporal com raios e trovões e da chuva, era a grande e ativa figura no panteão cananita. Astarote era uma das deusas da guerra e da fertilidade. As formas plurais (vv. 11,13) podem dar a entender as muitas variantes locais e nomes derivados (e.g., Nm. 25.3; Js 11.17; Jz 9.4; 2Rs 1.2), porém é mais provável que se referem à totalidade dos deuses cananitas que eram adorados nos cultos de fertilidade. Estes deuses eram tidos como responsáveis pela fertilidade no homem, nas feras e na agricultura, e possivelmente uma geração semi-pagã de israelitas considerou sábio dar-lhes o respeito devido. Eles ignoraram a soberania absoluta do Senhor, que os castigou por sua infidelidade.

O ciclo de apostasia, servidão e libertação por meio de um juiz divinamente capacitado é esboçado (Jz 2.16-3.6), juntamente com a deterioração geral característica do período. Por esta razão eles foram incapazes de expulsar os habitantes originais da terra. Mas o historiador, consciente de uma soberania dominante, vê outras boas razões pelas quais estas nações tiveram permissão para permanecer (2.22; 3.1,2,4). Os filisteus eram um povo de origem egéia, que habitavam sua pentápolis de Gaza, Ascalom, Asdode, Ecrom e Gate. Cananitas pode designar todos os habitantes da terra, mas às vezes é restrito àqueles assentados nas áreas baixas. Os sidônios e jebuseus eram os habitantes cananitas de Sidom e Jerusalém, respectivamente. Os heveus são geralmente associados aos horeus, que estabeleceram um reino forte na alta mesopotâmia alguns séculos antes do período dos juízes. Os amorreus são etnicamente indistinguíveis dos cananitas. Eles são freqüentemente associados à região montanhosa, em oposição ao uso específico de cananitas (Nm 13.29). Pouco é conhecido dos ferezeus, que pode ter sido um grupo aborígine. Uma das principais causas da apostasia de Israel foi o casamento com esta população pagã (Jz 3.6), no qual o relacionamento das deidades individuais seria o principal problema. Isto é mencionado como adultério espiritual (2.17; cp. Jr 3.1ss.).

2. *Otniel (3.7-11).* A primeira opressão veio da Mesopotâmia (literalmente "Arã dos Dois Rios") A Mesopotâmia em si é uma forma grega, que geralmente descreve a área drenada pelos rios Tigre e Eufrates. A referência pode ser ao Eufrates e seus afluentes. O nome do opressor está disfarçado no texto: Cusã-Risataim significa "Cusã de dupla maldade". Os israelitas estavam suficientemente unidos neste primeiro período para Otniel, o sobrinho de Calebe que estava associado a tribo sulista de Judá (cp. Js 14.13-15; Jz 1.10-15), liderá-los contra um invasor do norte.

3. *Eúde (3.12-30).* A segunda opressão veio de Moabe, que estava localizada ao leste do Mar Morto, entre os Rios Arnom e Zerede, seu vizinho ao nordeste, Amom, e os amalequitas, que vieram da área sul de Judá. A penetração dos moabitas provavelmente ficou limitada ao território de Benjamim e Efraim. Jericó (a cidade das palmeiras, v. 13) estava sob a maldição de Josué (Js 6.26) e não foi reconstruída até a época de Acabe (1Rs 16.34). A referência é provavelmente a um local próximo, que utilizaria os recursos naturais da região. Eúde, um canhoto (cp. Jz 20.16; 1Cr 12.2) foi o libertador nesta ocasião. Seu ato de assassinar Eglom foi astutamente planejado e corajosamente executado. Apaziguando o rei moabita ao oferecer-lhe um tributo, ele assegurou uma audiência privativa na sala de verão, reservada só para o rei, e utilizou a habilidade manual com efeito devastador. A discrição natural dos servos de Eglom lhe deu tempo de escapar. As "imagens de escultura" perto de Gilgal (Jz 3.19,26) eram possivelmente as pedras comemorativas colocadas por Josué (Js 4.19-24). O número de moabitas mortos indica uma força incomum ao oeste do Jordão. Embora não impossível, a palavra para mil (אלף) pode se referir a um grupo do exército.

4. *Sangar (3.31).* Aqui não há qualquer menção de apostasia ou clamor por libertação, ou de uma verdadeira opressão, nem qualquer

referência à capacitação divina. Além disso, Juízes 4.1 começa a história a partir da morte de Eúde, não de Sangar. Visto que seu nome não é israelita, possivelmente heteu ou horreu, conjetura-se que ele era um estrangeiro cujas façanhas beneficiaram os israelitas. Anate era uma outra deusa cananita da guerra, etc., e a expressão "filho de Anate" pode se referir a suas inclinações guerreiras. Uma aguilhada de bois era uma ferramenta pontiaguda com cerca de 3 metros de comprimento. Esta arma pode indicar que a política dos filisteus de privar a população nativa de armas já estava em vigor (1Sm 13.19-22). Algumas VSS gregas colocam Sangar depois da história de Sansão (i.e. após 16.31), mas 5.6 confirma a cronologia do texto hebraico.

5. *Débora e Baraque (4.1-5.31).* Dois relatos sobre os israelitas se livrando dos cananitas foram preservados, um relato em prosa (4.1-23) e um poema de vitória (5.1-31), o último geralmente é atribuído à própria Débora. Há dificuldades na correlação dos relatos. No cap. 4 Jabim aparece como o líder nominal dos cananitas, embora Sísera, o comandante da força das carruagens, tenha parte ativa. Duas tribos, Naftali e Zebulom, são mencionadas e a batalha ocorre entre o Monte Tabor e o Rio Quisom. No cap 5 Jabim não é mencionado, embora a coalizão das cidades-estados cananitas esteja implícita (5.19); mais quatro tribos, que são Efraim, Benjamim, Maquir e Issacar, participam e a ação se movem em direção a "Taanaque, junto às águas de Megido" (5.19). Existe também a questão de um outro Jabim, rei de Hazor, que liderou uma antiga coalizão cananita contra os israelitas de Josué (Js 11.1-15).

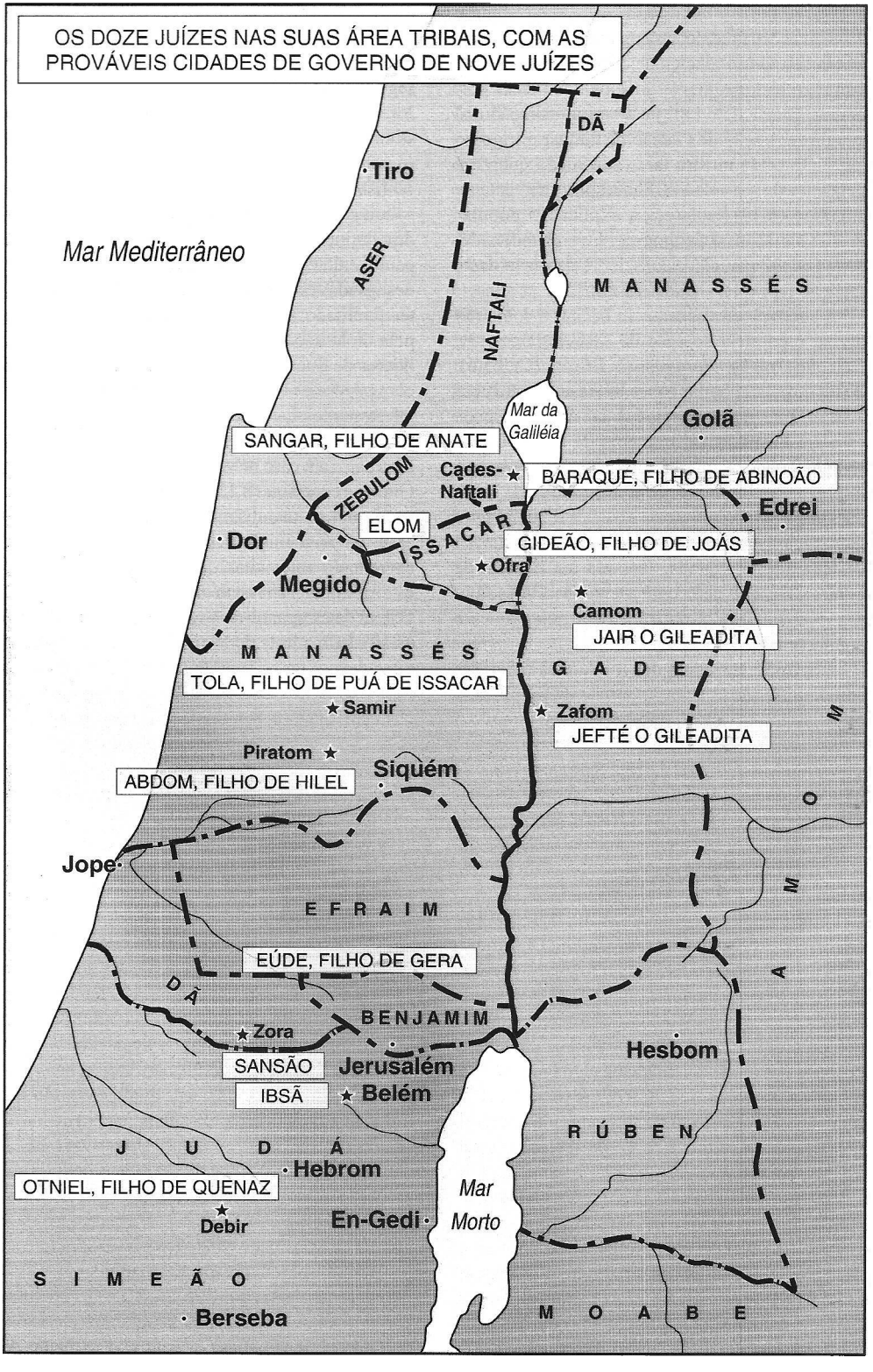
Não é necessário admitir que os caps. 4 e 5 sejam relatos contraditórios. A arqueologia confirma a destruição de Hazor pelo fogo (cp. Js 11.11-13) por volta da época da invasão israelita. A partir daí, apenas a cidade superior (cerca de vinte e cinco acres) ficou ocupada, a cidade baixa (cerca de 150 acres) ficou desocupada. Hazor, todavia, ocupava uma posição estratégica, dominando a maior rota mercantil, e sua ascensão como líder de uma coalizão de cidades-estados cananitas um século depois não é surpreendente. Era talvez mais conveniente manter a força das carruagens em Harosete-Hagoim (Jz 4.2) sob controle do rei local, Sísera, onde podiam lidar com mais eficiência com qualquer revolta israelita.

Os historiadores se preocuparam em dar a Deus a glória pela vitória em vez de fazer um relato detalhado, mas a seguinte reconstrução é razoável. Débora, que era uma juíza civil (4.5) antes de se tornar uma juíza militar, encorajou Baraque a quebrar o jugo cananita, a ação inicial ficou confinada às tribos mais afetadas, Naftali e Zebulom. Foi alcançado um sucesso considerável entre o Tabor e a Quisom, que foi seguido por uma solicitação geral às tribos, com exceção de Judá e Simeão, que estavam isoladas por causa de fatores geográficos e políticos. A derrota do exército de Sísera foi completada por este reforço do exército israelita nas vizinhanças de Taanaque (5.19), o que resultou na fuga precipitada dos cananitas para o oeste. A tentativa de fuga de Sísera foi frustrada pela traição de Jael, que eficientemente matou o homem que ela havia acalmado com um falso senso de segurança. O próprio Hazor e Jabim sobreviveram aos eventos desta campanha (4.23,24), mas o poder cananita foi abalado.

Entre os detalhes incidentais destes capítulos estão: (1) o quadro de um Deus que controla as forças da natureza (5.4,5,20,21), provavelmente um temporal com raios e trovões fora de época imobilizou os carros de guerra cananitas e anulou a vantagem de Sísera; (2) a condição de Israel sob a incapacitante servidão dos cananitas (5.6-8); (3) a evidência de unidade parcial entre os israelitas, seis tribos participaram na libertação, enquanto que quatro (Rúben, Gileade, Dã e Aser, 5.15-17) foram repreendidas por não participarem. A conclusão é que elas deveriam estar presentes, o que confirma a existência de uma liga tribal; (4) o cântico de Débora testemunha uma fé genuína em Deus.

6. *Gideão (6.1-8.33).* Há um maior detalhamento concernente a opressão pelos midianitas e seus aliados, e a libertação do povo por Gideão, do que qualquer outro dos episódios narrados em Juízes. Possivelmente o autor combinou dois ou mais dos relatos populares desta grande libertação, incluindo tudo que ele considerava importante. Ou as aparentes repetições podem ser devidas à técnica dos antigos contadores de histórias, que precisavam de uma recapitulação ocasional; não sem relação com o elemento natural da repetição que aparece no paralelismo da poesia, e que provavelmente influenciou a composição em prosa.

As incursões periódicas dos midianitas e seus aliados tinham efeitos desastrosos na economia da terra e na moral dos israelitas (6.1-6). No período dos patriarcas houve um movimento periódico semelhante entre o Neguebe e a região montanhosa central, que eventualmente resultava em atrito, mesmo estando a terra escassamente povoada (cp. Gn 34). Os midianitas entravam em


OS DOZE JUÍZES NAS SUAS ÁREA TRIBAIS, COM AS PROVÁVEIS CIDADES DE GOVERNO DE NOVE JUÍZES
DÃ
Tiro
Mar Mediterrâneo
ASER
NAFTALI
MANASSÉS
Mar da Galiléia
Golã
SANGAR, FILHO DE ANATE
Cades-Naftali
BARAQUE, FILHO DE ABINOÃO
ZEBULOM
Edrei
ELOM
Dor
ISSACAR
GIDEÃO, FILHO DE JOÁS
Ofra
Megido
Camom
JAIR O GILEADITA
MANASSÉS
GADE
TOLA, FILHO DE PUÁ DE ISSACAR
Samir
Zafom
JEFTÉ O GILEADITA
Piratom
ABDOM, FILHO DE HILEL
Siquém
Jope
EFRAIM
EÚDE, FILHO DE GERA
DÃ
BENJAMIM
Zora
Hesbom
SANSÃO
Jerusalém
IBSÃ
Belém
RÚBEN
JUDÁ
Hebrom
OTNIEL, FILHO DE QUENAZ
Mar Morto
Debir
En-Gedi
SIMEÃO
Berseba
MOABE

áreas que tinham uma população estabelecida e suas invasões predatórias anuais reduziram Israel à pobreza. O uso maciço de camelos é o primeiro emprego historicamente documentado deste animal na guerra. Isto infligiu terror no coração dos israelitas. A ação de Gideão de malhar o trigo no lagar (Jz 6.11) mostra tanto seu medo quanto a pequenez da sua colheita. Sua resposta ao visitante angélico (6.13) esclarece a explicação popular de sua situação; o Senhor os havia abandonado. Mas Gideão parecia inconsciente da razão desta rejeição (cp. 6.1,7-10).

A hesitação de Gideão em aceitar a comissão divina é paralela ao caso de Moisés (Êx 4.13), Baraque (Jz 4.8), e Jeremias (Jr 1.6; cp. 2Cr 3.5,6). Antes de poder libertar Israel, havia uma outra obra a fazer, pois as tendências sincretistas da época estavam ilustradas no santuário de Baal, do qual seu pai Joás era guardião. Gideão o derrubou, e também derrubou Aserá, um símbolo de culto cananita (com indubitáveis ligações sexuais) feito de madeira, provavelmente um substituo formal de uma árvore sagrada. Joás era um homem de bom senso, que percebeu que se Baal fosse um deus verdadeiro ele poderia tratar pessoalmente com esta afronta.

A invasão periódica dos midianitas coincidiu com a unção carismática de Gideão (6.34). O apoio inicial veio da sua própria cidade (mostrando a ausência de ressentimento pela destruição do seu santuário a Baal), de seus companheiros da tribo de Manassés e das tribos de Aser, Zebulom e Naftali. Issacar é surpreendentemente omitido desta lista, mas seu território deve ter sido afetado. A fé de Gideão foi fortalecida por meio de três sinais do Senhor, que graciosamente se adaptou à timidez do seu ungido (6.36-40; 7.9-14). Daí em diante a fé de Gideão não oscilou. O primeiro estágio na redução do seu exército (7.2,3) seguiu as provisões de Deuteronômio 20.8; o segundo estágio (Jz 7.4-7) provavelmente marcou aqueles que permaneceram de guarda, escavando água e bebendo das mãos sem relaxar a vigilância. Contra a imensa multidão dos midianitas (6.5; 7.12) tal redução de número deve ter parecido incrível, porém enfatizava que este ato de salvação era do Senhor, não do homem.

O plano audacioso de ataque foi implementado com atenção cuidadosa aos detalhes (7.19-25). O objetivo era fazer o máximo de barulho possível de todos os lados, as luzes para dar a impressão de um grande exército. Como tinha acabado de trocar a guarda, mais homens do que o normal estariam se mexendo no escuro, assim aumentando a confusão. O efeito do grito sobre os camelos seria desastroso. Veio um pânico geral, no qual a espada de cada um estava contra seu vizinho, seguido por uma fuga desesperada para os vaus do Jordão. Os homens de Gideão parecem mal terem se envolvido nesta fase, e sofreram poucas perdas, se por acaso tiveram alguma (8.4).

Este sucesso inicial esmagador, levou a uma solicitação de contingentes das tribos, o que sem dúvida incluiu aqueles que não tiveram coração para batalha na fase anterior (7.23,24). Uma crise desagradável com os eframitas, que poderiam ter facilitado a fuga dos midianitas, foi evitada pela diplomacia de Gideão (8.1-3). A recusa dos líderes de Sucote e Penuel em suprir seus irmãos com provisões foi um ato de traição motivado por interesses pessoais; eles estavam mais próximos do habitat dos midianitas e com medo de represálias. Eles pagaram caro pela falta de irmandade quando Gideão regressou (8.13-17, repare o testemunho incidental ao uso difundido da escrita no v. 14), após sua perseguição bem sucedida ao restante do exército dos midianitas, que havia fugido antes que os efraimitas fechassem os vaus do Jordão (7.24). O final da campanha de Gideão ocorreu em Carcor (8.10), bem a leste do Mar Morto, onde os midianitas devem ter se sentido seguros. Mas Gideão, por meio de marchas forçadas ao longo das rotas das caravanas (8.11), os pegou de surpresa uma segunda vez, e os derrotou completamente. Então, sabiamente, ele voltou para casa exigindo uma vingança pessoal sobre os dois reis capturados por terem eles matado seus irmãos (8.18-21).

Tal foi o senso de gratidão dos israelitas que eles ofereceram o reinado a Gideão (8.22). Alguns estudiosos acreditam que sua recusa foi de fato uma aceitação, porém expressa em termos ambíguos, sugerindo que tal honra estaria dentro do governo real do Senhor. Vê-se apoio para isto no fato de que Gideão, subseqüentemente, exerceu as funções de um rei, e foi admitido que seus filhos governariam após a sua morte (9.2; cp. 8.35). Contudo o v. 29 não indica qualquer grande ascensão de poder e de qualquer modo sua influência estaria limitada a uma área pequena, e provavelmente não foi significativamente maior do que a dos outros juízos. Sua construção de um éfode, para propósitos oraculares, provavelmente foi bastante inocente em sua intenção, mas sua própria preciosidade (8.26,27) significava que se tornaria um objeto de adoração, indicando que a idolatria não estava muito afastada do israelita comum naquela época. A subseqüente tolerância de Gideão (8.31) quase acarretou a extinção de

sua família (9.1ss.), e seu exemplo em seus anos de declínio estabelece um triste contraste a sua dedicada liderança anterior.

7. *Abimeleque.* Abimeleque não foi um dos juízes de Israel (Jz 9.1-56). Sua mãe morava em Siquém, uma cidade que conservava muitas características cananitas; possivelmente foi incorporada a Israel por meio de um tratado. Visto que a mãe de Abimeleque era uma concubina, sua própria cidadania estava ligada a Siquém em vez de a família de seu pai em Ofra. O próprio Abimeleque aparece como um indivíduo vingativo e completamente inescrupuloso, e a história testemunha sobre as tensões que existiam entre os israelitas e os habitantes originais da terra. Seu governo de três anos em Siquém e seu distrito dificilmente foi um antecedente da monarquia em Israel; antes foi uma anulação do governo localizado do rei de uma cidade-estado cananita.

O primeiro ato de Abimeleque foi o de arranjar o massacre dos filhos legítimos de Gideão, assegurando-se da ajuda dos homens de Siquém ao apelar para seus interesses pessoais. O esquema foi financiado pelos fundos do santuário pagão (Jz 9.4). O único sobrevivente, Jotão, fugiu após entregar sua famosa fábula (vv. 7-21) do topo do Monte Gerizim. O argumento da fábula era que os siquemitas haviam feito a escolha errada de um rei, o espinheiro criava um risco de fogo e era incapaz de oferecer abrigo. O destino dos siquemitas já estava selado por sua ingratidão traiçoeira à casa de Gideão.

O restante do capítulo documenta o cumprimento desta profecia. Os siquemitas logo se cansaram da sua nova lealdade e, quando foi defendida a rebelião aberta, Abimeleque agiu cruelmente para esmagá-la. A "Torre de Siquém" (v. 46), diferente da de Tebes (v. 50) e da maioria das cidades antigas, aparentemente estava fora da cidade. Ela foi reduzida mediante um estratagema que Abimeleque procurou reaplicar em Tebes, com resultados desastrosos. Seu pedido a seu "escudeiro" (v. 54) reflete o senso de desonra em morrer pelas mãos de uma mulher. Sua reputação, porém, não foi salva (2Sm 11.21). Nenhuma razão é dada para a campanha contra Tebes, mas a atitude de rebelião contra Abimeleque provavelmente era difundida.

8. *Tola e Jair (10.1-5).* A falta de detalhe pessoal significa que os juízes menores não aparecem como personagens vivos, como são os



Ruínas da antiga Siquém. Abimeleque governou três anos a partir desta cidade-estado. © *M. P. S.*

juízes maiores. O versículo 4 é uma indicação de prestígio e prosperidade.

9. *Jefté (10.6—12.7).* Esta seção editorial (10.6-16; cp. 2.6—3.6) introduz as opressões dos amonitas e dos filisteus, que provavelmente eram contemporâneos (10.7). Ela esboça novamente as principais características do período, a saber, a apostasia de Israel, que esquecia as libertações passadas do Senhor; a fraqueza de Israel sob a pressão de seus vizinhos; o arrependimento e reforma de Israel, e a renovação da misericórdia do Senhor. As invasões amonitas se estenderam para além do Jordão e incluíram Judá, Benjamim e Efraim (v. 9), embora o ataque que trouxe Jefté à liderança aparentemente estava confinado a Gileade (vv. 17ss.). "Maonitas" (v. 12) possivelmente se refere aos midianitas.

Os gileaditas (Jz 10.17—11.1), em desespero, se voltaram para Jefté, o líder de um bando de bandidos. Jefté era filho de uma prostituta, mas ao contrário de Abimeleque, sua linhagem estava ligada à família de seu pai e sua expulsão foi claramente ilegal. Não obstante, ele era oportunista o bastante para engolir seu orgulho quando lhe foi oferecida a liderança do seu povo.

Juízes 11.12-28 é certamente uma das mais primitivas disputas diplomáticas registradas na história. Jefté se opôs à reivindicação dos amonitas, lembrando-os do cuidado de Israel em não ofender a Edom e a Moabe durante a peregrinação pelo deserto. Siom, o rei dos amorreus, havia atacado Israel e conseqüentemente perdeu seu reino. O território disputado, portanto, era dos amorreus e não dos amonitas e, seja como for, qualquer reivindicação dos amonitas tinha caducado com o passar do tempo (v. 26). Como em muitas trocas diplomáticas subseqüentes, os amonitas não ficaram convencidos. Dois erros factuais podem ser observados na mensagem de Jefté: Camos (v. 24) era o deus dos moabitas não dos amonitas; os 300 anos (v. 26) dificilmente podem ser tomados literalmente. Possivelmente era insensato esperar precisão absoluta na declaração de um chefe de bandidos.

A vitória arrasadora de Jefté, sob a influência do Espírito do Senhor, é tratada brevemente (Jz 11.32,33). O interesse principal do historiador diz respeito ao voto precipitado de Jefté e seu trágico cumprimento. O voto, que tinha a intenção de assegurar a favor do Senhor, era tanto desnecessário quanto indesejável. A prática do sacrifício de crianças no mundo antigo geralmente era reservada, como aqui, para uma emergência (cp. 2Rs 3.27). Era estranha à verdadeira adoração israelita e não foi amplamente praticada até o último período da monarquia (2Rs 16.3; 21.6). Jefté obviamente tinha a intenção de um sacrifício humano (Jz 11.31), porém a saída da sua única filha quando de seu regresso vitorioso (v. 34) foi imprevista. O texto não permite uma outra interpretação a não ser que Jefté literalmente cumpriu este voto. Existe algo magnífico, embora patético, sobre a submissão da filha de Jefté a seu destino (vv. 36-40).

Embora numa ocasião anterior (Jz 8.1,2) Gideão houvesse apaziguado os efraimitas ciumentos com palavras conciliatórias, Jefté não era um homem de paz, e ele se indignou com a não intervenção dos efraimitas na crise de Gileade. Reconvocando seu exército, recentemente dispersado, ele castigou os efraimitas e tomou posse dos vaus do Jordão para evitar sua fuga. Os efraimitas eram incapazes de pronunciar "ch." Qualquer palavra com este som revelaria sua identidade, e a palavra usada foi "chibolete" (lit. "orelha de milho"). Esta palavra se tornou um provérbio como um lema para certos grupos.

10. *Ibsã, Elom, e Abdom (12.8-15).* Belém (v. 8) não era a Belém-Judá (que a KJV geralmente assim escreve), mas uma cidadezinha cerca de 16 km ao norte de Megido, em Zebulom. "A região montanhosa dos amalequitas" (v. 15) pode indicar um enclave amalequita, embora isto seja inconsistente com a evidência geográfica e bíblica (Êx 17.8-13; Dt 25.17-19; 1Sm 15.2,3). Ou pode ter alguma ligação com as invasões de Juízes 3.13; 6.3; 7.12; 10.12.

11. *Sansão (13.1—16.31).* A ameaça dos filisteus (Jz 13.1) foi o maior perigo à existência israelitas durante o período dos juízes e no princípio da monarquia. Esta era, em parte, devido à natureza do controle filisteu — um senhorio filisteu foi posto sobre uma população estrangeira, reforçado por uma eficiência militar desconhecida em Israel. Os homens de Judá não achavam que este tipo de governo era particularmente oneroso, e eles se indignaram com as atividades de Sansão (15.11). A aceitação apática da situação era perigosa e o valor das façanhas de Sansão estava em trazer o conflito para campo aberto. Sansão empreendeu uma guerra de um homem só contra os filisteus, que haviam penetrado no território de Dã e Judá. Durante o período de Samuel e Saul, Israel esteve envolvido numa batalha de vida e morte com os filisteus, cujo poder finalmente foi despedaçado por Davi (2Sm 5.17-25).

O nascimento de Sansão foi anunciado pelo anjo do Senhor (Jz 13.2-20; cp. Gn 18.10; Lc 1.13),

e instruções especiais foram dadas a respeito tanto da mãe como da criança. São encontradas no AT duas formas do voto de nazireu. O voto regular era por um período limitado e continha três estipulações: (1) abstinência de todos os produtos da videira; (2) o cabelo não devia ser cortado; (3) devia ser evitado todo contato com os mortos (Nm 6.1-21). Um segundo tipo era um voto de vida assumido pelos pais do consagrado. Das três estipulações somente a segunda foi levada a sério por Sansão, e sua consagração ao Senhor, de fato, era nominal. A preocupação dos pais com a educação da criança foi muito salutar (Jz 13.12). Eles não atentaram para a identidade de seu visitante divino até sua ascensão na chama sacrificial, após a qual a esposa de Manoá demonstrou uma boa dose de bom senso, maior do que seu marido (vv. 22,23). Acreditava-se amplamente que tal encontro era inevitavelmente fatal (cp. Gn 32.30; Êx 33.20; Jz 6.22-23).

Existe uma ligação entre todos os eventos registrados em Juízes 14.1—15.20 que faz de Sansão o principal inimigo público dos filisteus. Timna estava a 6,5 km a sudoeste de Zorá, do outro lado do frutífero Vale de Soreque. A curta distância entre os dois lugares pode explicar a ambigüidade nas ações do cap. 14, e.g., a viagem de volta dos pais de Sansão (cp. vv. 5,9) não é citada. O editor de Juízes dá atenção à apostasia do período por meio do predomínio de casamentos mistos (3.6; cp. Êx 34.16; Dt 7.3); assim revela-se mais quando um dos juízes de Israel esteve envolvido em pelo menos dois relacionamentos com mulheres estrangeiras (Jz 14.1ss.; 16.1). A tristeza de seus pais é compreensível (14.3), particularmente à luz da natureza sobrenatural do seu nascimento, apesar deles estarem inconscientes do governo divino (14.4). O casamento normalmente era consumado ao final da festa, mas o enfurecido Sansão saiu precipitadamente quando a solução do seu enigma foi revelado (14.10-18). Tal evento trouxe grande vergonha sobre a família da noiva, de modo que ela foi imediatamente dada em casamento ao "padrinho". Sansão, evidentemente, deixou claro que ele sabia quem era o responsável pela revelação de seu segredo (14.18b; 15.2). Três atos de vingança se seguiram em rápida sucessão. Primeiro, Sansão destruiu as colheitas dos filisteus, (15.3-5), um golpe devastador numa comunidade agrícola (cp. 2Sm 14.29-33). Os filisteus, adivinhando corretamente a identidade do incendiário, executaram um julgamento sumário sobre a família responsável (15.6). Finalmente, Sansão matou um número não especificado de filisteus (15.7,8).

Um quarto ato de vingança foi frustrado pela incrível força de Sansão. Uma grande força de filisteus procurou capturar Sansão no seu esconderijo na pedra de Etã, que como tentativa tem sido identificada a cerca de 4 km a sudeste de Zorá. A aceitação apática do governo filisteu é demonstrada pela preocupação de 3.000 homens de Judá em não indispor seus dominadores. Mesmo depois da façanha de Sansão eles não fizeram qualquer esforço para assegurar sua liberdade. É igualmente óbvio que os filisteus não consideravam as ações de Sansão como representativas de Israel em geral. A "queixada de um jumento ainda fresca" (v. 15) seria uma arma formidável nas mãos de um homem determinado. O nome do local, Leí ("queixada", 15.14,15), ou Ramate-Leí ("o morro da queixada" 15.17) foi dado como resultado do episódio. Uma outra característica etiológica é o nome En-Hacoré ("o poço, ou fonte, daquele que clamou", v. 19). Primeiro Reis 19.4ss. traz um paralelo do cuidado gracioso de Deus para com seu servo esgotado. Juízes 15.20, que registra a duração da magistratura de Sansão, pode ter marcado o fim de uma VS anterior de Juízes.

Gaza era a mais meridional das cinco cidades dos filisteus, e aqui Sansão (Jz 16.1-3), um homem de paixões desenfreadas, procurou a companhia de uma prostituta. A conspiração para cercá-lo ao amanhecer foi frustrada pela incrível façanha de Sansão em arrancar portões, postes e barras de proteção. Os portões da cidade eram resistentes, pois este era um ponto de perigo óbvio nos períodos de cerco, mas Sansão transportou esta carga pesada até o topo de um morro proeminente no caminho de Hebrom, cerca de 60 km distante. Não é de se surpreender que os filisteus subseqüentemente ficaram relutantes em se aproximar dele até terem a certeza de que ele estava impotente.

As paixões de Sansão estavam para provar sua destruição (Jz 16.4-31). As ações deste capítulo envolvem pelo menos seis visitas a Dalila e indicam mais do que uma paixão passageira. O grande suborno oferecido (v. 5, cerca de 68 kg de prata) e as referências dos vv. 9,12,14 e 20 podem indicar que Dalila era uma israelita, embora o suborno fosse proporcional ao risco envolvido. A brincadeira de Sansão em sugerir várias explicações para sua força foi contragolpeada pela persistência insensível de Dalila. Em sua segunda tentativa (vv. 10-12) Dalila e os filisteus fizeram vista grossa, ou estavam inconscientes do fracasso anterior deste método (15.13,14). A terceira tentativa, que envolveu o trançar do cabelo de Sansão, chegou perigosamente perto da verdade. Finalmente, o

desejo de Dalila de lucrar, talvez ajudada pela sua relutância em ser derrotada, esgotou a resistência de Sansão. Sua capitulação levou rapidamente à sua captura, degradação e prisão. O cabelo não cortado de Sansão era, num sentido, apenas o símbolo da sua consagração de nazireu, mas sua renúncia levou à retirada do poder do Senhor. A declaração "ele não sabia ainda que já o Senhor se tinha retirado dele" (16.20) é certamente uma das mais tristes no AT. Todavia um triunfo final estava guardado. Parece incrível que os filisteus, sabendo o segredo da força de Sansão, tivessem deixado seu cabelo crescer novamente. Provavelmente eles pensavam que não havia nada a temer daquele cambaleio cego de um homem que podia ser guiado por um garoto (v. 26).

Dagom (v. 23) era um deus dos cereais ou da vegetação dos amorreus, e sua adoração pelos filisteus mostra sua propensão em aceitar a cultura e até a religião do povo que eles dominavam. O ato singular de verdadeira devoção de Sansão é citado no v. 28, e mesmo este contém um escárnio



Sansão arrancou os portões de Gaza, antiga cidade dos filisteus. © *Lev*

repugnante na referência a "um dos meus olhos". A casa (v. 26, etc.) era sustentada por colunas de madeira, fixadas em bases de pedra. A estrutura toda foi descrita como instável por causa do grande número de espectadores no teto, comprimindo-se para ver este Sansão que se protegera entre duas colunas. A última façanha da força de Sansão deslocou dois dos pilares das suas bases e a construção inteira caiu em ruínas. Mais filisteus morreram nesta catástrofe do que o total morto por Sansão durante toda sua vida antes disso (16.30; cp. 14.19; 15.8,15).

A avaliação final de Sansão é sobre um potencial não realizado, pois sua força maciça não foi combinada com a disciplina e a devoção genuínas.

C. Apêndices (17.1—21.25). 1. *A migração dos danitas para o norte*. O cenário do relato de Mica e dos danitas (Jz 17.1—18.31) é o último período dos juízes, quando a organização intertribal havia se desintegrado e quando os danitas, reduzidos pela pressão dos filisteus (caps. 13—16) a uma pequena área nos arredores de Zorá e Estaol (18.2), foram compelidos a migrarem em direção ao norte. Assim, os eventos do primeiro apêndice seguem logo após os das narrativas de Sansão.

O baixo padrão e as irregularidades religiosas (Jz 17.1-13) são claramente evidenciados. A mãe de Mica pode ter suspeitado de seu filho, e por isso o proferir de uma maldição para que ele pudesse ouvir (17.2). No mundo antigo considerava-se que uma maldição tinha poder eficaz de cumprimento, mas poderia ser revogada por uma bênção. Somente uma parte da fortuna restaurada foi usada para fazer uma imagem, embora a quantia toda tenha sido dedicada (17.3). Mica ignorou o sacerdócio levítico ao consagrar seu próprio filho, mas quando um levita verdadeiro apareceu, ele foi imediatamente contratado. Sua genealogia (18.30) confirma que o sacerdócio levítico estava em vigor nesse período e a referência em 17.7 deve ser interpretada de acordo com isso. Ele não era da tribo de Judá, mas era um levita ligado a esta tribo. Contudo, alguma desordem é evidente, pois ele não tinha um lugar certo de serviço. A natureza idólatra do santuário de Mica é evidente pela presença de um éfode, um terafim e uma imagem de fundição. Os terafins eram provavelmente deuses do lar e, como o éfode, eram utilizados para se determinar a vontade divina.

Eventos são, às vezes, determinados por detalhes aparentemente insignificantes (Jz 18.1-31). A chance de ouvir a voz de um levita garantiu um oráculo propício para a missão dos cinco espiões, o que pareceu ser confirmado pela evidência de seus próprios olhos (v. 7). Laís, a atual Tell el-Qâdi, era uma cidade grande num vale fértil, com uma provisão de água assegurada. Sua natureza isolada, protegida como era pelas montanhas do Líbano e pelo Monte Hermom, havia acalmado seus habitantes com um falso estado de segurança. Os espiões reconheceram uma situação que oferecia recompensas ricas a um custo mínimo, e assim o restante da tribo de Dã migrou para o norte (v. 11ss.). A recordação do oráculo anterior levou ao roubo de todos os equipamentos do santuário de Mica e ao rapto do levita, que estava indisposto a se vender por uma oferta maior. Os protestos de Mica (v. 24) foram respondidos com uma ameaça levemente dissimulada, e sendo superada em número pelos danitas, Mica se retratou. A missão foi devidamente completada e o levita foi devidamente instalado no que se tornaria um dos santuários nacionais de Israel durante o reinado de Jeroboão I (1Rs 12.26-30). "O dia do cativeiro do povo" (Jz 18.30) freqüentemente é tomado como uma referência à deportação assíria sob Tiglate-Pileser ou Sargão, no 8º séc. a.C. Porém a referência paralela de tempo, "todos os dias que a Casa de Deus esteve em Silo" (v. 31), sugere uma referência ao controle dos filisteus após os eventos de 1 Samuel 4.

2. *A guerra civil contra os benjamitas*. O caso da concubina do levita e a subseqüente guerra entre Israel e Benjamim provavelmente aconteceram na parte inicial no período dos juízes (Jz 19.1—21.25). Não existe qualquer sugestão de que uma opressão dos filisteus e da unidade tribal ainda era evidente; a confederação se moveu rapidamente para lidar com o ultraje. Finéias (20.28; cp. Js 24.23) ainda estava vivo e o santuário central parece estar em Betel, não em Silo.

Esta história sórdida e trágica começa bastante simples (Jz 19.1-15), com um levita procurando recuperar sua concubina estrangeira. A alegria do pai é compreensível, uma vez que o retorno da sua filha traria vergonha para sua casa. Esta alegria e a comodidade, características do oriente, estão refletidas nas festividades prolongadas. O levita e seus acompanhantes não partiram muito antes das 15 horas do quinto dia, quando não havia qualquer possibilidade de alcançar seu destino antes do anoitecer. Jerusalém, 8 ou 10 km ao norte, ainda era uma cidade jebusita (cp. 2Sm 5.6-9) e foi evitada porque não era israelita — um fato que adicionou importância à luz da conseqüência. Gibeá e Ramá estavam respectivamente 6,4 e 9,6

km ao norte de Jerusalém. O pôr do sol tornou a continuação da viagem impossível, e assim Gibeá foi, necessariamente, seu lugar de parada; mas ali eles se depararam com uma ameaçadora falta da tradicional hospitalidade oriental.

Esta omissão dos benjamitas foi convertida em bondade por um hospedeiro generoso (Jz 19.16-30), um outro detalhe que realça a conduta grosseira dos homens de Gibeá. Defrontando-se com uma exigência homossexual intimidadora, o hospedeiro do levita colocou as exigências da hospitalidade acima das do relacionamento familiar, e estava disposto a sacrificar sua própria filha e a concubina do levita (cp. 19.1-11). O levita, confrontado com intenso perigo pessoal, salvou sua própria pele colocando para fora sua concubina para sofrer uma noite de vergonha e terror. Sua reação no dia seguinte não foi mais digna, pois não houve nenhuma indicação de qualquer intenção de averiguar o destino da sua concubina antes de partir. Sua ação subseqüente encontra paralelo em 1 Samuel 11.1-8, e foi claramente um desafio solene e urgente às tribos. Pode ter tido um significado sacramental no qual a nação foi envolvida na vida que foi tomada, ou uma conexão mágica invocando a maldição do sangue da vida tomada sobre aqueles que falharem em responder. A conclusão é que a tribo de Benjamim foi incluída nesta convocação.

A reação das onze tribos foi imediata (Jz 20.1-11) mas os benjamitas ficaram ao lado de Gibeá, rejeitando o apelo subseqüente das tribos aliadas (12ss.). Os aliados congregaram-se em Mispa, poucos quilômetros mais perto de Gibeá do que do santuário central em Betel. Planos cuidadosos foram traçados para uma longa campanha, e Judá, cuja porção tribal era semelhante à de Benjamim, foi escolhida para liderar o ataque contra uma tribo famosa pela bravura de seus guerreiros (cp. Gn 49.27; 1Cr 8.40; 12.2). As pequenas discrepâncias quanto ao número de benjamitas (Jz 20.15,35,46,47) pode ser devido ao fato de que nenhuma baixa é registrada nos dois primeiros dias. Os 700 homens de Gibeá (v. 15) provavelmente devem ser identificados com o grupo escolhido que era especialista com a funda, uma arma formidável que poderia lançar uma pedra pesando cerca de 450 gramas a uma grande velocidade. Em território restrito, estes homens produziram estragos em dois dias sucessivos, levando os israelitas a pedirem a ajuda do Senhor com um senso maior de urgência.

Uma certa recapitulação, característica de um contador de história ansioso em não omitir nenhum detalhe, dificulta a compreensão dos eventos no terceiro dia (Jz 20.29-48). Uma complicação adicional é a proximidade de Gibeá, Gibeom e Geba, que freqüentemente são confundidas. Mas o movimento geral é claro. Uma pequena emboscada foi armada ao oeste de Geba, que estava a nordeste de Gibeá (v. 33). O ataque principal veio da mesma direção como anteriormente, i.e. do nordeste em direção a Gibeom (que deveria ser lido no v. 31, visto que são indicadas duas estradas, a saber, as estradas Gibeá-Betel e Gibeá-Gibeom). O exército principal, fingindo fuga, atraiu os benjamitas para fora de Gibeá (v. 32), que foi então tomada e queimada pela força que estava na emboscada (v. 37). A fumaça da cidade destruída era o sinal para a força principal dos israelitas voltar (v. 38), e os benjamitas, fugindo para o oriente, provavelmente entre Geba e Gibeá, foram apanhados num movimento de alicate (v. 42) e dizimados. Os sobreviventes voltaram-se para o norte, para a penha de Rimom (v. 47), e os israelitas vitoriosos colocaram tudo que sobrou dos benjamitas sob maldição, o que envolvia uma dedicação da destruição total ao Senhor em cumprimento de um voto.

A atitude das tribos aliadas, tão brutalmente manipulada por Benjamin na parte inicial da batalha, se reflete meritoriamente sobre eles (Jz 21.1-25). Não havia nenhum sentido de exultação, antes havia profunda tristeza com a perspectiva da eliminação de uma tribo, o que revela seu senso de unidade. É evidente que, no calor da crise, votos mal considerados e apressados foram feitos. Os israelitas se livraram do seu dilema pela ponderação, um tanto casuística, de um voto contra um outro, e pelo perdão do rapto em massa. Seus motivos eram bons, porém seus métodos eram questionáveis e o editor considerou o procedimento como irregular (v. 25). A não participação dos homens de Jabes-Gileade (v. 9) pode ser devido a seu íntimo parentesco com Benjamim; ambos eram descendente de Raquel. Subseqüentemente houve uma ligação compreensivelmente íntima entre Benjamim e Jabes-Gileade (cp. 1Sm 11.1ss.; 31.11-13). A descrição detalhada de Silo (Jz 21.19) mostra que isto foi antes de se tornar proeminente como o santuário central; pode ter sido um enclave cananita (v. 12), uma vez que claramente não tinha representante na discussão dos vv. 19-22. A "solenidade anual do Senhor" (v. 19) era possivelmente uma versão cananitizada da Festa dos Tabernáculos.

BIBLIOGRAFIA. C. F. Barney *The Book of Judges*, 2 ed. (1930); J. Garstang, *The Foundations of the Bible*

History: Joshua-Judges (1931); J. M. Myers, "The Book of Judges", IB, II (1953); F. F. Bruce, "Judges", NBC (1954); C. A. Simpson, *Composition of the Book of Judges* (1957); E. J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (1960), 179-187: A. Weiser, *Introduction to the Old Testament* (1961), 147-157; A. E. Cundall e L. Morris, *Judges and Ruth* (1967).

A. E. CUNDALL

JUÍZES, PERÍODO DOS

1. Fontes
2. Limites cronológicos
3. Cronologia interna
4. A estrutura de Israel
5. Pano de fundo histórico
6. Juízes de Israel
7. A importância do período
   a. Divisão e desunião em Israel
   b. A origem da monarquia
   c. Declínio religioso e moral

1. Fontes. Além da evidência da arqueologia, as principais fontes de informação são o livro de Juízes e 1 Samuel 1—8. É evidente que este não é um relato homogêneo apesar de haver uma unidade de perspectiva. Quatro grupos de material podem ser observados: (1) Juízes 1.1—2.5, extratos de um relato antigo da conquista; (2) Juízes 2.6—16.31, uma série de narrativas numa estrutura editorial concernentes aos juízes individuais e a história de Abimeleque (9.1-56); (3) Juízes 17—21, duas narrativas desconexas de alguns juízes, ilustrativas das condições gerais do período; (4) 1 Samuel 1—8, que se concentra na pessoa de Samuel.

2. Limites cronológicos. Existe uma concordância considerável entre os estudiosos de que os israelitas entraram na Terra Prometida em cerca de 1230 a.C., embora uma data no séc. 15 a.C. não seja completamente abandonada. Esta conclusão foi alcançada como resultado de uma integração cuidadosa da data bíblica com evidências arqueológicas do Egito, Edom, Moabe, Amom e Canaã. Levando em consideração os últimos anos de Josué e os anciãos que sobreviveram um pouco mais (Js 24.31; Jz 2.7), uma data aproximada para o início do período dos juízes pode ser fixada em 1200 a.C. Existe uma incerteza considerável concernente à duração do reinado de Saul, mas uma data experimental de 1020 a.C. pode ser indicada para a sua ascensão. O período dos juízes, portanto, foi de cerca de 1200—1020 a.C., i.e aproximadamente 180 anos.

3. Cronologia interna. A conclusão alcançada no parágrafo anterior levanta o problema de como relacionar a data cronológica fornecida em Juízes com um período de menos de dois séculos. A seguinte tabela traz os fatos relevantes:

A opressão de Cusã-Risataim	8
Período de descanso após a libertação de Otniel	40
A opressão moabita	18
Período de descanso após a libertação de Eúde	80
A opressão cananita	20
Período de descanso após a libertação de Débora	40
A opressão midianita	7
Período de descanso após a libertação de Gideão	40
Abimeleque	3
Tola	23
Jair	22
A opressão amonita	18
Jefté	6
Ibsã	7
Elom	10
Abdom	8
A opressão dos filisteus	40
Sansão	20

A este total de 410 anos deve ser acrescentado também aproximadamente vinte anos para Samuel, perfazendo um total de 430 anos. Este número poderia ser reduzido, uma vez que a magistratura de Sansão provavelmente ocorreu dentro do período de opressão dos filisteus, e as opressões dos amonitas e dos filisteus foram, em parte, contemporâneas (Jz 10.7). Nenhuma consideração separada foi feita aos quarenta anos de magistratura de Eli (1Sm 4.18). Entre as tentativas de reduzir a soma total estão a exclusão dos anos de domínio estrangeiro, ou a exclusão dos juízes menores e Abimeleque, o usurpador. Todas essas tentativas são conjecturais, e uma explicação mais simples é que a cronologia é mais relativa do que absoluta. Um exame do território afetado em cada invasão mostra que somente uma pequena área foi afetada. Às vezes uma luta contra um agressor está confinada a uma ou duas tribos, e somente no caso do ataque dos cananitas (Jz 4.5) e a última fase da agressão dos filisteus (1Sm 4.7) é que a maioria das tribos esteve envolvida. É provável, portanto, que os períodos de opressão estrangeira e dos juízes individuais se sobrepuseram. Isso permite considerações sérias sobre a data cronológica dentro

do livro de Juízes, porém é necessário cuidado ao interpretar os números. A repetição do número quarenta e seus múltiplos sugere que pode ser um número redondo para indicar uma geração.

4. A estrutura de Israel. É amplamente reconhecido que a estrutura de Israel durante o período era de uma confederação, uma forma que tinha seu paralelo na Grécia e em outros lugares na região mediterrânea. O número das tribos, a natureza religiosa do elo que as unia e a centralização de sua organização religiosa e administrativa num santuário, são características deste modelo e são consistentes com as tradições de Israel. A estrutura confederativa originou-se com o evento da aliança no Sinai, e é testemunhada no período do deserto pela centralidade na estrutura das doze tribos pertencentes à Tenda da Congregação e ao Tabernáculo; pelo fato de que a região onde os israelitas passaram a maior parte do período era chamada de Cades (i.e. "santuário') -Barnéia; e pelo fato de que após a colonização o santuário central devia permanecer como o ponto central da adoração nacional (Dt 12.5ss.; 16.1ss.), onde casos difíceis deveriam ser julgados (17.8-13).

Os eventos de Josué 22.9-34, que ocorreram logo após a conquista, são uma prova da existência da confederação, pois mostra as nove tribos e meia do oeste do Jordão agindo decisivamente contra o que se acreditava ser a instalação pelas tribos do leste do Jordão, de um altar e santuário rival. Isto foi interpretado como um ato de rebelião contra Yahweh (Js 22.12,16ss.). Após a colonização, o santuário confederativo localizou-se sucessivamente em Siquém, perto do Monte Ebal (Js 8.30-35); Silo (Js 18.1; 22.12); Betel (Jz 20.18,26ss.; 21.2ss.); e novamente em Silo (Jz 18.31; 1Sm 1.3,9; etc.). Silo foi destruída pelos filisteus, quase certamente após os eventos de 1 Samuel 4. Durante o período de supremacia da Filistia não foi possível reconstruir o santuário central, e algumas das funções da confederação nesse período turbulento parecem ter se vinculado a Samuel (cp. 1Sm 7.15-17; 9.13; 13.8ss.; 16.1ss.). Mais tarde Nobe (1Sm 21.1; 22.11,19) e Gibeom (1Rs 3.4; cp. 1Cr 16.39; 21.29; 2Cr 1.3,6,13) aparecem proeminentemente.

5. Pano de fundo histórico. Por volta do final do séc. 13 a.C. a influência egípcia em Canaã, à parte da breve incursão por Mernepta (cerca de 1220 a.C.), era nominal. Continuou assim durante a maior parte do período de Juízes, exceto durante o reinado do vigoroso Ramsés III (cerca de 1176-1144 a.C.). Isso permitiu a Israel um grau considerável de liberdade para consolidar sua posição. Os reinos de Edom e Moabe foram estabelecidos cerca de cinqüenta anos antes da entrada de Israel em Canaã, esse último evento coincidindo brutalmente com a colonização de Amom. Moabe e Amom, em particular, com os predadores nômades do deserto (os povos do Oriente, Jz 6.3, etc.), freqüentemente procuravam aumentar seu território às custas de Israel. A incapacidade de Israel de completar a conquista, particularmente em Esdraelom, levou ao ressurgimento do poder cananita, que temporariamente ameaçou a independência de Israel (caps. 4, 5). A maior ameaça vinha dos filisteus, um povo da linhagem egéia, que se estabeleceu em grande número no litoral leste do Mediterrâneo durante as primeiras décadas do séc. 12 a.C., deixando um rastro de destruição de Ugarite no norte até a fronteira egípcia. Os egípcios, pressionando duramente para mantê-los na baia, permitiram que eles se estabelecessem em sua pentápoles (Gaza, Gate, Ascalom, Asdode e Ecrom). O declínio do poder egípcio os encorajou a estender seu território às custas de Israel; inicialmente isso ficou confinado às tribos de Dã e Judá (caps. 13—16), a primeira sendo completamente desalojada (cap. 18). Ao chegar o período de Eli, a ameaça dos filisteus havia assumido a proporção da principal crise nacional.

6. Juízes de Israel. A principal característica deste período foi o surgimento de indivíduos que libertaram seus conterrâneos desses opressores. A palavra "juiz", que sugere uma preocupação com assuntos legais, é enganosa, pois além das funções judiciais eles exerceram uma atividade salvadora, libertadora, que foi concebida como o resultado de uma capacitação direta de Yahweh. Isto levou à descrição desta companhia como indivíduos "carismáticos", i.e. eles eram os recipientes da graça divina. Otniel, Eúde, Sangar, Débora, Gideão, Jefté e Sansão são corretamente considerados juízes por causa de suas façanhas espetaculares contra os opressores de Israel. Alguns destes parecem ter governado posteriormente sobre o povo quase como reis locais. A unção do Espírito também era revelada na demonstração de sabedoria excepcional (como no caso de Salomão, 1Rs 3.3ss.). Esta pode ter sido a razão pela qual os assim chamados juízos menores ou pacíficos — Tola, Jair, Ibsã, Elom e Abdom — foram considerados juízes, embora a brevidade dos relatos possa explicar a ausência de qualquer façanha de guerra. De fato há uma sugestão de façanhas não

registradas no caso de Tola, que "se levantou, para livrar a Israel" (Jz 10.1). A própria Débora julgou Israel antes de liderá-lo contra os cananitas (4.4). O sumo sacerdote também seria considerado como juiz (cp. 1Sm 4.18) quando o santuário central foi, tradicionalmente, o lugar de julgamento. Sumo sacerdote, homens sábios e guerreiros — dessas três categorias vieram os juízes de Israel. Sua conduta freqüentemente ficava bem abaixo da dos grandes personagens do período do AT, porém eles eram homens de fé (cp. Hb 11.32,33), que cumpriram um papel vital numa época de crise.

7. A importância do período. a. *Divisão e desunião em Israel.* O quadro ideal das doze tribos de Israel, cada uma assentada na sua própria porção tribal, com um santuário confederativo que funcionava como um ponto central de todos os aspectos da vida nacional, quase não se concretizou. Condições políticas e geográficas combinaram para destruir a unidade eficaz. Isso foi devido grandemente à falha em completar a conquista, particularmente em áreas estratégicas como o Vale de Esdraelom (Jz 1.27,28), Gezer, o Vale de Aijalom, Jerusalém (1.21,29,35), e a planície litoral do norte (1.31). O controle dos israelitas estava limitado a três áreas separadas — Judá, os planaltos centrais e uma porção da Galiléia. Somente Efraim parece ter completado a ocupação da sua área designada, o que explica sua supremacia durante o período (8.1-3; 12.1). O restante das tribos foi duramente pressionado para manter suas posições e freqüentemente esteve envolvido em conflito com os países vizinhos. No caso de Dã, a pressão foi tão grande que os sobreviventes tiveram que migrar em direção ao norte para obterem um novo território (1.34; 18). A tribo de Judá, efetivamente isolada durante a maior parte do período, nunca mais conseguiu a unidade total com as tribos do norte. Mesmo durante os reinados de Davi e Salomão a divisão entre o norte e o sul foi marcante (e.g., 2Sm 19.11,41—20.2, etc.).

b. *A origem da monarquia.* O rompimento da estrutura confederativa é evidente a partir do pequeno número de tribos envolvidas em cada

CRONOLOGIA APROXIMADA DO PERÍODO DE JUÍZES

(onde for relevante, são indicadas as referências da Escritura e as áreas de Israel envolvidas em cada incidente)

1230 a.C. A conquista israelita de Canaã

1220 a.C. Começa o estabelecimento dos filisteus

1205 a.C. O incidente da concubina do levita e sua conseqüência (19.1—21.25)

1200 a.C. O início do período dos juízes com a morte dos anciãos que viveram mais do que Josué (2.7)

1190 a.C. A vitória de Otniel sobre Cusã-Risataim da Mesopotâmia (3.7-11 sul)

1170 a.C. A vitória de Eúde sobre os moabitas (3.12-30 sudeste)

1150 a.C. A façanha de Sangar contra os filisteus (3.31 sudeste)

1125 a.C. O triunfo de Débora e Baraque sobre Jabin e Sísera em Canaã (4.1—5.31 central e norte)

1110 a.C. Gideão derrota os midianitas e os amalequitas (6.1—8.35 central, norte e leste)

1085 a.C. Abimeleque, o usurpador, se torna rei sobre o distrito de Siquém (9.1-56 central)

1070 a.C. Jefté derrota os amonitas (10.9—12.7 sul, central e leste)

1070 a.C. As façanhas de Sansão contra os filisteus (13.1—16.31 sudeste)

1060 a.C. A migração dos danitas para Laís (18.1-31)

1050 a.C. Os filisteus, por duas vezes, derrotaram Israel e capturaram a arca. A morte de Eli e a destruição de Silo (1Sm 4.1-22; Sl 78.59-64; Jr 7.14 sul, oeste e central)

1040 a.C. Samuel se torna juiz sobre Israel

1020 a.C. Saul é ungido rei sobre Israel (1Sm 10.1, 24; 11.15)

uma das crises sucessivas. Freqüentemente uma tribo era deixada a sua própria sorte, e o número máximo de tribos encontradas cooperando em uma única questão é de seis (Jz 5.14,15,18). A liderança se tornou um problema crítico, i.e., o expediente desesperado dos anciãos de Gileade ao eleger o bandido Jefté para ser seu líder (11.4ss.). Esta situação levou à origem da monarquia. Inevitavelmente os israelitas comparavam sua própria organização com a das nações vizinhas, cujos reis pareciam organizar seus súditos em unidades militares eficazes. Isto levou a um desejo por um rei israelita, e foi oferecido a Gideão o ofício de rei após seu sucesso contra os midianitas (8.22). Os eventos de Juízes 9 também mostram a inclinação em direção à monarquia. Todavia, não foi até a crise dos filisteus, que ameaçou a própria existência de Israel, e a renovada ameaça dos amorreus (1Sm 11; 12.12), que a relutância tradicional em substituir o governo confederativo por uma monarquia foi superada (8.4-22; 12.13).

c. *O declínio religioso e moral.* A religião cananita era um culto de natureza politeísta, onde os poderes observáveis da natureza eram personalizados e adorados. Esta religião, como revelada em seu culto e mitologia, estava ligada às temporadas periódicas e destinava-se a promover a fertilidade na agricultura, no gado e nos seres humanos. Embora não fosse desprovida de características dignas de louvor, o nível moral era relativamente baixo; a prostituição cúltica de ambos os sexos era uma característica marcante. O sacrifício humano também era praticado, mas não tão freqüentemente como é normalmente suposto.

Nesta situação veio Israel, com uma fé religiosa que era expressa em formas superficialmente semelhantes aos costumes cananitas, porém sobre uma base inteiramente diferente. Ao invés de um politeísmo vulgar, era uma crença em Yahweh, cuja soberania sobre a natureza e história era tal que outros deuses empalideciam em insignificância. Era acompanhada de uma abordagem altamente moral para a totalidade da vida, o resultado de um relacionamento único da aliança com Yahweh, após suas obras poderosas ao libertá-los do Egito. A vitória final do Yahweismo sobre a religião cananitaetransformou a história, mas nas fases iniciais do conflito houve um declínio religioso e moral marcante em Israel pelos seguintes motivos:

1) Por causa da incapacidade de completar a conquista, Israel ficou rodeado pela religião cananita, a qual pela natureza de seu apelo à natureza sexual do homem tinha uma fascinação fatal. Além disso, haveria uma tentação de submeter-se aos deuses da natureza da terra, que eram considerados responsáveis pela fertilidade porque controlavam a chuva e os mananciais. O problema do relacionamento entre Yahweh e os deuses cananitas se tornaria crítico com a multiplicação do número de casamentos mistos. Nesta situação era inevitável o sincretismo, com os deuses de uma nação sendo absorvidos no panteão da outra, um processo no qual as funções e até mesmo os nomes das deidades se tornaram confusos. Os profetas atacaram esta canatização da adoração de Yahweh (Os 2; Jr 2, etc.), mas não foi até o exílio que a nação como um todo se libertou desta influência.

2) A liderança ineficiente exercida pela confederação israelita estava intimamente ligada a isso. Uma forte autoridade central poderia ter evitado maiores desvios religiosos; sua ausência tornou possível um declínio gradual dos padrões mosaicos. O editor final explicou este declínio moral como sendo a ausência da autoridade firme e centralizada exercitada pelo rei (Jz 17.6; 18.1; 19.1; 21.25).

3) Houve também um declínio no padrão da liderança individual após a morte de Josué (Js 24.31; Jz 2.7). As histórias de Débora e Baraque, Gideão, Jefté e Sansão tornam a leitura emocionante, porém suas imperfeições de caráter são, na maioria dos casos, tristemente evidentes. Não foi até o aparecimento de Samuel, na última parte do período, que a liderança foi comparável a de Moisés e Josué.

4) Reconhecidamente, os padrões do israelita comum geralmente ficavam abaixo dos de seus líderes. Isto dificilmente é surpreendente quando se considera o pano de fundo de escravidão no Egito e o fato de eles serem uma "multidão mista" (Êx 12.38). O murmúrio freqüente e as apostasias da fé no deserto eram presságios agourentos de eventos futuros. Mesmo após duas gerações terem testemunhado o poder de Yahweh em libertar e prover, o politeísmo ainda era amplamente difundido (Js 24.15).

O declínio moral e religioso é cuidadosamente observado pelo historiador. Aparece (1) no comentário editorial de Juízes 2.12,17,19; 3.6,7; etc.; (2) no lamento de Juízes 17.6; 21.25; (3) na evidência clara de sincretismo nas narrativas sobre Gideão (Jz 6.25,32; 8.27); (4) no reconhecimento tácito de Jefté de Camos como deus dos amonitas e seu sacrifício de sua filha (11.24,30ss.); (5) na construção de Mica de uma imagem e uma escultura fundida, um éfode e terafins (17.4ss.); (6) nos padrões profundamente baixos exibidos em Juízes 19—21; (7)

nos filhos depravados de Eli, Hofni e Finéias (1Sm 2.12-17,22), e até mesmo na conduta dos filhos de Samuel, Joel e Abias (8.1-4). É evidente que o historiador considera este período como a "Idade das Trevas" da história de Israel, porém o quadro não deve ser exagerado. Juízes 19—21 também revela uma consciência nacional; e um senso de unidade intertribal o reavivamento de Yahweismo na época de Samuel e o princípio da monarquia mostram que haviam aqueles que eram leais às antigas tradições. O livro de Rute provê um outro contrapeso às condições retratadas em Juízes.

BIBLIOGRAFIA. R. K. Harrison, *A History of Old Testament Times* (1957), 121-140; J. Bright, *A History of Israel* (1960), 142-166; M. Noth, *The History of Israel*, 2 ed. (1960), 141-168; W. F. Albright, *Archaeology of Palestine* (1960), 87-120. *Veja também* a bibliografia de JUÍZES, LIVRO DE.

A. E. CUNDALL

JULGAMENTO DE JESUS. Dois dos maiores defensores dos direitos humanos, a lei judaica e a romana, se encontraram na mais trágica injustiça—o julgamento incorreto de Jesus Cristo. Os líderes judeus estavam obscurecidos por sua determinação de se livrarem de Jesus, e o governador romano rendeu-se ao temor de represálias. Juntos eles representam tanto o mundo religioso quanto o secular, mundos que, muito freqüentemente, são arrastados por interesses egoístas para a rejeição do seu Senhor.

I. O Julgamento judeu. O propósito dos líderes judeus era "prender Jesus, em segredo, e matá-lo" (Mt 26.4). Este, não a legalidade, foi o princípio dominante do julgamento e a razão para as muitas irregularidades.

1. *Avaliação preliminar.* Enquanto o Sinédrio se reunia, Jesus foi mantido na casa de Anás, sumo sacerdote anterior e participante da dignidade e poder do ofício com Caifás, seu genro. Diferente de um julgamento regular, Jesus foi interrogado a respeito dos seus discípulos e doutrina (Jo 18.19). O propósito era obter evidência para o julgamento. Jesus insistiu, de fato, que o julgamento começa com o interrogatório de testemunhas, não com a investigação do acusado (18:20,21). As acusações devem vir antes das respostas.

2. *O julgamento noturno.* A rapidez era importante, embora ilegal. Jesus tinha de ser condenado ante que seus amigos pudessem se reunir. Os portões de Templo ficavam fechados durante a noite. O pátio quadrangular do sumo sacerdote serviu como alojamento informal de emergência. Ao lado do pátio central aberto, estava um quarto grande isolado apenas por pilares. Aqui eles se reuniram, exatamente ao lado do pátio do apartamento de Anás. Enquanto o Sinédrio se reunia, os principais sacerdotes trabalharam freneticamente para encontrar e treinar testemunhas. Embora cuidadosamente instruídas e solenemente juradas, as testemunhas perjuras não conseguiram concordar (Mc 14.56; Dt 19.15). Jesus tratou esta fase do julgamento com desdém silencioso.

Num lance de desespero, o sumo sacerdote pôs Jesus sob juramento (Mt 26.63,64). Jesus livremente admitiu sua reivindicação de que ele era o Cristo, o Filho de Deus (26.65,66), embora soubesse que custaria sua vida. O assunto estava esclarecido. A condenação de Jesus pelo tribunal judeu girou em torno desta reivindicação. Por meio de um artifício engenhoso Caifás fez de cada membro do Sinédrio, inclusive ele mesmo, uma testemunha oficialmente aceita. Visto que Jesus, um homem, não podia ser Deus, eles tomaram por certo que era um blasfemo merecedor da morte. Jesus foi condenado por consentimento comum, mas não sentenciado. O grupo caiu em desordem. Alguns cuspiram em Jesus, outros o golpearam (Mc 14.65).

3. *A sessão matutina.* O julgamento da sexta feira, ao amanhecer, era para dar aparência de legalidade à decisão do julgamento noturno e para preparar a apresentação do assunto a Pilatos. O sumo sacerdote começou novamente o julgamento eliminando as partes que haviam sido infrutíferas. Jesus foi interrogado diretamente pelo tribunal, e novamente ele testemunhou que era o Filho de Deus. Todos alegaram testemunhar a blasfêmia. Todos se levantaram e o conduziram a Pilatos (Lc 22.66; 23.1). A blasfêmia ainda era a única acusação.

II. O Julgamento romano. Jesus já estava condenado, mas não sentenciado. Como um júri, eles trouxeram o veredicto de culpado, mas somente Roma poderia legalmente dar a sentença de morte.

1. *Tentativa de subterfúgio.* Os judeus sugeriram energicamente que Pilatos deveria conceder a eles o direito de julgamento e exercer apenas seu direito de execução. Às vezes isto era feito por governadores romanos, por indolência

ou como um favor, especialmente em questões de religião. Pilatos não estava a fim de se render e de fato disse, "me dêem tanto o poder para julgar quanto para executar ou que fiquem satisfeitos com as penalidades que são permitidas aplicar ao condenado" (Jo 18.29-31).

2. *Acusações.* Se Jesus devia ser julgado e condenado por Roma, um novo processo devia ser aberto. Roma não estava interessada em blasfêmia. Forçado contra sua vontade e expectativa a formular uma acusação, os judeus começaram a lançar veementes acusações. Havia três acusações principais: perverter a nação, impedir o pagamento de tributo a César e dizer que ele é rei (Lc 23.2). Apenas a terceira impressionou Pilatos. Se fosse verdadeira, Jesus poderia ser culpado de traição. Nesse caso, ele devia morrer. Roma não reconhecia nenhum crime maior do que a traição.

3. *Interrogatório e absolvição.* Pilatos retornou ao Pretório para interrogar Jesus. Ele admitiu que era rei, mas explicou a Pilatos que não era o tipo de rei que buscava subverter o governo. Sua autoridade estava no reino da verdade (Jo 18.33-37). Pilatos, estando satisfeito, saiu aos judeus e pronunciou as palavras de absolvição. "Eu não acho nele crime algum" (v. 38). Isto teria terminado o julgamento se a justiça fosse o objetivo.

4. *Encaminhamento para Herodes.* Quando os judeus gritaram todas as demais acusações Pilatos teve medo de um obstáculo intransponível. Finalmente, a palavra Galiléia lhe deu uma idéia. Herodes Antipas estava na cidade. Por que não oferecer-lhe a honra e o perigo de continuar o processo? O gesto foi apreciado por Herodes, mas ele era astuto demais para se deixar envolver num julgamento de traição. Ele tratou Jesus como um artista de teatro barato e zombou dele quando não atendeu aos desejos do tribunal. Nenhum propósito legal foi atingido.

5. *Jesus ou Barrabás.* O subterfúgio não resolveu o problema de Pilatos. Jesus voltou de Herodes. Pilatos tentou mais duas vezes conseguir o consentimento para a libertação de Jesus (Lc 23.13-23). Justiça, açoites, pena e espírito festivo não fizeram diferença. O povo queria apenas o sangue de Jesus; o de Barrabás não substituiria (23.18).

6. *"Eis o homem!".* Num apelo final à sua humanidade, Pilatos trouxe Jesus para fora com as costas sangrando pelos açoites, com a coroa de espinhos em sua cabeça e com manto púrpura de escárnio. Os judeus insistiram ainda mais para que Jesus fosse crucificado (Jo 19.1-6).

7. *A sentença.* O compromisso se tornou impossível. Pilatos tinha de libertar Jesus a todo custo ou crucificá-lo a qualquer custo. Finalmente, o medo da chantagem judaica tornou-se maior do que seu senso de justiça. Pilatos não estava disposto a encarar seu relato perante César. Para aquietar os judeus Pilatos crucificou Jesus (Jo 19.16).

BIBLIOGRAFIA. S. Andrews, *The Life of our Lord Upon the Earth* (1891), 505-544; J. Stalker, *The Trial and Death of Jesus* Christ (1894), 15-113; W. Chandler, *The Trial of Jesus* (1908) 2 vols.; P. Vollmer, *The Modern Student's Life of Christ* (1912), 240-257; J. Blinzler, *The Trial of Jesus* (1959), 81-245; P. Winter, *On the Trial of Jesus* (1961), 20-135.

W. T. DAYTON

JULGAMENTO, SALA DE OU SALA DE AUDIÊNCIA é uma tradução duvidosa na KJV e ARC do grego πραιτώριον em João 18.28,33; 19.9. Este empréstimo latino não contém nenhuma referência a julgamento, e é corretamente preservado como pretório na RSV, ARA, NVI e BJ (q.v).

Este lugar era originalmente a tenda do comandante ou pretor romano. Por extensão ele veio a indicar os quartéis-generais do exército, residência de um governador provincial, palácio, quartel (cp. Mt 27.27; Mc 15.16; At 23.35) e também a guarda pretoriana. Todas estas geralmente seriam localizadas no mesmo complexo de construções. Filipenses 1.13 pode se referir à guarda ou às construções. O procurador romano da Judéia normalmente residia no pretório em Cesaréia (At 23.35), mas também havia um em Jerusalém. Foi aqui que Pilatos interrogou Jesus (Jo 18.28-38; 19.9-11). Mas foi do lado de fora "no lugar chamado Pavimento", que Pilatos se assentou "na no tribunal" (q.v.) (Jo 19.13 ARA), e entregou Jesus aos judeus. Jesus então foi levado de volta para dentro do pretório onde seria preparado pelos soldados para sua execução (Mt 27.27; Mc 15.16).

Uma das construções de Salomão era chamada, na BJ, de "Pórtico de Julgamento" (ARA e NVI, "Sala de Justiça"; ARC, "Pórtico de Juízo"; Heb. אלם המשפט ou "Sala do Trono" 1Rs 7.7). Além do revestimento de cedro, nenhum outro detalhe foi dado. *Veja* PRETÓRIO.

BIBLIOGRAFIA. Arndt, 704; E. M. Blaiklock, "Praetorium", NBD, 1018; F. D. Gealy, "Praetorium", IDB, III, 856; C. Kopp, *The Holy Places of the Gospels* (1963), 354, 366-373.

C. Brown

JULGAR (שפט, *julgar, agir como magistrado*; דין, *julgar, discernir*; κρίνω, *decidir após examinar, julgar*). **JULGAMENTO** (משפט, *uma decisão judicial ou julgamento*; κρίμα, *julgamento*; κρίσις, *julgamento*; ἄισθησις, *discernimento*).

As palavras "julgar" e "julgamento" têm uma variedade de sentidos. Na lógica, "julgar" é mais do que estabelecer uma relação mental entre dois ou mais termos, e um "julgamento" é simplesmente uma proposição que afirma ou nega uma ligação entre conceitos. Na psicologia "julgamento" é apenas um outro nome para perspicácia ou sagacidade, uma qualidade que é atribuída a alguém que tem o dom de discernimento e uma capacidade de avaliação sadia (Sl 119.66; Fl 1.9). Em português, "julgar" tem o sentido de decidir como juiz ou como árbitro, avaliar, formar juízo crítico; e "julgamento" é sentença, decisão e apreciação. No AT a palavra "julgamento", geralmente no plural, às vezes é usada para designar a Torá — instrução, lei — i.e. a soma dos testemunhos e ordenanças de Deus (Dt 4.1; Ne 1.7; Sl 119). O contexto central do termo está na jurisprudência, onde "julgar" significa "provar ou experimentar", e onde um "julgamento" é uma "decisão judicial". Este é o contexto — o contexto de justiça — no qual as palavras são principalmente empregadas na Bíblia.

Por detrás disso, porém, e trazendo o último contexto das palavras, está, por um lado, a justiça de Deus (uma combinação de amor e justiça), e, por outro lado, a postura e comportamento moral e espiritual dos homens e sociedades que habitam num mundo caído. Neste contexto ético-judicial a estrutura de julgar e julgamento é a ordem moral divinamente estabelecida; os conceitos centrais são aqueles do bem e do mal, do certo e do errado; e o princípio operante é que o que um homem semeia é aquilo que ele colherá (Gl 6.7). O padrão de julgamento, todavia, não é a lei nua e crua, mas a lei e o Evangelho. O que finalmente decide o destino eterno de um homem é sua atitude em relação ao Salvador Jesus Cristo (Rm 8.1). Por sua fé nele um homem é justificado e absolvido (Rm 3.24-26); pela incredulidade ou rejeição dele um homem permanece sob a lei, e é por esta lei considerado culpado e condenado (Rm 2.12; Gl 2.16).

I. O Juiz

Nas Escrituras, Deus e Cristo são apresentados como juízes que, nos termos do Evangelho e da lei, dão um veredicto aos homens, seus sentimentos e ações; e quem na história e ao final dela os justifica ou condena.

A. Deus. De acordo com as Escrituras Deus é o Juiz de toda terra (Gn 18.25; Sl 96.10; Is 33.22; Hb 12.23; Tg 4.12; 1Pe 1.17). Ele é o Juiz e digno de sê-lo, porque com ele está a autoridade máxima, o conhecimento ilimitado, a justiça suprema, o amor inefável e o poder ilimitado.

1. *Autoridade.* Deus, como testemunham as Escrituras (Gn 1.1), é o criador dos céus e da terra, ele é assim o Senhor do universo. Sua jurisdição não conhece limites e sua autoridade é absoluta. Porque ele é Deus, ele é o próprio padrão de justiça e equidade, a seu julgamento todos os homens são obrigados a se conformar e de suas decisões não há apelo (1Sm 2.10; Sls 9.8; 58.11; 99.4; Pv 8.15).

2. *Conhecimento.* Deus é o grande observador. Sendo o determinador último do bem e do mal, ele percebe com precisão exata a distinção entre estes (Gn 2.17; 3.4,22; cp. 1Rs 3.9). Ele também é o grande discriminador. Com refinamento absoluto ele peneira os elementos no comportamento dos homens, e como um especialista em joio, separa e pesa os ingredientes bons e ruins no complexo moral humano (1Sm 2.3; Pv 8.14; 20.8). E ele é onisciente. Nada está escondido de sua visão. Penetrando além do superficial e externo, ele vê o coração e percebe a intenção e o propósito do coração (Jó 22.13; Jr 11.20; Rm 2.16; 1Co 4.5).

3. *Justiça.* Deus é sempre encontrado ao lado do bem. Ao mal ele não dirige nenhuma palavra a não ser *Não*, e para todo bem sua palavra é *Sim*. De fato, pode-se dizer que suas afirmações e negações são o que constituem o bem e o mal, pois ele é o determinador final. Em todos os casos todos os seus julgamentos são imparciais e justos (Gn 18.25; Dt 32.4; Sls 33.5; 37.28; 89.14; Pv 8.8; Jr 11.20; Ez 33.20; Rm 3.5; 1Pe 2.23; Ap 16.7; 19.2). Porque ele julga justamente, o oprimido e aflito encontram nele seu advogado e apoio. Neste sentido seus julgamentos são freqüentemente salvadores, e como tal são uma prova do seu amor (Dt 32.36; 1Sm 24.12,15; Sls 10.18; 76.9; 135.14; Is 30.18; e 2Ts 1.5,6).

4. *Amor.* A justiça de Deus mistura-se mais claramente ao seu amor no ato pelo qual ele entregou seu Filho unigênito para a condenação e morte, para que por meio de seu sacrifício e méritos os homens pudessem ter perdão e vida (Rm 8.31; Gl 1.4). Os santos do AT sabiam que Deus salvava por sua justiça (Sl 31.1), mas em Cristo se torna inequivocamente claro que a misericórdia e o perdão fluem aos homens por meio da sentença judicial aplicada por Deus sobre o Filho do seu amor (Jo 11.51,52; Rm 5.8; 1Co 15.3; 1Ts 5.10).

5. *Poder.* O poder de Deus para executar as sentenças que ele impõe e para proteger aqueles que ele justifica é ilimitado. Aqueles que são julgados por ele são verdadeiramente julgados, sendo apanhados ou apoiados por sua onipotência. Ninguém é forte o bastante para arrebatar as ovelhas do seu seio ou para subsistir ao vigor da sua ira e à força da sua sentença (1Sm 2.10; Sls 54.1; 110.5,6; Ap 18.8).

B. Cristo. Cristo veio em carne para inaugurar e estabelecer o reino de Deus que foi prometido de antemão e que deve ser consumado no final dos séculos. Ele veio, portanto, não em julgamento, mas em graça (Jo 3.17; 8.15; 12.47). Todavia, uma vez que em sua pessoa, mensagem e obras ele é o critério do destino de todos, sua própria presença no mundo era um julgamento. Por sua presença redentora o mundo foi julgado (Jo 9.39; 12.31); e seu príncipe (Jo 16.11) e todos os que não creram (Jo 3.18; 5.24). Além do mais, apesar dele ter recusado, durante seu ministério terrestre, ser juiz em questões mundanas (Lc 12.14), ele reaparecerá em glória no último dia para presidir no grande e derradeiro tribunal, no qual todos comparecerão perante seu trono, para receber dele o veredicto divino e irrevogável sobre suas vidas (Is 11.3-5; Jo 5.22-30; 8.16; At 10.42; 17.31; Rm 2.16; 1Co 4.5; 2Co 5.10; 2Tm 4.1,8).

C. Outros. Embora os homens de Nínive se levantem no juízo final e condenem a geração má que procurava um sinal da parte de Jesus (Mt 12.41), embora Cristo dê a sua igreja as chaves do reino (Mt 61.19) e declare que seus discípulos, entronizados, julgarão as doze tribos de Israel (Mt 19.26), e embora Paulo diga que os santos julgarão o mundo e anjos (1Co 6.2,3), Deus em Cristo não renunciará ao trono de julgamento. Os gentios arrependidos, sem dúvida, envergonharão os judeus incrédulos no Dia do Senhor, e as vidas e testemunhos dos redimidos serão, para aqueles que não estão em Cristo, como as acusações de suas consciências, porém, com os santos concordando com seus veredictos, Cristo somente será o Juiz.

II. Os Julgamentos

Embora o grande dia do julgamento ainda esteja no futuro próximo, os julgamentos divinos estão há muito tempo na terra, e o julgamento ocorre diariamente.

No passado, foi pelo julgamento de Deus que a civilização pré-diluviana foi levada pelas águas do dilúvio (Gn 6.5-7), que Israel foi enviado para o exílio (Jr 20.4), e que as várias nações mencionadas nas profecias de Amós foram flageladas e destruídas. O principal e mais fatal de todos os julgamentos foi, é claro, aquele que trouxe condenação e morte a toda humanidade por causa da transgressão de Adão (Gl 5.15,16).

No presente, porque Deus mantém a ordem moral, seus julgamentos ainda caem sobre os homens e as nações. Mais importante, assim como durante sua vida na terra, assim ainda hoje Cristo é colocado para ascensão e queda dos homens, e o julgamento que está implícito em sua pessoa está neste instante separando os homens em dois grupos. É em virtude deste fato que os crentes podem no presente, antes do julgamento final, saber e regozijar-se pois não há e nem haverá nenhuma condenação para eles (Rm 8.1,38).

Mas o dia está chegando — o qual nenhum homem sabe (Mt 24.36) — quando o Senhor virá em majestade para pôr fim à história, reunir perante ele todos os que já viveram e selar seus destinos com um veredicto decisivo e inalterável de vida ou de morte (1Cr 16.33; Sl 96.13; Ec 3.17; Jl 2.30-32; Mt 12.36; 25.31-46; Jo 12.48; At 17.31; Rm 14.10; 2Co 5.10; 2Ts 1.6,7; Hb 9.27; 10.31; 2Pe 3.7; 4.5; Ap 6.10; 11.18; 14.9; 20.12-15).

III. Julgamento Cristão

Não somente são autorizados os juízes em tribunais humanos, para fazer julgamentos em casos civis e criminais, mas é permitido a todos os homens em todos os lugares, e até exigido, avaliar as reivindicações humanas sobre a verdade, a beleza, ou a bondade, e apreciar o caráter, a conduta e o ensino tanto de si mesmos quanto de seus conservos. Este é um verdadeiro *fortiori* dos cristãos (Lv 19.15; Mt 7.15-19; Lc 12.57; Jo 7.24; 1Co 2.15; 1Ts 5.21).

Mas o julgamento que é ignorante, impulsivo, superficial, prematuro ou tendencioso é rigidamente proibido na Bíblia. A intolerância e

a severidade são enfaticamente denunciadas. Os cristãos são estimulados, quando julgam, a fazerem-no num espírito construtivo e de acordo com normas autênticas. Todos os outros julgamentos são ilícitos, particularmente o tipo que apropria-se da prerrogativa de Cristo de determinar o destino eterno de um homem (Mt 7.1,2; Lc 6.37; Rm 2.1; 14.3,4; 1Co 4.5; Cl 2.16; Tg 2.4; 4.11).

H. Stob

JÚLIA (Ἰουλία, Latim *Julia*, feminino de *Julius*). Uma mulher cristã saudada por Paulo (Rm 16.15). Escrevendo "Filólogo e Júlia", Paulo a liga a Filólogo, mas não indica o relacionamento, talvez de marido e mulher [?]. Júlia era um nome romano comum.

JÚLIO (Ἰούλιος). Um centurião romano estacionado em Cesaréia, a cuja custódia Paulo foi entregue para sua viagem a Roma e a sua audiência com César (At 27.1,3,43).

JUMENTINHO, POTRO (עיר, πῶλος, *potro, cria*). O termo "potro" é várias vezes usado na Bíblia para se referir a um filhote de asno e é usado uma vez para um filhote de camelo (Gn 32.15). Fora da Bíblia o termo é sempre usado para um cavalo jovem. No relato de Jacó abençoando seus filhos, Judá é mencionado como "amarrará o seu jumentinho à vide e o filho da jumenta, à videira mais excelente" (Gn 49.11). Jair, um dos juízes, é dito ter tido trinta filhos que cavalgavam em trinta jumentos (Jz 10.4). Jó fala da "cria de um asno montês" (Jó 11.12). Isaías descreve asnos como animais de carga e como usados na lavoura (Is 30.6,24).

A referência mais importante a um jumentinho está em Zacarias 9.9, que prediz a chegada do rei de Israel em Jerusalém montado em um jumentinho, a cria de um asno. Esta Escritura é citada, em Mateus e em João, nos relatos da entrada triunfal de Jesus em Jerusalém. Todos os quatro evangelhos registram este importante evento e o fato de que Jesus montou em uma cria de um asno nesta ocasião (Mt 21.1-11; Mc 11.1-10; Lc 19.28-40; Jo 12.12-19). Os Evangelhos sinóticos contam como Jesus instruiu dois de seus discípulos em como obter o jumentinho. Somente Mateus registra que eles levaram o filhote e a mãe (Mt 21.7). As ações de Jesus parecem ser um cumprimento deliberado, de sua parte, da profecia messiânica. A escolha de um jumento ao invés de um cavalo parece ter sido devida ao primeiro ser reconhecido como um animal de paz, enquanto que o último era usado para a guerra. Além disto, na Palestina, o jumento era o animal doméstico mais freqüentemente usado para montaria. Por isso o uso que Jesus fez do jumentinho era também uma evidência de sua humildade. *Veja* Potro.

G. H. Waterman

JUMENTO SELVAGEM (פיא, ערוד, ערד, *jumento selvagem*, ARA e NVI; ערד, *asno selvagem*, KJV; *jumento montês*, ARC, Jó 39.5. A tradução está, sem dúvida, correta. ערוד parece ser um nome alternativo, às vezes traduzido como *o indomado*). O nome preferido para o jumento selvagem bíblico é *onagro* (*Equus hermionus*), e é corretamente classificado como "meio-asno", pertencente a uma espécie distinta do verdadeiro asno selvagem, da qual o burro é derivado. O onagro outrora tinha uma ampla distribuição, dividida em vários tipos geográficos, estendendo-se das fronteiras da Europa e Palestina, no oriente, até a Índia e Mongólia. Jó descreve seu habitat com precisão: "o ermo por casa e a terra salgada por moradas" (Jó 39.6). Já no meio do séc. 19 os onagros tinham desaparecidos da Palestina havia muito tempo, mas ainda eram bastante comuns no Iraque. Este tipo está agora extinto e os únicos sobreviventes das espécies são encontrados na Índia e na Ásia Central, onde é difícil determinar seu status. Embora o onagro tenha sido por muito tempo considerado indomável, há evidência clara, agora, de que os sumérios o utilizavam para puxar carruagens; isto é ilustrado amplamente no Cemitério Real em Ur (c. 2500 a.C.) e a identificação foi confirmada por um estudo dos ossos encontrados em Tell Asmar, embora não haja nada que mostre se eles já eram completamente domesticados ou apenas capturados quando novo, como são os elefantes. A forma de colocar rédea neles era bem diferente da dos cavalos; isto sugere que o uso de onagros como animais de tração pode ter sido baseado na experiência com os bois, em vez de uma imitação de cavalos nos países vizinhos, se eles já estivessem domesticados lá. Os onagros foram abandonados assim que o cavalo, mais eficiente, tornou-se disponível. O onagro era quase branco, com flancos amarelos e uma faixa dorsal estreita e preta. O rabo era com bastas (com tufos). *Veja* Asno; Burro.

BIBLIOGRAFIA. F. E. Zeuner, *A History of Domesticated Animals* (1963) cap. 14.

G. S. Cansdale

JUNCO (אגם, קנה; κάλαμος). O junco mencionado em Jeremias 51.32 é obviamente de um tipo especial, visto que é a única vez que o termo é usado. Está relacionado à palavra para "charco", que enfatiza o local onde se encontra o junco. A palavra hebraica, קנה, usada em 2 Reis 18.21; Isaías 36.6 ou Ezequiel 29.6 realmente refere-se a um caniço ou até mesmo a um bastão. O mesmo pode-se afirmar acerca da palavra grega, κάλαμος. Por exemplo, o Senhor Jesus foi surrado na cabeça com um caniço (Mc 15.19) e os soldados colocaram uma esponja embebida na ponta de um caniço para dar-lhe de beber vinagre quando estava na cruz (15.36). O anjo também mediu a cidade com uma vara (ARA) ou caniço (Ap 21.16).

O "junco gigante" é a taboa ou junco persa da Palestina, encontrado no Vale do Jordão e ao redor do Mar Morto. Esse *Arundo donax* pode atingir 5,5 m de altura tendo no topo um tufo de pluma branca. O caule na base do junco pode ter quase 8 cm de diâmetro. Esses caules grossos e resistentes eram usados como varas ou bastões, daí a menção em Ezequiel 29.6 e 2 Reis 18.21, onde o imperador Senaqueribe refere-se ao Egito como o bordão de uma cana esmagada.

A menção em 2 Reis de que a cana entrará pela mão e a traspassará, refere-se ao fato de que o caule duro do junco pode quebrar-se em farpas finas e afiadas, as quais podem facilmente perfurar a carne de um homem.

Se a cana ou vara usada para levar a esponja até a boca de nosso Senhor era ou não a *Arundo donax* não importa. Alguns especialistas consideram que o caule, necessariamente longo, utilizado foi o da Dhura ou Durra, às vezes, chamado de milho de Jerusalém. A verdadeira Durra é o cereal egípcio que alcança quase 5 m de altura. Seu caule corpulento contém um palmito grosso e seco que nunca é doce. A planta cresce bem mesmo sem irrigação.

Na tradução de Weymouth a palavra "caniço" é usada no lugar de "junco" em Mateus 27.48 e Marcos 15.36. Pode tratar-se de *Arundo* ou *Sorgo*.

As canetas, nos tempos bíblicos, eram feitas de juncos; assim, em 3 João 13 - "não quis fazê-lo com tinta e pena" — trata-se de uma caneta de junco, como aquelas mencionadas em 3 Macabeus 4.20. Essas canetas escreviam em papiro e é provável que a tinta fosse feita de fumo misturado a suco de bílis. Esse tipo de caneta de junco pode ser feita de *Phragmites communis*, uma planta



Juncos em frente ao Museu de Cairo. © *Lev*

aparentada ao *Arundo*. Uma faca especial obviamente era usada para fazer a ponta da caneta, como lemos em Jeremias 36.23: "cortou-o o rei com um canivete de escrivão".

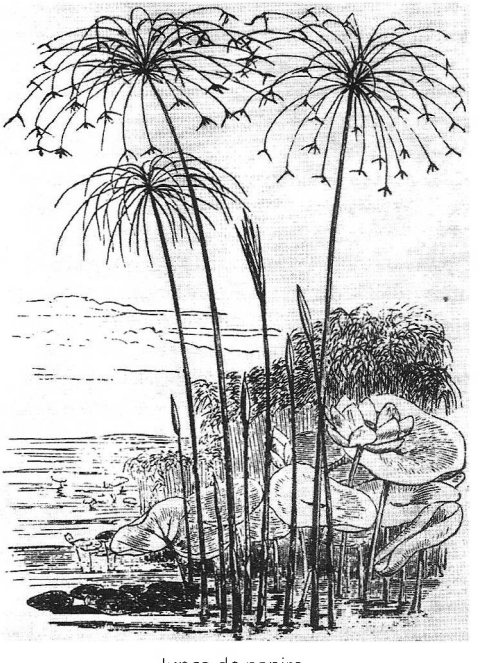
O junco comum (*Phragmites communis*), encontrado na Terra Santa, tem um caule que ultrapassa os 3,5 m de altura, muito apreciado para cobertura de telhados na Inglaterra.

O junco do papiro (*Cypherus papyrus*) crescia nas partes mais rasas do Nilo e produzia imensas raízes grossas e horizontais, com freqüência tendo 6 m de comprimento, de onde cresciam raízes mais curtas que tinham a finalidade de fixar-se. As plantas eram arrancadas inteiras; as raízes eram usadas como cabos de ferramentas, e o caule na confecção de sandálias, cordas, esteiras e cestas. O palmito do caule podia ser comido, cozido ou cru, ou ainda ser usado como matéria-prima na confecção de folhas para escrever (*veja* PAPIRO).

O fato de que o palmito podia ser comido ou usado na fabricação do "papel" faz sentido em Ezequiel 3.1-3: "Filho do homem, come o que achares; come este rolo... e ele me deu a comer o rolo... e na boca me era doce como o mel".

A palavra "junco" ou "cana" (ARA) também é usada wem conexão com medições (Ez 40.3 e 5).

Uma cana é igual a seis côvados. O côvado é calculado pela medida do cotovelo até a ponta do dedo médio, ou seja, cerca de 50 cm. Em Ezequiel 40.5 uma cana de medir tem seis côvados de comprimento, ou seja, aproximadamente 3 m.



Junco de papiro.

O ribeiro de Caná (Js 16.8; 17.9) era realmente um ribeiro entre a tribo de Efraim e Manassés. "Caná" quer dizer "cana/junco" ou "possessão". Provavelmente o ribeiro foi assim chamado devido aos milhares de juncos que ali cresciam. A planta mencionada é o junco de pendão ou a tabua, ou seja, as "hastes" normais que crescem nos alagadiços à beira de um rio. *Veja* CANA.

O junco (אגמון *vime*, *junco*; גמא *papiro*), de Isaías 58.5, onde lemos: "incline a sua cabeça como o junco" mas, em Êxodo 2.3, encontramos "cesto de juncos" e, em Isaías 18.2, "navios de papiro". Parece não haver dúvida de que o junco mencionado nesses três versículos é o tipo egípcio conhecido como "papiro", i.e., o *Cyperus papyrus*. Essa cana tem entre 3 a 5 metros de altura e cerca de dez centímetros de largura na base. Possui três lados e ostenta uma espécie de tufo semelhante à grama no topo.

O junco não era usado apenas para fazer navios, como em Isaías 18.2 e Êxodo 2, pois os egípcios descobriram como extrair o miolo das plantas para fazer papel.

W. E. SHEWELL-COOPER

JUNCOS, CESTO DE (תבה גמא). Cestinho feito de juncos de papiro e impermeabilizado com materiais betuminosos. O termo é usado na Bíblia apenas para o cesto construído para depositar Moisés no Nilo, cesto no qual ele flutuou para escapar dos egípcios (Êx 2.3ss). Geralmente se concorda que o junco mencionado era a planta papiro que, embora não seja hoje encontrada no Baixo Nilo, lá crescia abundantemente, na antigüidade. Acredita-se que o termo hebraico גמא tenha a raiz no verbo "engolir" ou "absorver" (BDB), o que estaria de acordo com sua utilização para se referir aos juncos do pântano (Jó 8.11). O uso bíblico também está de acordo com aquilo que é conhecido sobre a utilização do junco do papiro e sobre seu ambiente natural, como a construção de barcos (Is 18.2) e abundância de água (Jó 8.11; Is 35.7).

Apenas o cesto de juncos e a arca de Noé são chamados pelo nome de *tēbāh*, que talvez seja um termo emprestado do egípcio para "caixa", "caixão" ou "ataúde" (BDB). O termo Heb. usual para caixa ou arca da aliança é *'arōn*. Nenhuma descrição é feita sobre a forma ou construção da arca, exceto que foi besuntada com as substâncias impermeabilizantes *hēmār* e *zepheṭ* (RSV "betume"; e "piche"). Era feita com uma espécie

de tampa sobre o topo que, mesmo se a forma geral fosse como a dos barcos de papiro do Nilo, seria mais semelhante a uma "arca" do que a um "navio" (*keley*), como esse tipo de embarcação foi chamada em Isaías 18.2. Keil e Delitzsch sugerem que "arca" era um termo usado para indicar as semelhanças quanto ao tamanho e à finalidade em relação à arca de Noé mas, dependendo da origem e utilização da palavra *tēbāh*, podia ser justamente o contrário. De qualquer forma, a associação seria apropriada ao significado único dessas duas embarcações.

BIBLIOGRAFIA. M. Kalisch, *Exodus* (1855), 22s.; KD, *Exodus*; W. Walker, *All The Plants of the Bible* (1958), 42.

G. Goldsworthy

JÚNIAS (Ἰουνιᾶς, forma masculina de Junianus). **JUNIA**, ARC e (Ἰουνία, um nome feminino comum). Um dos primeiros crentes judeus para quem, juntamente com Andrônico, Paulo mandou saudações (Rm 16.7). É incerto se o nome aqui é masculino ou feminino. Em qualquer um dos casos é latino, sem dúvida é segundo nome dessa pessoa judia. Se for masculino, Andrônico e Júnias eram irmãos; se feminino, marido e mulher, possivelmente irmão e irmã. Por sua identificação é mais provável que o nome seja masculino. *Veja* Andrônico.

D. E. Hiebert

JUNTURAS (מחברת, *amarrador*, *junta*, *braçadeira*; 1Cr 22.3; BJ "*ganchos*", NVI, "*dobradiças*"). Davi providenciou ferro para fazer as junturas usadas no Templo construído por Salomão. Em 2 Crônicas 34.11, a BJ traduz como "viga".

JÚPITER (Ζεύς). A deidade suprema dos gregos e romanos.

O conceito de Zeus, o deus do firmamento que se revelava pelo raio, presumivelmente foi trazido para a Grécia por tribos imigrantes helênicas. No princípio seu culto de adoração estava associado ao sacrifício humano e a fertilidade. Em Creta ele era a criança companheira de Rea, a deusa-mãe. Em Homero era uma mistura de deidade primitiva amorosa e cruel com um "pai de tudo" nobre e supremo. Sobrou para os filósofos representarem Zeus como o poder supremo. Ele tornou-se a razão, a lei e a fonte de vida universais. As outras deidades do panteão eram consideradas manifestações de Zeus.

Barnabé foi confundido com Zeus em Listra e foi assim adorado (At 14.12,13).

A. Ruprecht

JURAMENTO (אלה, *um juramento*, *uma maldição*, שבועה, *um juramento*, *uma maldição*, *jurar* ou *blasfemar*, e a raiz שבע, significa *prender-se por sete coisas*, שבעת שקר, *juramento falso*, *perjúrio*, ὅρκος, *juramento*, *promessa*). Um apelo solene a Deus como confirmação sobre a veracidade de uma afirmação ou sobre o caráter da obrigatório de uma promessa.

1. O significado de um juramento. Em situações em que a veracidade de uma declaração ou afirmação não está disponível para uma comprovação empírica, a credibilidade de uma reivindicação é realçada pela utilização de um juramento (Êx 22.7,10,11; Nm 5.19s.). Quando, por exemplo, a evidência disponível não conseguiu convencer o Sinédrio sobre a veracidade da alegação de Jesus de que era o Messias, Jesus aceitou o último recurso para fortalecer sua reivindicação e concordou com a acusação solene de um juramento judicial com seu terrível aspecto de provação pela morte (Mt 26.63). Ações planejadas que são expostas em forma de promessa são mais plausíveis de tornarem-se realidade se revestidas da santidade de um juramento, que traz no seu bojo uma ameaçadora maldição caso a promessa seja quebrada, assim como a esperança de bênçãos caso a ação considerada seja cumprida. Um juramento tem uma função de execução ao colocar as promessas ou ações planejadas sob a intervenção e julgamento de Deus. Logo, pode servir para sustentar um desejo, cuja tendência seria a prevaricação, pois era universalmente aceito na época bíblica que todas as ações e intenções estavam sob a inspeção divina. Indiscutivelmente uma medida mais elevada de integridade e prognóstico na vida social e política resulta do uso difundido de juramentos nos relacionamentos humanos.

O valor pragmático da utilização de um juramento constitui somente uma parte do seu significado em uma sociedade religiosa como a dos hebreus da antiguidade. Para o povo do AT, como A. Lelievre ressalta, um juramento trazia ajuda à seriedade e eficácia solene em relação ao poder da vida e palavras dos homens quando apresentadas numa relação vital com Deus (*A Companion to the Bible*, 312). Os hebreus, sentindo a presença de Deus, tinham prazer em fazer um juramento perante o Senhor (2Cr 15.14,15) e sentiam-se

apaziguados e reconfortados quando faziam votos em nome de Deus (1Sm 20.42). Dessa forma expressavam sua fé e lealdade. Não foi Deus mesmo que proferiu suas palavras com um juramento (Gn 22.16-18; Sl 110.4; Hb 6.13), para garantir a veracidade de suas declarações e irrevogabilidade de suas promessas (Nm 23.19)? Eichrodt sugere também que a proclamação do nome divino em um juramento era considerado como um ato em que Deus comparecia e oferecia-se como companheiro (*Theology of the Old Testament*, pág. 206). Os homens usavam zelosamente o nome de Deus quando queriam certificar-se de sua proximidade. Indubitavelmente para alguns o juramento possuía um poder mágico em conseqüência do nome divino. Contudo, para o hebreu piedoso comum, o juramento permanecia uma forma puramente religiosa com um profundo significado e tornou-se parte inseparável do plano redentor de Deus como expresso em sua aliança. (Para um estudo completo sobre a relação vital entre juramento e redenção por meio do conceito de provação, veja "Oath and Ordeal Signs", Meredith G. Kline, WTJ [maio 1965], 115-139 e WTJ [nov. 1965], 1-37).

2. Estruturas verbais utilizadas em um juramento. Muitas expressões verbais foram desenvolvidas pelos hebreus para serem utilizadas em juramentos. Algumas formas não estavam muito distante da fórmula usada por Deus quando ele disse: "Jurei, por mim mesmo..." (Gn 22.16; Is 45.23; Am 6.8); ou quando Ezequiel registra as seguintes palavras de Deus: "Tão certo como eu vivo, o meu juramento..." (Ez 17.19). Foi declarado, também, que Deus jurou por "seu grande nome" (Jr 44.26), por "sua santidade" (Am 4.2), e por "sua mão direita e seu braço poderoso" (Is 62.8). Em algumas expressões verbais a confirmação está meramente implícita, como quando o homem ao fazer uma declaração diz "Deus é testemunha entre mim e ti" (Gn 31.50; 1Sm 12.5). Nesse caso, obviamente, o Deus onipresente testemunha cada uma das transações entre esses dois homens e é considerado como juiz desse acordo. Paulo utiliza o mesmo tipo de juramento onde é suficiente para a sanção da veracidade de seus textos a simples evocação de Deus como testemunha (2Co 1.23; Fp 1.8). Em Gálatas 1.20, Paulo diz que está escrevendo "diante de Deus", o que pode ser considerado como uma interpretação teológica da proibição de Jesus ao excesso e extravagância contemporâneos em relação à utilização do juramento ("Seja, porém, a tua palavra: Sim, sim; não, não" [Mt 5.37]). Uma forma similar de juramento era freqüentemente utilizada em situações em que o curso futuro de ação era incerto, pelo menos para o homem, ou caso as intenções pudessem ser facilmente mal interpretadas. Um homem que tivesse alguma convicção sobre sua posição em um possível curso de eventos demonstraria a sinceridade do seu julgamento, advindo de sua convicção, utilizando a fórmula: "Porque tão certo como vive o Senhor" (1Sm 14.39; 19.6; 20.3; 2Sm 15.21). Deus é novamente requisitado como testemunha em um juramento e o resultado é que a palavra do homem era considerada como inviolável. Essa utilização do juramento enfatiza mais a religiosidade do que um mero acordo judicial. Significa que há o reconhecimento da presença do Deus santo, e que o juramento é considerado como um sinal de lealdade a ele (Dt 6.13; Is 48.1; Jr 12.16) não como uma sanção coerciva de uma maldição ameaçadora. Contudo, a força da sanção não está totalmente ausente nessas formas de juramento, pois ter Deus como testemunha pode resultar em um julgamento, como sugere a forma de juramento utilizada em Jeremias 42.5 — "Seja o Senhor testemunha verdadeira e fiel contra nós, se..."

3. O juramento e maldições. A possibilidade sempre presente de perjúrio, i.e., um homem jurar em falso em benefício próprio, tornou inevitável a forma de juramento que incluía mais explicitamente uma imprecação ou maldição. Nesse tipo de juramento Deus é claramente requisitado para agir como testemunha, desempenhando o papel de juiz que, se necessário, determina a maldição caso haja falsidade. Ao incluir uma maldição condicional no juramento, aquele que jura quer transmitir uma maior convicção em relação à veracidade de sua declaração. Indubitavelmente essa atitude favorece que essa mesma pessoa, que faz o juramento, fique mais motivada para comportar-se da maneira que deseja que outros a percebam. Um juramento desse tipo pode servir mais ao propósito de chamar a atenção do homem para a presença Deus do que chamar a atenção de Deus para uma transação humana. Uma forma comum para expressar esse tipo de juramento era, "Faça-me o Senhor o que bem lhe aprouver, se..." eu não fizer isto ou aquilo (Rt 1.17; 1Sm 3.17; 14.44; 2Sm 3.35; 1Rs 2.23).

Há estudiosos que acreditam que a punição em conseqüência de um juramento imprecatório é certa, mas que deliberadamente não é especificada. Stinespring sugere que isto ocorre em razão do "medo de que a simples menção da maldição

possa, *ipso facto*, fazê-la acontecer — um remanescente das concepções animistas" (HDB rev., 707). Indiscutivelmente muitas pessoas sentem isso quando verbalizam uma maldição, mesmo que não seja associada a um juramento e têm a tendência de sentir a mesma coisa caso usem uma maldição como parte de um juramento. Por outro lado, parece claro que a sabedoria pragmática de mencionar o tipo de punição que é merecida em caso de perjúrio, fortalece a credibilidade da reivindicação ou promessa, ajudando a vencer qualquer relutância que possa existir quanto à menção da maldição.

Na realidade, a fórmula de muitos juramentos determina explicitamente a punição em caso de perjúrio. O exemplo clássico é o juramento de Deus que acompanha as promessas da aliança feita com Abraão em favor de Israel (Gn 15.7-21). Para atestar a veracidade e certeza do juramento da aliança, animais foram partidos ao meio e as duas partes da transação passaram no meio delas. As palavras de Jeremias sugerem claramente que a adoção desse cerimonial significa a especificação do tipo de punição ao qual o transgressor de um juramento será submetido, a saber, se fará a eles "como eles fizeram com o bezerro que dividiram em duas partes, passando eles pelo meio das duas porções" (Jr 34.18).

Alguns eruditos como Oehler (*Theology of the OT*, pág. 176) insistem que nesse caso a referência à punição é secundária, e que a ênfase principal é que as duas metades dos animais sacrificados indicam as duas partes contratantes em uma aliança, ao passo que a chama (pessoa) que passa no meio delas indica a união das duas partes por Deus, que realmente estabelece sozinho o juramento da aliança. Obviamente é difícil entender como Deus aplicaria literalmente a maldição de um juramento sobre si mesmo, e fica ainda mais difícil conceber a necessidade de que ele tenha de aplicar a sanção a si próprio. Evidentemente Moisés está, pelo menos, expressando sua crença (e a de Abraão) na total integridade de Deus. A promulgação por escrito da ameaça de maldição em relação com a ratificação da aliança com Abraão (Gn 15) é mais do que a expressão de uma atitude humana e, como Kline coloca, é sugestivo da consciência que Moisés possuía da "dispensação da graça e garantia da bênção pela dupla imutabilidade" (WTJ [nov 1964], 4). De acordo com a análise de Kline, se Gênesis 15 for considerado junto com a instituição da circuncisão numa aliança em forma de juramento no capítulo 17, e a prova de Abraão como juramento-provação em Gênesis 22, há indícios de um padrão mais profundo de pensamento. A circuncisão é considerada como um sinal da maldição a ser aplicada caso o juramento de lealdade fosse quebrado e, portanto, se vista sob seu aspecto positivo considerada como um sinal da sinceridade do juramento de lealdade. Tais pensamentos, tão claramente simbolizados, não poderiam ter criado raízes na consciência do povo hebreu tão prontamente, a não ser que o conceito de juramento que implicasse punição como parte de sua sanção já existisse.

De um modo misterioso Deus estava fazendo uso do sinal da circuncisão que acompanhava a aliança — juramento para revelar as suas intenções de redimir toda a raça por intermédio do sacrifício do seu Filho. No NT Paulo utiliza esses princípios do AT para explicar como a união com Cristo em sua morte significa experimentar a ira de Deus contra o pecado, logo, também significa ser ressuscitado com Cristo em novidade de vida com Deus (Rm 6.3,4; Cl 2). A interpretação de Oehler parece ignorar esse profundo padrão bíblico. As palavras de Jeremias corretamente apontam para uma especificação conhecida do tipo de punição que seria aplicada sobre o transgressor de um juramento, e sobre Cristo quando ele foi feito maldição na cruz por seu povo (Gl 3.13).

4. Gestos e ações que acompanham um juramento. Vários gestos e ações assinalavam a seriedade ao testador. Esses gestos significavam invocar a testemunha divina. O aperto de mãos (Ez 17.18), o levantar as mãos aos céus (Dt 32.40), preferivelmente a direita (Dn 12.7; Ap 10.5,6), eram gestos comuns como parte de um juramento, de tal forma que a expressão "mão erguida" (Sl 106.26) passou a significar fazer um juramento. Até mesmo Deus, visto antropomorficamente, é retratado como jurando pela sua mão direita (Is 62.8). Outro gesto implicava "pôr a mão por baixo da coxa" (um eufemismo para genitais) do adjurador (Gn 24.7; 47.29). Posteriormente os judeus juraram pelo céu, pela terra, por Jerusalém, pelo Templo e pela própria cabeça (Mt 5.34-36), porém Jesus proibiu expressamente todos esses tipos de juramento. Dar uma lembrança ao adjurador como sinal de suas boas intenções era comum, como no caso de Abraão, que deu sete cordeiras para Abimeleque para sustentar a sua reivindicação de que havia cavado o poço em Berseba, o qual foi tomado à força pelos servos de Abimeleque (Gn 21.25-32). De forma similar os árabes untavam sete pedras com sangue. Sacrifícios freqüentemente acompanhavam um juramento, particularmente

qualquer juramento que tivesse relação com a aliança de Deus (Gn 15.9,10).

5. Juramento judicial. Certas situações da vida civil dos hebreus requeriam um juramento. Quando uma pessoa inocente era considerada culpada com base em evidências circunstanciais, sendo que qualquer investigação posterior seria inútil, um juramento justificativa poderia ser utilizado para livrá-lo daquela acusação. A lei de Moisés prescrevia um juramento em quatro situações. São elas: (a) quando bens guardados por alguém eram roubados ou destruídos (Êx 22.10,11); (b) quando alguém achava algo perdido e fosse acusado de roubo (Lv 6.3); (c) quando suspeitassem que uma esposa cometera adultério (Nm 5.11-28); (d) quando uma comunidade protegesse um criminoso, sem ter conhecimento de sua culpabilidade, um juramento dos membros da comunidade os livraria da cumplicidade, colocando-se a porção da culpa do ofensor sobre quem quer que o livrasse da detenção (Lv 5.1). A utilização do juramento em outros tipos de relacionamentos civis incluía as promessas de realização do compromisso ou negociação comercial (1Rs 2.43), assim como a garantia, altamente especificada, de lealdade feita por um vassalo a um rei (Ec 8.2). Juramentos como esse eram comuns em culturas não-hebraicas, as quais forneceram o padrão para o juramento de fidelidade em relação à aliança feita entre Deus e seu povo (*Veja* M. G. Kline, *The Treaty of the Great King* [1963]).

6. O juramento e provas jurídicas. Em muitas culturas primitivas supunha-se que um juramento justificativo poderia ser verificado diante da corte de justiça ao submeter o acusado a uma prova ou teste, que freqüentemente era bastante severo a ponto de tirar sua vida. Acreditava-se que Deus protegeria o inocente da morte e permitiria que o culpado sucumbisse na prova. Portanto, era Deus quem realmente tomava a decisão judicial de declarar "inocente" ou "culpado". A prova somente é aplicada no AT no caso de suspeita de infidelidade da esposa (Nm 5.11-31). A mulher era obrigada a tomar a "água amarga", uma mistura de água santa com o pó do chão do Tabernáculo, na qual eram lavadas as maldições escritas pelo sacerdote, aquelas que pesam sobre a mulher acusada de adultério. Caso ela não fosse afetada por essa bebida, presumia-se que Deus defendia o seu juramento de inocência. No AT, de modo geral, há a utilização do conceito de uma prova em conexão com a aliança-juramento de redenção, na qual a circuncisão era o símbolo da prova de Deus, como uma explicação parcial dos notáveis acontecimentos na vida de Israel, os quais retratam a salvação vindoura, como o dilúvio da época de Noé, a travessia do Mar Vermelho realizada por Moisés e seu povo, e a do Jordão por Josué. Esses incidentes podem ser vistos como uma prova de Deus realizada pela água, por intermédio da qual Israel passou em segurança guiado pela mão de Deus. O NT refere-se a esses incidentes como "batismo" (cp. 1Co 10.2; 1Pe 3.21; 2Pe 3.5-7). Da mesma forma, quando Jesus refere-se à sua missão redentora como um "batismo com o qual hei de ser batizado" (Lc 12.50; cp. Mc 10.38), é possível perceber como a mesma conceituação é utilizada para apresentar a sua missão na cruz, a qual representa a validação mediante a prova judicial de um juramento feito diante do Senhor para redimir a humanidade. A ressurreição é a confirmação de Deus da validade desse juramento feito por Cristo.

7. Perjúrio. Fazer um juramento voluntário, com a finalidade de contar ou confirmar qualquer coisa que era falsa, era considerado uma atitude muito grave, pois profanava o nome de Deus ao usá-lo em vão, além de afrontar irreverentemente e desprezar a onisciência de Deus (Lv 19.12). O perjúrio não poderia ficar sem punição (Êx 20.7; Jr 34.18; Ez 17.16-19), pois a falsidade e a profanação estavam presentes nesse ato deliberado de dolo. Em períodos posteriores alguns homens procuraram desculpar a mentira alegando que caso nenhum juramento tivesse sido feito então não teria havido violação da confiança ou da lei de Deus. Jesus claramente considerava essa atitude como uma intromissão do pretexto e casuística na linguagem que Deus fornecera para a expressão da verdade e do propósito. Com suas palavras, "Seja, porém, a tua palavra: Sim, sim; não, não. O que passar disto vem do maligno" (Mt 5.37), ele preservou a confiança básica em relação à integridade da linguagem, diante de Deus e do homem, que o juramento procurava resguardar como algo precioso.

BIBLIOGRAFIA. J. E. Tyler, *Oaths: Their Origin, Nature, and History* (1835); G. F. Oehler, *Theology of the OT* (1883), 176, 230, 248-250; S. A. B. Mercer, *The Oath in Babylonian and Assyrian Literature* (1912); C. H. W. Johns, *The Relation Between the Laws of Babylonia and the Laws of the Hebrew People* (1914); A. E. Crawley, "Oath", HERE, vol. 9 (1917), 430-438; D. Daube, *Studies in Biblical Law* (1947); S. Blank, "The

Curse, Blasphemy, The Spell and The Oath", HUCA, vol. 23 (1950, 1951), 73-95; A. Lelievre, *A Companion to the Bible* (1958), 312-314; W. Eichrodt, *Theology of the OT*, I (1961), 206, 219; M. H. Pope, "Oaths", IDB, vol. 3 (1962), 575-577; M. G. Kline, "Law Covenant", WTJ, vol. 27 (1964), 1-20; M. G. Kline, *Oath and Ordeal Signs*, WTJ, vol. 27 (1965), 115-139, WTJ, vol. 28 (1965), 1-37; M. G. Kline, *Structure of Biblical Authority* (1972).

T. M. Gregory

JURAMENTO, TESTEMUNHO FALSO (שקר עד, lit. *testemunha de decepção*, *falsidade*; שקר שבעת, *juramento de falsidade*). Refere-se aos prejuízos do falso testemunho, especialmente no tribunal. Quem presta falso testemunho é banido pela lei (Êx 20.16; 23.1; Dt 5.20). Deuteronômio 19.16-21 sujeita o falso testemunho à penalidade que ele pretendia impor sobre o acusado. Duas vezes Deus diz odiar o falso testemunho (Pv 6.19; Zc 8.17). Jeremias 5.2 condena aqueles que juram falsamente, embora digam, "Como vive o Senhor". Observe também a advertência contra tomar o nome do Senhor em vão (Êx 20.7).

H. M. Wolf.

JURAR. *Veja* Juramento.

JUROS. Esse termo, usado para designar o lucro recebido por alguém como incentivo para conceder um empréstimo, nunca é traduzido por "juros" na KJV, mas por "usura". A RSV traduz por "juros" em vez de "usura" (um termo que denota taxas exorbitantes de juros no sentido atual), mas isso não contradiz a prática adotada pela KJV de traduzir o termo hebraico *tarbīt* e *marbīt* por "lucro" (ainda que eles signifiquem a mesma coisa). A ARA e ARC geralmente usam "usura". Os termos hebraicos envolvidos nas passagens e traduzidos por "usura" são: (1) *nāšā'* ("extorquir", Is 24.2); e seu substantivo correlato *maššā'* ("extorsão" Ne 5.7,10). (2) Bastante aproximado é o verbo *nāšāh* (Êx 22.25; Is 24.2. Jr 15.10). (3) *nāšak*, que normalmente significa "mordida" (de serpentes), uma vez com o significado de "emprestar com juros" (Dt 23.20) no grau *qal*, e duas vezes no grau *hiphil* ("impor usura a alguém") (Dt 23.20,21). No NT, o termo é *tokos*, que originalmente significava "descendência", "produto"; é utilizado na Parábola dos Talentos (Mt 25.27) e na Parábola das Minas (Lc 19.23). Um conceito semelhante traduzido por "lucro" (*marbīt*) encontra-se em Levítico 25.37: "Não lhe darás teu dinheiro com juros [*nešek*], nem lhe darás o teu mantimento por causa de *lucro*." O termo cognato *tarbīt* (da mesma raiz, *rābāh*, "tornar-se mais") ocorre no versículo precedente (v. 36): "Não receberás dele juros nem ganho; teme, porém, ao teu Deus, para que teu irmão viva contigo." Deve-se entender que as taxas antigas de juros eram extorsivamente altas; na Babilônia, por exemplo, era comum se emprestar comida ou produtos com juros de $33^1/_3\%$ e dinheiro (ou seja lingotes de prata) a 20%. Em Nuzi alguns empréstimos eram feitos com taxa de juros de 50%. As taxas de juros normalmente aplicadas hoje em dia de 5% ou de 8% nem sequer eram cogitadas naquela época. O Pentateuco proibia terminantemente o empréstimo de dinheiro ou de produtos com juros para um companheiro israelita (Lv 25.36. 37; Dt 23.19,20), exigindo simplesmente que o principal fosse devolvido (Êx 22.25). Posteriormente essas sanções foram desconsideradas, criando uma dificuldade para aqueles que tomavam emprestado, pois seus filhos poderiam ser escravizados como forma de pagamento da dívida (cp. 2Rs 4.1). Por volta do 6º séc. Ezequiel exigiu de seus conterrâneos que retornassem à regra mais humana da Torá em relação a isso (Ez 18.8,13,17; 22.12), e após a restauração Neemias descobriu que a cobrança de taxas de juros pelos agiotas fazia com que os pobres de Judá perdessem suas propriedades e os seus lares (Ne 5.6-13). Valendo-se de seus atributos de governador ele obrigou os agiotas a devolverem tudo o que haviam tomado com usura, e assim ele restabeleceu uma relação mais fraternal entre seus companheiros. No NT a prática de se emprestar dinheiro mediante juros, pelo menos por meio de agências bancárias, parece ser algo aceito por Jesus como um procedimento comercial normal (Mt 25.27; Lc 19.23) *Veja* Dívida, Devedor.

G. L. Archer

JUSABE-HESEDE (יושב־חסד, *regresso da bondade*). Filho de Zorobabel (1Cr 3.20).

JUSTIÇA PRÓPRIA. Não é um termo bíblico, mas o conceito deriva-se principalmente de uma imagem negativa dos fariseus encontrada nos evangelhos. (cp. o francês *pharisaïsme*, que é equivalente ao português justiça própria e ao alemão *Selbstgerechtigkeit*). Refere-se a uma atitude por meio da qual uma pessoa religiosa considera-se moralmente superior ou no direito de estar em

pé diante de Deus por causa de sua fidelidade à letra dos requerimentos legais sem considerar seu espírito.

Tecnicamente, o termo pode ser aplicado no sentido religioso a uma pessoa que tenta fazer-se aceitável diante de Deus por meio de sua própria "justiça" ou mediante o guardar os estatutos divinos. Dessa forma, Paulo refere-se aos judeus como "desconhecendo a justiça de Deus e procurando estabelecer a sua própria" (Rm 10.3), e posteriormente refere-se a si mesmo como "não tendo justiça própria, que procede de lei" (Fl 3.9). De um modo mais distante este tipo de "justiça própria" é o peso da acusação de Eliú contra Jó (cp. Jó 32.2; 33.8-12).

Em geral o conceito tem implicações morais. Jesus refere-se aos fariseus como "os justos" em contraste com os coletores de impostos e pecadores (Mc 2.15-17 e paralelos); certamente havia alguns fariseus que tinham a mesma opinião (Lc 18.9). Mas Jesus claramente sugere que os "justos" não eram realmente justos: "se a vossa justiça não exceder em muito a dos escribas e fariseus, jamais entrareis no reino dos céus" (Mt 5.20). A justiça deles era externa, com ênfase na conformidade e na quantidade (cp. Mt 23.1-36, especialmente 23.28: "assim também vós exteriormente pareceis justos aos homens, mas, por dentro, estais cheios de hipocrisia e de iniqüidade"; a justiça que Jesus exigia era interna, com ênfase na qualidade (cp. Mt 5.21-48), embora também envolvesse ação (cp. Mt 7.21,24; 25.31-40).

Dessa forma, a pessoa com justiça própria não é justa nem no sentido religioso nem no sentido moral. A pessoa não tem direito de estar em pé diante de Deus por meio dos seus próprios esforços ou adesão ao cumprimento da lei; nem tão pouco considerar-se moralmente superior, uma vez que somente sua conduta é afetada e não suas atitudes.

G. D. Fee

JUSTIÇA

I. O significado do termo lingüisticamente

II. Justiça no AT
  A. Em relação à natureza de Deus
  B. Em relação à aliança

III. Justiça no NT
  A. A idéia nos evangelhos
  B. O tratamento crucial em Paulo

IV. Justiça no mundo moderno
  A. A ênfase existencial
  B. A natureza permanente da lei

V. Justiça nas religiões do mundo

I. O significado do termo lingüisticamente. O termo técnico da forma que aparece no AT é צדק, feminino צדקה. É universalmente traduzido como *justiça*, com o adjetivo צדיק, *justo*. O termo do NT (δικαιοσύνη) é também traduzido como *justiça*, com o adjetivo δίκαιος, *justo*, e com o verbo cognato δικαιόω.

Em seu uso geral, ele representa qualquer conformidade a um padrão, quer este padrão que tenha a ver com o caráter interno de uma pessoa ou o padrão objetivo da lei aceita. Thayer sugere a definição, "o estado daquele que é tal qual deve ser". No sentido amplo, ele se refere aquilo que é reto e virtuoso, manifestando integridade, pureza de vida e justeza quanto ao sentimento e ação. Num sentido um pouco negativo, quer dizer irrepreensibilidade ou inocência; em referência ao homem tem a ver com a conformidade dele à santidade de Deus. Num sentido falso, pode se referir àqueles que se gabam de suas próprias virtudes — às vezes reais, às vezes imaginárias — e tais "justos" estão de fato de baixo da condenação de um Deus justo (cp. Mt 9.13; Mc 2.17; Lc 5.32; 15.7).

II. Justiça no AT. Entre os usos sugeridos, a abordagem bíblica preeminentemente diz respeito ao homem cuja maneira de pensar, sentir e agir está totalmente em conformidade com a justiça de Deus. Neste sentido, somente Cristo pode ser chamado de *dikaios* (cp. At 7.52; 22.14; 1Pe 3.18; 1Jo 2.1). Ela não é encontrada nos homens, i.e., conformidade perfeita à vontade de Deus (Rm 3.10,26). Isto levanta a questão teológica, portanto, que é a responsabilidade do NT; a saber, como um homem pode ser justo na presença da santidade absoluta de Deus. Se Deus exige justiça e se o homem não é justo, como pode um homem ser "justificado", i.e. "declarado justo?"

A. *Em relação à natureza de Deus.* O centro de referência na teologia bíblica para a questão da justiça é, em primeiro lugar, a justiça de Deus. A idéia fundamental, um ponto de partida para qualquer conceito bíblico de justiça, é simplesmente este: não há nenhuma lei *acima* de Deus, mas há uma lei *em* Deus. A santidade é sua essência, e a justiça é uma forma de sua santidade. Berkhof fala da justiça como santidade

"transitiva". Strong fala dela como um atributo "relativo" ou "transitório" de Deus. O que está sendo claramente dito é que Deus é, em sua essência, por sua própria natureza, a santidade propriamente dita; e a justiça é a maneira ou modo pela qual sua essência é expressa para com seu mundo criado ou para com qualquer coisa além dele mesmo. Tomando um indício de Tillich e sua discussão sobre "Existência" ou sua expressão muito útil, "Base da Existência", então o que Deus *é* (sua condição de ter existência própria) é a base ou fundamento sobre a qual a existência e criação repousam. Tudo separado da essência de Deus é dependente e contingente do que ele próprio é; ele é o que a santidade e justiça devem de ser. Justiça é a "retidão da natureza divina em virtude da qual Deus é infinitamente justo em si mesmo..., aquela perfeição de Deus pela qual ele se mantém contra toda violação da sua santidade". Em outras palavras, há um sentido no qual Deus não pode se impedir quando ele resiste a qualquer coisa no universo contrário a sua própria natureza. A chance do mal sobreviver na presença de Deus é tanta quanto um micróbio sobreviver à luz do sol. Não importa quanto o homem possa desejar o contrário, isto é algo que pertence à natureza da realidade final. Não pode ser controlada ou adulterada da mesma forma que natureza de Deus não pode ser modificada. Ao ser declarado isto, não se pode dizer que tudo está declarado; pois até agora não foi mencionado o amor de Deus nem sua graça (que também são da sua essência). A discussão teológica, na medida em que ela é bíblica e cristã, pode ser reduzida a sentimentalismo superficial a não ser que a santidade absoluta de Deus e a coincidência perfeita que existe entre sua natureza e sua ação sejam esclarecidas e fortalecidas desde o princípio.

A esta altura não pode haver nenhum capricho ou paixão, nenhuma alteração nos padrões absolutos. Nas profundezas infinitas da realidade existe a revolta automática e essencial contra o mal moral. Não é uma questão de vontade arbitrária; é um requisito moral necessário da essência de Deus. Deus sendo Deus, ele é o que ele é, e ele é obrigado pela sua natureza a fazer o que sua natureza requer. Se Deus é grande o suficiente, i.e., infinito e eterno, não há outra fonte de justiça, lei ou integridade.

A julgar pela aparência, parece estreito e severo, e a religião dos judeus, refletida no AT, é criticada por ser legalista; e qualquer fase da religião cristã que aparente estar fundada no AT, como por exemplo, Calvinismo ou Puritanismo extremo, também é condenado como legalismo, ou moralismo severo. A questão é se isso é verdade.

Aparentemente os judeus acreditavam não apenas que eles eram o povo escolhido de Deus, mas que eles eram dirigidos pela revelação de Deus. Completamente clara nesta revelação é a justiça absoluta de Deus. Por intermédio de revelação a justiça de Deus foi apresentada por meio de profetas como Moisés, foi codificada basicamente no Decálogo, se tornou relevante às complexidades da vida no código levítico e deuteronômico, e é também básica à adoração correta de Deus como retratada nos símbolos e atividades do Tabernáculo e do Templo. Não há incerteza refletida no AT de que a base da operação, tanto para a nação como para o indivíduo, está claramente apresentada diante deles nos Escritos Sagrados. Pode-se facilmente julgar, portanto, que o sistema em sua íntegra é corretamente criticado como legalista se for assumido que coisas legalistas devem ser criticadas.

O que, pois, deve ser feito com o estranho regozijo com que a lei como um todo é tratada no AT? Se for generalizada, a lei de Deus, por refletir a justiça de Deus, é o dom de Deus. Não é uma série de exigências severas, mas uma realidade jubilosa que não somente diferencia os judeus das outras nações, mas de alguma forma as faz melhor; e isso significa que, de alguma forma, os deixa mais feliz. A lei é algo a ser compartilhado com seus filhos, que pode ser discutida com seus amigos, a ser carregado quando viajam, a ser meditada "de dia e de noite". "Ó, quanto eu amo tua lei", é o temo freqüente do salmista. É algo que deve ser cantado, e o cântico no grande Templo era muitas vezes gritos de alegria.

Precisa ser dito fortemente, portanto, nestes tempos em que a lei de Deus se tornou subserviente ao amor de Deus (e tal amor pode ser sentimentalismo separado da lei), que os judeu não viram conflito. Como Deus pode amá-lo em vez de ser sempre e para sempre ele mesmo? Como pode um universo estar unido sem retidão absoluta como seu centro? Como pode uma nação sobreviver sem dependência da justiça absoluta? Como pode um povo ser feliz onde as linhas da verdade não são totalmente claras? O que significa a física ao cientista no séc. 20, significava a lei moral ao judeu antigo. O que é "próprio-para-o-homem" é "bem-para-o-homem". O que o judeu descobriu, ou melhor, o que ele sabia ser-lhe revelado providencialmente, era que é apenas em conformidade com a justiça de Deus que o homem pode experimentar a mais alta felicidade para qual sua natureza foi criada. Estar em conformidade com a justiça de Deus é

estar em ordem consigo mesmo, e assim descobrir harmonia e paz. As leis de Deus são as diretrizes sobre o propósito da vida. Desobedecer significa confusão; obedecer significa cumprimento.

Talvez possa haver mais um pouco de esclarecimento sobre isto — pois de fato parece uma doutrina estranha no séc. 20 — se olharmos para uma outra religião mundial, Taoísmo — a religião do Caminho. Significativamente, os cristãos foram os primeiro a serem chamados aqueles "do Caminho". Jesus disse sobre ele mesmo, "eu sou o caminho" (Jo 14.6). O taoista procura o que é chamado "O Caminho do Universo" e tenta harmonizar sua vida com as leis dos céus. O Estoicismo, com toda sofisticação grega, fala do mesmo tipo de harmonia por intermédio do autocontrole e persistência de acordo com a ordem do universo. Não é por acidente que o escritor de Juízes no AT declara, "Desde os céus pelejaram as estrelas contra Sísera, desde a sua órbita o fizeram" (Jz 5.20). Qualquer abordagem à vida que exija conformidade à natureza reconhece este tema. Os católicos romanos historicamente têm enfatizado a Lei Natural — uma verdade embutida no universo que está igualmente embutida na natureza do homem; e o homem simplesmente se destrói e perde qualquer esperança de cumprimento quando ele age contra a Lei Natural.

O fator decisivo no AT e que Tao, Caminho, Verdade, Lei são substituídos por Pessoa. Deus é um Deus vivo que criou e sustenta tudo no seu próprio universo de acordo com sua própria necessidade e vontade. Sua própria necessidade e vontade são santidade absoluta refletida na justiça e codificada, finalmente, nas leis do homem. É a benevolência da sua santidade que conduz à sua condescendência em revelar sua vontade santa.

É fácil ser repelido por certas expressões tais quais aparecem nos Dez Mandamentos, e.g., "eu sou o Senhor, teu Deus, Deus zeloso" (Êx 20.5). À primeira vista isto parece mesquinho em qualquer um que possa ser considerado como Deus todo-poderoso. Mas o zelo anda de mãos dadas com amor, e não precisa ser mesquinho. Alguém que ama de verdade, por causa deste mesmo amor simplesmente não consegue sofrer a presença de qualquer um ou qualquer coisa que causará dano ou destruirá ou até mesmo frustrará o amado. Esta é a preocupação zelosa para uma criança por um pai que sempre está lhe apresentando o melhor e que está constantemente receoso de que até mesmo as coisas mais minúsculas possam lhe debilitar insidiosamente. Mesmo em Camelote, o amor de Artur por Guinevere não era grande o bastante para excluir Lancelote, e assim sua esposa, sua família, seu reino e sua esperança de humanidade naquela geração foram destruídas. Quando Deus disse, "Não terás outros deuses diante de mim" ("na minha presença" — Êx 20.3), não era porque o Deus todo-poderoso estava com medo de competição. Ele temia o que qualquer amado perfeito temeria, que qualquer coisa menor que Deus, que pudesse se tornar um deus, seria um destruidor. O perigo de deuses falsos é, no final, uma vida falsa. Quando o "*summum bonum*", o mais alto bem, não é perfeição então os valores menores se tornam menores do que deveriam ser.

Mesmo na justiça equitativa os judeus enxergaram a cura da disciplina. Às vezes um braço precisa ser quebrado para ser restaurado. Às vezes um atleta tem de desaprender para aprender corretamente. Somente assim ele está liberto. Quantas vezes a humanidade deve passar pelos fogos do julgamento antes de encontrar a liberdade na justiça de Deus?

Basicamente, e em resumo, o pensamento bíblico do AT é completamente dominado pela sua norma teocêntrica. Ele se baseia no fato de que Deus é santidade absoluta em essência, um fato estabelecido por meio da revelação especial. As exigências sobre o homem em relação a sua vida justa, portanto, nunca são relativistas. As exigências são absolutas. Pode se contar com Deus sendo justo em seus procedimentos, mas a coisa assustadora é que ele tem de ser, por sua natureza, absolutamente justo. Visto que ele é o centro de toda realidade e existência, então tudo em seu universo está relacionado a ele nestas mesmas exigências absolutas. A conclusão da questão é, como Paulo ressalta em Romanos, "Não há justo, nem um sequer" (Rm 3.10). Na presença de Deus "quem pode subsistir?" A resposta é perfeitamente clara: ninguém! Não há recompensa pela obediência, nenhuma reivindicação por reconhecimento, e finalmente, nenhuma desculpa, porque a profanidade, ou não santidade, não pode existir na presença da santidade. Pureza absoluta não tem manchas.

Os católicos romanos encontraram algum alivio na idéia de "justiça original" (*Justitia originalis*). De acordo com esta opinião, Deus graciosamente concedeu ao homem uma retidão perfeita em sua condição original antes da queda. Supô-se que esta teria incluído liberdade de concupiscência, da imortalidade corporal e da intransitabilidade. Também, felicidade parece ter sido uma garantia. É difícil ver sobre que autoridade esta posição se baseia. Porém, mesmo que seja verdade, é irrele-

vante e incompleta; irrelevante porque os homens não vivem mais antes da queda, e incompleta porque um dos maiores problemas na justiça, como aparecerá ao examinar o NT, é o problema de justiça *positiva*. Um homem estar livre do pecado evidente é um problema. Ele cumprir as demandas de amor é um problema muito maior.

À medida que se observa os esforços dos antigos israelitas em corresponder às expectativas das exigências da justiça absoluta, dá-se de frente com a desesperança, não somente de suas realizações, mas da direção de seus esforços. Imediatamente após os Dez Mandamentos (Êx 20), há uma seção conhecida como o Pequeno Livro da Aliança (Êx 21.1—23.19). Este é o primeiro esforço para traduzir o Decálogo em regras e regulamentos. Alguns deles parecem ter importância extremamente menor, uma parte é simplesmente esquisita. Os mesmos esforços estão refletidos nos livros de Levítico, Números e Deuteronômio. Muito do que está registrado ali não fala mais da condição do homem. É culturalmente restrito e quase totalmente de importância contemporânea. Todo o esforço de obediências dos judeus se degenerou no que se tornou o verdadeiro legalismo sob os fariseus. Nenhum outro grupo foi tão violentamente denunciado por Jesus como os fariseus. Eles eram os peritos da lei — pessoas que passavam tempo integral na justiça, e mesmo assim Jesus insistiu que a justiça dos seus seguidores tinha de exceder a dos escribas e fariseus. As suas exigências sobre seus concidadãos se tornou, como Paulo reconheceu, "jugo de escravidão" (Gl 5.1). Algo havia saído muito errado na abordagem deles à justiça.

B. *Em relação à aliança.* Está claro a partir do que foi dito que a justiça tem a ver com o cumprimento das demandas de relacionamentos, seja com homens ou com Deus. Também está claro que os homens falharam nestes relacionamentos. Sendo assim, que abordagem tem a religião do AT em face de demandas absolutas e as respostas insuficientes do homem? A responsabilidade da mensagem do AT é, e isto encaixa precisamente nos desenvolvimento do NT, que a justiça não deve ser considerada senão obediência absoluta. Embora a justiça do homem falha, a de Deus permanece. Este é o significado de misericórdia, amor imutável, ou a "graça" da mensagem cristã. Apesar das falhas do homem, a justiça de Deus é, como Isaías a descreveu, "Deus justo e Salvador" (Is 45.21). Deus interfere em prol dos seus a fim de salvá-los dos efeitos desintegradores do pecado, perdoando seus pecados e justificando-os perante ele mesmo e perante o mundo inteiro. É bastante óbvia a ligação de tudo isso com a mensagem do NT: "Cristo morreu por nós, sendo nós ainda pecadores" (Rm 5.8). O movimento das Escrituras vem desde a revelação de um Deus que se levanta pelo justo, por meio do AT onde ele batalha pelo justo, até a revelação climática de um Deus que recebe em si mesmo o mais pesado impacto da batalha contra o mal. *Christus Victor* (o grande título de Aulén para um livro) significa que o próprio Deus entrou na arena até que houve vitória. "Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo" (2Co 5.19). O problema do NT, para Paulo, nos vv. cruciais de Romanos (Rm 3.25,26), é como Deus pode "ser justo e o justificador". Deve ser reconhecido que este processo já havia começado por meio das alianças do AT.

O AT pode ser visto como uma série de começos frescos. Um Deus justo não desiste de seu povo desobediente. Havia uma aliança com Adão que tinha a ver com obediência absoluta. O ponto decisivo é alcançado com Abraão quando, em Gênesis 12.1-3, inicia uma série de alianças pelo Deus e Pai dos fiéis. Deus também se aproximou de Isaque, e ele estabeleceu um acordo com um homem chamado Jacó, de quem normalmente não se podia pensar nem que fosse do interesse de Deus. Mesmo assim Jacó se tornou Israel, o pai da nação judaica, príncipe de Deus. Sob Moisés, Deus veio com a lei; ele veio a Davi; e gloriosamente ele falou ao Judaísmo, e por meio do Judaísmo ao mundo, nos grandes profetas do 8º séc. e seguintes.

A graça é corretamente definida como o "favor imerecido de Deus". Não haveria história do AT se não fosse pela iniciativa do favor imerecido de Deus. Mesmo depois do primeiro pecado de Adão, Deus veio procurando enquanto Adão estava se escondendo. Este é o enredo das Escrituras. O "Perseguidor Celestial" nunca abandona sua perseguição; "nestes últimos dias, nos falou pelo Filho" (Hb 1.2).

O que está claramente evidente é que, a despeito do que deve ser dito sobre a santidade e justiça absoluta de Deus, tanto na essência como na inabilidade de olhar para o pecado ou tocar o intocável, o AT já está insistindo que a justiça de Deus, não obstante pura, se move constantemente com amor em direção ao homem pecador. Cp. o desenvolvimento do NT: "aquele que não conheceu pecado, ele o fez pecado por nós". A justiça de Deus no AT é seu próprio cumprimento das exigências de uma relação à qual, se falarmos como homens, ele mesmo não pode por fim. Oriundo desta idéia há

evidência por todo o AT de que aquilo que aparece em Deus como uma responsabilidade por causa do relacionamento, pode também se tornar a marca da justiça do homem. O pecado do homem pode privá-lo da relação com Deus, mas ele pode também pecar em sua responsabilidade para com outras relações. Se pudesse ler este pano de fundo compreenderia que, para os judeus, a justiça de Deus não é tanto uma questão de pureza, embora isto nunca seja minimizado, quanto é a sua recusa de jamais abandonar sua responsabilidade. "Ó! Amor que não me abandonaria". O homem também deve praticar o mesmo tipo de justiça.

Cada homem está estabelecido em um grande número de relacionamentos: rei com povo, juiz com reclamação, sacerdotes com adoradores, o homem comum com a família, membro de uma tribo com a comunidade, comunidade com o estrangeiro residente e o pobre, e todos com Deus. Justiça é o cumprimento das exigências especificas das relações especificas. Uma excelente ilustração de tudo isso aparece na vida de Davi, um "homem segundo o coração de Deus" que era "justo" porque se recusou a matar Saul, com quem esteve numa relação pactual (1Sm 24.17; 26.23) e ele condenou aqueles que mataram Is-Bosete (2Sm 4.11). Após a queda da casa de Saul, Mefibosete não tinha direito de esperar bondade do rei Davi (19.28). As demandas da justiça mudam com o relacionamento.

Como na literatura judaica, o "Sábio" era aquele que melhor podia enxergar a vida do ponto de vista de Deus (cp. Spinoza: *sub specie aeternitatis*), assim o justo era aquele que melhor compreendia e preservava as relações de Deus. O livro de Jó é geralmente considerado literatura de sabedoria. É também, se puder ser usar o termo, literatura de "justiça". Ao se defender Jó defendia o conceito do AT sobre o justo em seus relacionamentos com seu Deus.

> Eu me fazia de olhos para o cego e de pés para o coxo.
> Dos necessitados era pai e até as causas dos desconhecidos eu examinava.
> Eu quebrava os queixos do iníquo...
> (Jó 29.15-17)
> Se desprezei o direito do meu servo ou da minha serva...
> Se retive o que os pobres desejavam ou fiz desfalecer os olhos da viúva;
> ou, se sozinho comi o meu bocado...
> se a alguém vi perecer por falta de roupa e ao necessitado, por não ter coberta...
> se eu levantei a mão contra o órfão...
> Porque o castigo de Deus seria para mim um assombro,
> e eu não poderia enfrentar a sua majestade
> (Jó 31.13-23).

Ou novamente, "Que o Todo-Poderoso me responda!" (Jó 31.35). O livro de Provérbios também reflete o justo em seu relacionamento comum (Pv 10.7; 11.10; 12.10;14.34; 16.9; 21.26; 23.25; 29.7; 31.9; etc.).

No contexto mais amplo, o que é exigido do cidadão é o requerimento do rei e juiz. Na lei ocidental a ênfase está sobre justiça forense, na qual há uma decisão imparcial para as duas partes baseada em algum padrão legal. Para o juiz em Israel, a justiça é mais o comprimento das exigências da comunidade a fim de ter equilíbrio e harmonia. O juiz deseja restaurar a justiça da comunidade e, em alguns casos, pode então não conceder a uma das partes o que lhe é devido, mas seu título vencido e não pago. Julgamentos justos são protetores e restauradores. Isto ajuda a oferecer uma compreensão aos protestos dos profetas, especialmente a favor dos abandonados e oprimidos. Uma ilustração no séc. 20 seria a "justiça" do programa "Headstart" no qual é oferecido aos deserdados a educação escolar de acordo com suas necessidades, não de acordo com seus "direitos". O princípio de "separado mas igual" nesta abordagem à justiça é incapaz de restaurar a igualdade até que algo seja feito a respeito dos séculos de desigualdade.

Uma das mais interessantes criações da economia do AT é o ano sabático, juntamente com o ano do jubileu. O ano sabático pode ser interpretado com um meio de conservação da terra semelhante às idéias modernas de rotação de colheitas. Não obstante, quando a terra ficava sem cultivo durante o ano sabático, o pobre tinha direitos sobre a terra. O ano do jubileu, todavia, ia mais ao ponto. Após de sete sabáticos, somando quarenta e nove anos, o qüinquagésimo ano era então declarado ano do jubileu, no qual todas as terras voltavam às famílias proprietárias originais e todos tinham um novo recomeço. Pode-se ouvir argumentos de modo vociferante na América do séc. 20 de que isto é injusto, e que as pessoas e seus descendentes devem "receber o que vem a eles". De acordo com os conceitos de justiça do AT, "o que vem a eles" é uma nova oportunidade, apesar dos erros, maus investimentos e pobre juízo dos seus pais no uso da herança familiar. Até mesmo aqueles vendidos para a escravidão por causa da dívida eram libertos. Nenhuma família (e esta é ênfase comum novamente) pode ser total e finalmente

deserdada. Que este sistema não funcionou bem no antigo Israel é uma ilustração do egoísmo e da avareza do homem, mas que os profetas protestaram constantemente pela restauração da herança é claramente ilustrativo daquilo que era considerado justiça na lei do AT. A sensibilidade social dos profetas do AT (especialmente Amós e Isaías) é tão clara quanto qualquer ênfase na salvação pessoal em relação às santas demandas de Deus. Até onde esta idéia de justiça pode ser removida do que é geralmente considerado como "religioso" é ilustrado na história infeliz de Judá e Tamar, onde o conceito integral de justiça está claramente relacionado ao uso e mau uso de relacionamentos familiares corretos (Gn 39).

O que é verdade sobre o juiz é também verdade sobre o rei. Era sua responsabilidade estabelecer um reino de justiça, e a ênfase não está na justiça forense, mas sim na coesão e estabilidade comuml. O Salmo 72 é um retrato de paz e prosperidade estabelecido por um rei que julga justamente. O apelo de Jeremias (cp. Jr 22.3,15) é que Jeoaquim seja rei para a justiça e retidão. Significativamente, passagens proféticas acerca do Messias falam de um reino no qual haverá justiça e paz, e onde o rei estabelecerá seu reino contra todos os seus inimigos. (Cp. Is 9.7; 11.3; 16.5; 32.1-8; Jr 23.5,6; 33.14-16).

O que é verdade sobre cidadãos, juízes e reis, reflete o que deve ser verdade sobre a justiça de Deus. A relação de aliança é anterior a lei. Muito é feito por Paulo no NT sobre o fato de que a fé de Abraão precedeu a lei de Moisés. Abraão era o escolhido de Deus, não por causa da sua justiça — certamente ele era um pecador como qualquer outro homem — mas porque Deus escolheu estabelecer um povo por intermédio dele, pelo qual ele poderia trazer seu poder salvador sobre todos os homens. Abraão "creu no Senhor, e isso lhe foi imputado para justiça" (Gn 15.6). Pelo mesmo sinal Habacuque estabeleceu o princípio dominante da teologia paulina e da Reforma com seu dito, "o justo viverá pela sua fé" (Hb 2.4). Assim o Deus justo, com apenas pecadores a tratar, se aproxima com suas promessas pactuais, inicia o processo pelo qual os homens podem ser trazidos a um relacionamento salvador, sustenta os homens nesta relação pelo seu poder e não pelo deles, e perdoa e restaura aqueles que pela fé aceitam estas promessas e se voltam em arrependimento quando quebram a aliança. Como diz Emil Brunner, "O herói do Antigo Testamento é Deus". Não é o que os homens são, mas no que eles podem se transformar na medida em que Deus os sustenta e eles respondem, que possibilita a aliança. Não é uma questão das realizações do homem nem das perfeições dele, é uma questão de uma relação salvadora providenciada por um Deus misericordioso e infinitamente paciente.

O que começou com Abraão na Mesopotâmia foi estabelecido de novo no Egito, e o salmista nunca se cansava de contar o que Deus fez "com mão poderosa", para um povo perdido em desamparo e ignorante da sua própria herança religiosa. "Tendes visto o que fiz aos egípcios, como vos levei sobre asas de águia e vos cheguei a mim. 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; vós me sereis reino de sacerdotes e nação santa" (Êx 19.4-6). Observe o ato iniciatório de Deus, mesmo contra todas as expectativas dos homens; e repare também na referência futura, não ao que há mas ao que há de ser.

Israel poderia sofrer a ira de Deus mas não poderia cair das suas mãos. Como colocado uma vez por H. H. Farmer, "O pecado pode nos colocar dentro da ira de Deus, mas o pecado não pode nos tirar do amor de Deus" (cp. Sl 89.29-37, especialmente vv. 32,33).

Qual, então, é a função da lei na relação pactual da graça? Deve estabelecer a norma, constituir o direito, proclamar uma palavra de julgamento sobre qualquer coisa menos que o melhor e conduzir ao Deus todo-poderoso que pode dar a capacidade de modo crescente para cumprir os requerimentos de santidade. A lei não carrega em si o poder de proporcionar uma vida boa. Ela estabelece o que deve ser a boa vida e o pode ser pelo poder de Deus.

Mais uma verdade: a lei (que Paulo chama de "nosso tutor [pedagogo, BJ] até Cristo" GL 3.24 NVI) é o guia para aqueles que estão dentro da aliança. É somente dentro da aliança que verdadeiramente importa qual reação haverá a Deus que o chama de seu filho. Nesta geração muito tempo se perde dizendo às pessoas como deverão agir — "Por que você não age como um cristão?" — quando não há motivo para um não cristão ter qualquer interesse em agir como um cristão. O representante americano nas Nações Unidas demonstrou quão tolo isto pode ser quando ele argumentou que árabes e judeus poderiam resolver suas diferencias se eles apenas "agissem como cristãos". Esta pode ser uma declaração verdadeira, mas a julgar pelas aparências, parece altamente irrelevante a um árabe e a um judeu.

Para o judeu do AT, então, a lei é uma parte do dom total da graça. Ouça o canto do salmista: "A lei do Senhor é perfeita e restaura a alma... o mandamento do Senhor é puro e ilumina os olhos... os juízos do Senhor são verdadeiros e justos juntamente. São mais desejáveis do que ouro, mais do que muito ouro depurado; e são mais doces do que o mel e o destilar dos favos" (Sl 19.7-10). Aparentemente, para o judeu, embora a lei fosse obrigatória, não era nada opressiva. Pelo contrário, quão feliz ele era porque seu Deus havia lhe esclarecido sobre como viver uma vida de estabilidade e satisfação.

Mais um auxílio na compreensão de toda essa relação pactual é ver como Deus age em prol do seu povo contra seus inimigos. Da perspectiva da era cristã fica difícil discernir o ponto de vista do povo escolhido diante "as outras nações", os gentios. Parece agora mesquinho e provincial, mas do ponto de vista do AT isso faz muito sentido. De que outra maneira podia Deus, que entrou em seu ato pactual, esperar proteger os seus dos "outros"? É isto que se espera de um pai, de um rei e certamente do Deus de alguém. Talvez os judeus tinham perdido alguns pontos que podem ser percebidos agora de uma perspectiva que os judeus não tinham. Uma coisa é certa, eles eram escolhidos de Deus, não porque eram algo especial, mas para que pudessem se transformar num canal de algo especial. Deus disse a Abraão, "abençoar-te-ei... e tu serás uma bênção" (Gn 12.2). O judeu se perdeu quando considerou a bênção terminando com ele. Não havia nem um iota de egoísmo em alguém ser escolhido por Deus. O conceito de "eleição" do NT traz em si o mesmo perigo a não ser que se observe o "eleito" como um agente de Deus para outros. Além disso, o canal de bênção deveria ser universal, não limitado. Talvez a grande proteção de Deus para com os judeus, que parece ser mesquinha e provincial, seja ofensiva por causa do fato de que os homens não compreende o problema e assim eles repetem o mesmo erro que os judeus, i.e., eles consideram a eleição como um fim em si mesma. Deus tinha de começar em algum ponto, ele tinha de escolher alguém; ele tinha a todo custo de proteger seu investimento no seu plano de salvação. Que apenas um remanescente permaneceu como um canal de bênção é indicativo do custo elevado deste processo como um todo, mesmo no AT. Os gentios tinham de ser deixados fora no princípio, mas a maioria dos judeus tinha de ser deixada de fora, também, antes que um alguns deles pudessem ser canais apropriados para a salvação que estava para vir a todos os homens. O servo de Deus na aliança eventualmente tinha de ser tornar o servo sofredor, e todavia, no processo total, o Deus absolutamente santo, por causa do amor, estava desenvolvendo uma forma pela qual os homens se tornariam "herdeiros de Deus". O que é difícil de compreender no AT não é necessariamente fácil de perceber no NT. Israel, o servo sofredor, é substituído *pelo* Servo Sofredor, que em obediência perfeita "cumpriu toda justiça". É responsabilidade da abordagem de Paulo ao Cristianismo revelar como isto foi feito.

III. Justiça no NT. A. *A idéia nos evangelhos.* Assume-se diante de todos os estudos do NT que as epístolas de Paulo cronicamente precederam cronologicamente os registros dos quatro evangelhos. Quando o cânon aparece nas mãos dos homens, contudo, os Evangelhos precedem os outros escritos, e claramente isto faz sentido, porque a vida e os ensinos de Cristo precedem as explicações e comentários das epístolas no tratamento da justiça. Existe, porém, um certo embaraço porque a compreensão da justiça no NT vem na verdade dos escritos de Paulo em vez dos evangelhos. Como o Dr. R. W. Dale tão bem explica, "Cristo não veio pregar o evangelho; ele veio para que houvesse um evangelho a ser pregado". É verdade que "nele estava toda a justiça", mas o que ele tinha a dizer especificamente sobre o assunto não chega nem perto da explicação completa que aparece nas epístolas. Ele não foi uma teologia, ele era uma Pessoa. A teologia seguiu a exibição de justiça na sua pessoa. Com isto em mente, portanto, a expectação a respeito da justiça nos evangelhos, pelo menos até onde Jesus ensinou sobre o assunto, não é grande.

Isto não quer dizer que o termo "justiça" não seja usado de modo geral nos evangelhos; ele é usado para indicar uma pessoa "piedosa" ou "religiosa", ou com respeito a quem pode ser dito, no sentido popular, que viveu uma vida "boa". José foi chamado de "justo", e esta foi a razão porque ele não denunciou Maria às autoridades quando a encontrou grávida. A rígida interpretação da lei judaica exigiria que Maria fosse apedrejada até a morte, mas José "sendo justo" planejou desaparecer. Com isso ele evitava as exigências da lei e se recusava a fazer de sua noiva um espetáculo público. Como um homem justo ele seria, na terminologia de nossos dias, um homem bondoso ou generoso (Mt 1.19). Da mesma forma Pilatos e sua esposa julgaram que Jesus era um homem "justo" (Mt 27.19-24). Mesmo em seu curto entendimento eles reconheceram uma certa grandeza

acerca de Jesus que os fez receosos acerca do papel de Pilatos em sua crucificação.

Num sentido mais estrito os fariseus tinham uma aparência de "justiça" (Mt 23.28), e seguramente nestas passagens a idéia é a da justiça formal ao guardar os requerimentos meticulosos da lei judaica. Abel foi chamado justo (23.35); os heróis dos passado foram justos (23.29); e a promessa do reino messiânico era que o "justo" entrará nele no devido tempo (13.43-49; 25.37-46). O uso popular torna possível extrair uma distinção ou definição nítida. A situação é semelhante à estranha pergunta ao jovem rico (Lc 18.19): "Por que me chamas bom? Ninguém é bom, senão um, que é Deus." Esta não é uma negação de Jesus de sua própria bondade, mas uma preocupação que o jovem rico usasse o termo "seriamente" em vez de no sentido popular. Todo o peso de seus valores tinha a ver com a verdadeira bondade, e Jesus insistiu que a palavra "bom" era aplicada somente a Deus e que ele e o jovem rico, se fossem falar sobre "bondade", deveriam falar sobre ela no sentido absoluto. Deste modo os evangelhos refletem o uso popular da palavra "justiça" ainda que na conversa cuidadosa alguém insista que somente Deus é "justo".

Muito do mesmo tipo de uso popular se acha refletido nos outros evangelhos. Nem Marcos nem Lucas registram qualquer nova declaração de Cristo contendo o termo "justiça". O uso de Marcos do termo (Mc 2.17) é paralelo ao uso de Mateus (Mt 9.13) e nada adiciona ao seu entendimento. Lucas coloca na boca de Jesus o adjetivo "justo", mas nada acrescenta ao uso de Mateus (Lc 5.32; Mt 9.13). A "ressurreição do justo", a descrição de Cristo sobre o centurião como "um homem justo" (Lc 23.47), e a declaração de que José de Arimatéia era um "homem bom e justo" (Lc 23.50) nada acrescentam para o esclarecimento deste termo, pois em todos há o uso popular.

Informações como estas que aparecem nos ensinos de Jesus ocorrem sete vezes no primeiro Evangelho, duas vezes no quarto , e não mais (Mt 3.15; 5.6,10; 6.1 [piedade], 33; 21.32; Jo 16.8,10). As passagens em Mateus dão alguma variedade a interpretação de justiça, embora aquelas no Sermão do Monte mostrem uma semelhança básica. As duas referências de João Batista (Mt 3.15; 21.32) levantam a questão geral sobre a prática da justiça sob o ímpeto da lei levítica. No primeiro exemplo ocorre a resposta bem enigmática de Jesus quando João Batista hesitou em batizá-lo. João reconheceu em todas as formas a sua inferioridade em relação a Jesus; ele nunca ultrapassou os limites do precursor. Ele percebeu a diferencia entre seu batismo e o do Senhor, e deveras, parte da sua mensagem era a distância infinita que o separava, juntamente com seu ministério, de Cristo. Ele disse a Jesus, "Eu é que preciso ser batizado por ti", certamente pensando no batismo como um sinal de arrependimento. João precisava do batismo de arrependimento como todos os homens precisam, e a diferencia é que Jesus não precisava. Ao responder à objeção de João Jesus disse, "Deixa por enquanto, porque, assim, nos convém cumprir toda a justiça" (3.15). Admitindo então que Jesus não precisava do batismo de arrependimento, a pergunta que se coloca diante de todos os comentaristas, portanto, é de que justiça, ou que tipo de justiça tinha de ser cumprida neste ato? Faz bem lembrar, como Paulo expressou, que Jesus era "nascido de mulher, nascido sob a lei". Ele foi circuncidado no oitavo dia; uma oferta foi feita para ele no Templo de acordo com o costume judaico; aos doze anos de idade, em sua viagem a Jerusalém, ele se tornou "um filho da lei". Ele cresceu numa casa judaica normal, obediente aos seus pais. De acordo com os costumes levíticos, qualquer homem que ingressasse no serviço de Deus estava sujeito aos ritos de batismo. Parece, portanto, a melhor interpretação que a justiça se refere simplesmente à continuação da obediência às leis de seu povo, tanto civil quanto canônica. O significado geralmente oferecido é que o batismo de Jesus por João foi para "cumprir todas as justas ordenanças".

Esta interpretação tem o apoio da outra referência a João Batista em Mateus (21.32), onde Jesus está envolvido em conflito com seus inimigos, e como ele às vezes fazia, ele está forçando seus opositores a considerarem sua reação a ele em termos de sua reação a João, "Porque João veio a vós outros no caminho da justiça, e não acreditastes nele; ao passo que publicanos e meretrizes creram...". Aqui ele está concluindo a força de sua parábola dos dois filhos, o melhor dos quais dizia que não faria a vontade do pai, porém, não obstante, a cumpriu. Para o propósito de interpretação não é necessário demorar-se sobre a parábola, mas o que quer dizer aqui "no caminho da justiça"?

Mais uma vez deve ser interpretado como uma continuação da lei e costumes do AT. João era, em algum sentido, o último dos profetas do AT, e seu "caminho da justiça" que concluía a dispensação do AT estava no limiar da nova justiça, que vivia em Cristo na nova dispensação.

Volte para as passagens no Sermão do Monte. Três delas podem ser construídas como tendo a ver com a justiça de Deus, justiça justiça absoluta, es-

sencial, ideal e perfeita (Mt 5.6,10; 6.33). Existem aqueles que têm fome e sede da justiça (5.6) e que são perseguidos por causa da justiça (5.10) porém, que devem, não obstante, continuar a procurar o reino e justiça do Pai (6.33).

"Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão fartos" (5.6). Esta bem-aventurança é paralela a uma outra: "Bem-aventurados os limpos de coração, porque verão a Deus". Nisto o discernimento de Kierkegaard é útil quando ele sugere que ser "limpo de coração" é de desejar *uma coisa* — a saber, a vontade de Deus. O olho de um homem deve ser "simples" e não "mal". Jesus descreveu sua própria "comida e bebida" como fazer a vontade de seu Pai. Quando, pois, ele disse que serão fartos aqueles que "têm fome e sede de justiça", ele não estava falando de realizações ou vitórias, mas da direção da vida. A satisfação vem na visão constante e na direção constantes nas quais um homem se move. A tendência total da vida de alguém é descrita como fome e sede; e contudo, de maneira estranha, esta mesma constância de fome e sede é a sua própria satisfação. A literatura está repleta de ilustrações de alguma variação da procura pelo Santo Gral. Aparentemente não há maior descrição de uma aventura meritória e satisfatória do que da procura e descoberta contínua. Como é interessante saber que a Terra Prometida para os israelitas foi posta diante deles como uma terra "que mana leite e mel". O mel em si farta e sacia. O leite limpa o paladar. Uma terra prometida é aquela em que os deleites são sempre reabertos para um deleite maior. A fome e sede continuam mesmo quando se é farta e satisfeita. "O alcance de um homem deve ultrapassar sua compreensão, senão para que serve um céu?"

Como é de fato o caso, os que buscam a justiça são objetos de perseguição em todas as gerações. Conseqüentemente, a palavra de Jesus é pertinente: "Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça" (5.10). De fato, "é grande o vosso galardão nos céus; pois assim perseguiram aos profetas que viveram antes de vós" (5.12). Aqueles que têm fome e sede de justiça podem sofrer perseguição por causa desta estranha diferença em suas vidas; contudo eles se encontram na grande companhia daqueles que constantemente resistiram por um dia melhor — "aos profetas que viveram antes de vós".

Nas grandes passagens sobre a ansiedade (Mt 6.25-34), Jesus traça a linha entre aqueles que são ansiosos por muitas coisas ("quanto ao que haveis de comer ou beber; nem pelo vosso corpo, quanto ao que haveis de vestir?") e aqueles que aceitam a necessidade destas mesmas coisas, mas que estão interessados em coisas maiores que estas necessidades comuns. "Buscai, pois", diz ele, "em primeiro lugar, o seu reino e a sua justiça, e todas estas coisas vos serão acrescentadas" (6.33). Jesus não está negando as coisas ou a necessidade destas coisas. O que ele sabe é que a não ser que as bases estejam estabelecidas na justiça, as "coisas" também desaparecerão. Todas as sociedades materialistas dissolvem-se ao montão de poeira da história quando agem com pressa e se soltam dos fundamentos da justiça. Neste versículo (6.33) justiça quer dizer a vontade de Deus trazida sobre as questões da vida. Este era o ideal da teocracia do AT que nunca se amadureceu. Jesus novamente está falando da justiça de Deus. Ao longo destas três passagens, portanto (5.6; 5.10; 6.33) a justiça absoluta de Deus, com a qual o AT inicia, é confirmada.

Nas outras duas passagens em Mateus a velha questão sobre a justiça formal é novamente levantada. Significativamente, Jesus não apenas fala desta justiça, mas a ilustra; e na sua ilustração ele faz todo este assunto da justiça uma possibilidade "aberta-concluída". "Porque vos digo que, se a vossa justiça não exceder em muito a dos escribas e fariseus, jamais entrareis no reino dos céus" (Mt 5.20). Como já bem se sabe, os escribas e especialmente os fariseus, eram peritos nas disciplinas religiosas. Os fariseus se ergueram como uma classe após o retorno dos judeus do exílio. Neste período em sua história os judeus não tinham outra recomendação exceto sua religião. Não havia poder político, nenhuma força militar, nenhuma relevância econômica. Pego no meio de poderes mundiais tremendos, e existindo apenas como remanescente, sua contribuição à história teria de ser uma religião por intermédio da qual viria a salvação a todos os homens. Mas esta religião devia ser resguardada e os fariseus se levantaram como uma classe a fim de proteger da maneira mais austera possível a *diferença* da sua fé. Neste período houve uma força disciplinar necessária, mas já na época de Jesus o interesse deles pelas minúcias do Judaísmo havia se tornado quase em zombaria da sua religião. O Judaísmo se transformou numa religião de regras e regulamentos. O que Paulo (que era fariseu) chamou de "peso da lei" possivelmente não podia ser carregado pelo homem comum em sua jornada diária. Estes peritos, portanto, não apenas satisfaziam o que era considerado ser todas as demandas da lei, mas por meio de exercícios deste tipo eles se satisfaziam e finalmente se orgulhavam pesadamente em suas realizações.

A contribuição de Jesus neste ponto ao assunto da justiça foi de mover o pensamento do homem da forma da lei para seu conteúdo espiritual. A questão agora se torna não tanto uma questão de ação quanto de motivo, o grande mandamento de amar a Deus e amar a seu próximo como a si mesmo. Só assim que a justiça dos seguidores de Jesus poderia ultrapassar "a dos escribas e fariseus". No Sermão do Monte Jesus mostrou como isto era possível. Não é tanto uma questão de assassinato quanto é uma de ódio no coração. Não é tanto uma questão de adultério quanto de concupiscência nos olhos. A estrutura da lei tem de permanecer à medida que é a lei de Deus, porém ninguém é "justo" no modo de pensar de Jesus a não ser que seus motivos sejam baseados no amor.

Uma virada nesta mesma abordagem é ilustrada no próximo capítulo de Mateus. "Guardai-vos de exercer a vossa justiça diante dos homens, com o fim de serdes vistos por eles" (Mt 6.1). Jesus aceitou os assim chamados "exercícios" da religião de um homem — dar esmolas, orar, jejuar. Ele admite que um homem religioso se envolva em tais práticas. Mas T. S. Elliot explicou isto bem em seu *Murder in the Cathedral* quando escreveu "um fariseu é um homem que faz a coisa certa pelo motivo errado". Novamente é uma questão de motivo, e Jesus criticou severamente aqueles que realizavam suas práticas religiosas a fim de serem vistos pelos homens.

Quando se vai para o Evangelho de João o clima teológico é mudado. O Evangelho de Mateus tinha como alvo o judeu com toda a arrogância de formação de séculos de Judaísmo. O "mais teológico dos evangelhos", o de João, inclui apenas dois versículos — na verdade somente um registro — de Jesus falando sobre a justiça. No seu discurso de adeus Jesus fala da coisa mais profunda da fé cristã, e no capítulo dezesseis há uma discussão muito diferente e muito envolvente sobre a pessoa e a ação do Espírito Santo. É impossível tratar o assunto sobre o Espírito Santo com alguma perfeição neste contexto, assim deve ser limitado a declarações diretas sem apoio ou comentário. Portanto a partir da melhor evidência disponível pode se concluir que quando Jesus diz que ele (i.e. o Espírito Santo) "convencerá o mundo do pecado, da justiça e do juízo... da justiça, porque vou para o Pai" (Jo 16.8,9), ele está esperando desta reunião reservada aquilo que certamente deve aparecer posteriormente nos escritos instrutivos dos apóstolos, da forma que está registrado no restante do NT. É certamente evidente que o que Jesus era e o que ele fez, e o que ainda há de acontecer por causa do Cristo vivo eram nada mais que dúvidas e indagações dos discípulos em vista da crucificação. A função do Espírito Santo era inspirar verdadeiramente o que os apóstolos tinham de dizer a respeito do fato e significado de Cristo. Justiça, portanto, nestes dois versículos (Jo 16.8,10) é a justiça completa de Deus, perfeitamente retratada na vida e ensinos de Jesus, que os apóstolos vieram a compreender e que compartilharam com a humanidade.

A palavra "justo" é usada em outros lugares do Evangelho de João três vezes, mas não como ensino de Jesus: como uma descrição do justo julgamento de Cristo (5.30), como uma descrição de julgamento humano (7.24), e como uma descrição de Deus o Pai (17.25). Estes usos não são pertinentes ao argumento neste momento porque de uma maneira ou de outra já foram discutidos. A próxima questão crucial, com relação a justiça, é o que os apóstolos, especialmente Paulo, fizeram com a justiça absoluta de Deus, a retratação desta justiça em Cristo, a falha da justiça do homem, e a questão de como o homem injusto pode ficar na presença do Deus justo.

B. *O tratamento crucial em Paulo.* A chave para o conceito de justiça de Paulo, sendo ela básica à compreensão do Evangelho de Cristo em sua totalidade, é encontrada na sua principal carta, a Epístola aos Romanos. Não há dúvida de que Paulo estudou intimamente a estrutura e o conteúdo desta obra prima. É aqui, se existe em algum outro lugar, que temos sua "teologia", e com a possível exceção de Efésios, ela é a criação mais primorosa deste primeiro pensador do 1º séc.

O tema de Romanos é "justiça". Depois da sua introdução formal comum, e em Romanos esta é bem estruturada e bastante extensa, ele anuncia sua tese: "Pois não me envergonho do evangelho, porque é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê, primeiro do judeu e também do grego; visto que a justiça de Deus se revela no evangelho, de fé em fé, como está escrito: O justo viverá por fé" (Rm 1.16,17; cp. Hc 2.4). O problema fundamental nesta tese é o que Paulo chamou de "a justiça de Deus" (δικαιοσύνη θεοῦ). A questão da interpretação se preocupa com o *theou* genitivo. A forma permite três interpretações possíveis.

Primeira, pode ser tomado como um possessivo simples, e este é o uso mais comum do genitivo. Neste uso se referiria a um atributo do próprio caráter de Deus. Isto leva de volta ao início desta discussão que diz respeito à própria essência de

Deus. A justiça de Deus é uma parte dele, uma essência da sua natureza. Não há dúvida de que a forma grega empregada permite esta interpretação, e qualquer outra interpretação que conduza a esta relação com ela, este conceito nunca pode ser eliminado. Toda a discussão sobre justiça no AT e nos evangelhos ou enfatizou ou assumiu isto como base de qualquer compreensão da palavra.

Segunda, a "justiça de Deus" pode ter o sentido secundário que foi exposto como um uso típico judaico deste termo. É a justiça de Deus que se mostra em suas relações para com seu povo da aliança, na qual a justiça é autoconcedida em vez de distribuída. Ao longo da discussão isto significa que embora a justiça possa requerer alguma declaração de direitos e erros no julgamento, alguma expressão da *lex talionis* (a lei da retalhação) ou até mesmo alguma demonstração da ira de Deus em punição, o entusiasmo do judeu para com a justiça de Deus se baseava na relação pactual que Deus havia iniciado. Desta forma eles pensavam sobre sua justiça como apoiando seu próprio povo. É isto que se espera que um rei faça. No AT, geralmente, é compreendido que quando um rei julgava, ele o fazia para preservar e melhorar a vida de toda a comunidade, e com isto tornar possível uma vida melhor para o indivíduo. Ele é concebido como ajudando as pessoas em seus direitos. Sua justiça era superabundante em vez de equilibrada, da mesma forma que se esperaria fazer algo extra para um homem com uma perna quebrada num safári. Nos Salmos e em Isaías o povo de Deus é justificado por Deus, que demonstra sua justiça ao libertá-los de seus inimigos. Dentro da comunidade israelita a justiça de Deus está do lado pobre em vez do rico, do fraco em vez do forte. Sua justiça é então manifestada não apenas a seu próprio povo, mas às nações, e um dos grandes apelos dos profetas era para que a glória de Deus fosse conhecida pelas nações porque em justiça ele estabeleceu seu próprio povo (Sl 35.24,28; 51.14; 71.2ss.,24; Is 51.5; 54.17; 56.1).

É bastante evidente que este tipo de justiça é mais comunal que individual. O AT, embora insista que o "povo de Deus" é sustentado pela justiça de Deus, também deixa claro que indivíduos dentro da comunidade pode muito bem experimentar um senso de pecado e a ameaça do justo julgamento de Deus. Um exemplo interessante desta combinação de justiça nacional e pecado individual aparece no Salmo 143.1,2. É evidente neste uso comunal da idéia de justiça que a nação de Deus pode ser justificada, mas se o pecador individual que não consegue encarar o julgamento de Deus deve ser justificado, o processo deve ser diferente. Pecados e sucessos nacionais e individuais parecem ser separados no AT.

Terceira, o uso de "justiça" por Paulo é crucial. A pregação de Paulo do Evangelho no contexto da igreja primitiva possivelmente não pode ser uma mensagem a um grupo nacional como aquela vista na nação de Israel. Deus não está salvando seu povo oprimido em nenhum sentido comunal; ele está pregando a pecadores individuais, judeus e gentios igualmente, cuja única semelhança é sua necessidade comum da salvação. Sua mensagem, portanto, deve tornar claro que o Deus justo, que não pode agir contra sua própria natureza, deve permanecer justo de alguma forma enquanto que ao mesmo tempo aceita o injusto. Como Paulo classicamente expressa, "tendo em vista [o Evangelho] a manifestação da sua justiça no tempo presente, para ele mesmo ser justo e o justificador [declarar ser justo] daquele que tem fé em Jesus" (Rm 3.26).

O tema de Romanos é a justiça de Deus (1.17). Após ser anunciado este tema, Paulo esforça-se para mostrar que nenhuma justiça do homem funcionou nem funcionará. Ele mostra isto primeiro no mundo pagão onde ele leva em consideração a "teologia natural". Ele coloca desta forma: "Porque os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder, como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas" (1.20). O mundo pagão, portanto, está "indesculpável", porque o mundo natural, o mundo criado, é uma revelação do poder e divindade de Deus. Os homens em todos os lugares, todavia, não deram importância a isto e adoraram a criação em vez do Criador, e isto, seja qual a forma adota, é idolatria. Sucede-se, então, que o homem que pratica a idolatria, na adoração de coisas tem constantemente se rebaixado a adorar o que é menor do que ele. É o tipo de coisa que pode acontecer agora quando um homem abandona os símbolos da sua fé — pão, vinho, beleza, um local sagrado — e se esquece da realidade que é simbolizada. Um observador pode se deter na técnica de uma pintura, ou até mesmo em sua beleza, enquanto que o apogeu desta experiência estética deveria ser o encontro do espírito com o artista em si. O restante da declaração de Paulo sobre a desintegração pagã retrata vividamente no pano de fundo da cultura romana como a idolatria finalmente passa da perversão para a ruína.

Paulo, então, apega-se ao fracasso dos judeus que tiveram o dom de uma luz maior. "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; cp. 2.17ss.). A maior reivindicação dos judeus era de ter tido uma revelação de Deus, especialmente por intermédio da Torá. Conhecendo a lei, não conseguiram guardá-la. Paulo cita seu próprio salmista contra eles, "Não há justo, nem um sequer, não há quem entenda, não há quem busque a Deus; todos se extraviaram, à uma se fizeram inúteis; não há quem faça o bem, não há nem um sequer" (3.10s. cp. Sl 14.1,2; 53.1,2). O resumo final dos fatos e argumentos de Paulo é bastante claro; ele se refere tanto a judeus quanto a pagãos (do ponto de vista judeu: "o de fora [indouto]" e o "o de dentro [fiel]") e diz "que ninguém será justificado diante dele por obras da lei" (Rm 3.20). Ou novamente, "não há distinção, pois todos pecaram e carecem da glória de Deus" (3.22,23). E visto que ele já havia dito na proclamação do seu tema que "do céu se manifesta a ira de Deus sobre toda impiedade e injustiça dos homens" (1.18), a condição humana na presença de um Deus santo é desesperada. É somente diante deste desepero estabelecido que Paulo está apto a apresentar as boas novas.

Se for admitido, pois, que qualquer justiça que o homem tem é um dom de Deus, ele é forçado a encarar a questão de como a justiça de Deus se torna justiça do homem, a qual ele teria de acrescentar o quadro de como é possível que tal justiça se manifeste na vida do homem, e talvez na sua sociedade. Paulo, ao escrever sobre a justiça em Romanos (1.17ss.; 3.20ss.), diz em primeiro lugar que uma justiça de Deus é revelada de fé em fé; então ele prossegue para dizer que esta justiça de Deus é a justiça de Cristo, que fora apresentado como propiciação pelo pecado do homem, e que a obtenção correta da justiça de Cristo depende da fé. O que, portanto, de fato acontece?

Do ponto de visto de Deus o problema simples, porém profundo, é como Deus pode ser "justo e justificador", ou em outras palavras, como a sua santidade pode ser mantida inviolada enquanto ele está comprometida em aceitar um homem que não é santo. Pela própria essência de sua natureza, "a ira de Deus (é) sobre toda impiedade e injustiça". Ele não pode "olhar" muito menos participar do pecado. Sua solução, portanto, é apresentar Cristo que em carne humana "cumpre toda a justiça". É impraticável para a teologia moderna aceitar a linguagem e, às vezes, o mecanismo rude das teorias medievais da expiação; contudo, qualquer que seja a linguagem, as verdades envolvidas não podem ser perdidas — expiação vicária, resgate e assim por diante devem ser preservadas.

Cristo assumiu a humanidade, a natureza humana. Na carne humana ele viveu sem pecado, assim pode se dizer que se houve algum ser humano sem pecado, então em um momento na história a natureza humana estava sem pecado. Em obediência perfeita uma vida foi vivida, na qual a natureza humana não foi corrompida. O que é difícil é compreender a natureza da "humanidade" comparada a "seres humanos" individuais. Talvez uma simples ilustração ajudaria. Quando cinqüenta pessoas estão numa sala encontram-se ali cinqüenta "seres humanos", e certamente existe humanidade. Se acrescentar mais cinqüenta pessoas na sala aumentaria a quantidade de "seres humanos", mas não necessariamente mais humanidade. Isto se torna claro quando todos são postos para fora da sala exceto uma pessoa. Embora agora só exista um "ser humano", há, não obstante, "humanidade" completa naquela única pessoa. Este é o tipo de conceito que se reconhece numa palavra como "amor". Ela representa o tipo de realidade que não pode ser dividida ou multiplicada. Uma mulher que tem doze filhos não ama cada um deles com um doze-avos de amor; como também uma mulher com doze filhos não tem necessariamente mais amor que uma que tem apenas seis. Idéias como humanidade e amor não estão sujeitos a multiplicação e divisão. Nós repetimos, portanto, que "humanidade" da forma que aparece em Jesus, é pura, sem pecado e um exemplo de obediência perfeita.

Conforme o pensamento de Anselmo é demonstrada no sacrifício de Cristo na cruz a morte do Deus-homem. Por causa da relação com Deus, este sacrifício é de valor infinito. Por causa da relação como o homem, é a morte de uma pessoa inocente. A perfeita humanidade de Cristo conseqüentemente obstrui o julgamento necessário de Deus contra a humanidade dos outros homens, e ao mesmo tempo um preço infinito é pago pelo que Anselmo considera ser um pecado infinito, i.e. pecado contra Deus. Não se pode fugir das limitações da linguagem humana, mas várias coisas são claramente expressas: Cristo fez pelo homem o que ele (o homem) não podia fazer por si mesmo. Com suas perfeições ele ofereceu uma humanidade perfeita. Ele morreu no lugar do homem. O que quer que foi realizado satisfez as demandas infinitas da santidade de Deus. Existem aqueles que estão satisfeitos com esta descrição; como declarou Paulo em Romanos, "Cristo é a propiciação" pelo pecado do homem. Em outras palavras, Deus ficou "satisfeito" com a morte de

Cristo. Um resgate foi pago, ou como foi agradavelmente sugerido por Denney, a satisfação da santidade de Deus libertou seu amor.

Porém existe ainda mais. "Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo" (2Co 5.19). Isto leva o pensamento para a estrutura da Trindade, que felizmente não é o problema aqui. Não é provável que alguém irá elucidar completamente o que ocorreu na Divindade; porém o que deve ser mantido é isto: qualquer que seja o preço pago por Jesus na cruz, foi pago pelo próprio Deus. Não se pode contrastar um Jesus amável com um Pai furioso. Mesmo que esta fosse a solução, qualquer pai digno do nome necessariamente sofreria com o sofrimento de seu filho. Mas esta divisão na Divindade absolutamente não é necessária. "Deus *estava* em Cristo". As agonias da cruz são uma revelação do coração de Deus, e revelam que Deus, que faz as exigências de santidade, em última análise paga estas demandas por aqueles incapazes de fazer por si só, o pagamento. Portanto a lei de Deus está estabelecida e o amor de Deus encontra sua expressão mais perfeita em uma só oferta. Assim a cruz se torna símbolo da fé cristã ao exibir o que realmente é o pecado do ponto de vista de Deus, e o que Deus se dispõe a fazer a respeito disso em prol de sua criação perdida. Neste único evento Deus seguramente é "justo e justificador". Ele mantém as demandas da sua Lei e justifica o pecador porque ele mesmo pagou o preço para manter a lei.

Agora vem a questão da aplicação desta justiça. Deus tratou com o pecado para removê-lo completamente, e isto tudo é graça. "O Cordeiro foi morto desde a fundação do mundo". O Deus todo-poderoso, em sua santidade todo-poderosa e seu amor eterno providenciou o caminho para a salvação. É um caminho no qual Deus reconcilia com ele mesmo o homem pecador; ele o justifica. Do ponto de vista do homem ele pela fé tem posse desta salvação oferecida. A palavra fé é difamada, mal compreendida, limitada e, contudo, Paulo não oferece nenhuma outra maneira a não ser pela obtenção do dom gratuito de Deus por meio da fé.

Ás vezes alega-se que é suficiente pensar sobre a cruz como o estabelecimento de um padrão que o homem de imitar. A morte de Cristo é um "exemplo" e aqueles que o seguirem (porque eles se chamam de cristãos) devem seguir seu exemplo. O apogeu desta vida exemplar é a completa auto-entrega até a morte. Como está escrito em três dos quatro evangelhos refletindo as palavras de Jesus, "qualquer que não tomar a sua cruz e vir após mim não pode ser meu discípulo". Literatura devocional como a de *Imitation of Christ* (Imitação de Cristo) de Thomas A. Kempis segue esta idéia. Deve ser mantido que uma idéia deste tipo é sólida e verdadeira e tem uma certa força na vida de um homem. Todavia, isto não significa que esta interpretação seja suficiente. A justiça de Deus, que deve ser a do homem, não vem pela imitação. De modo mais significativo, uma pessoa é conduzida a imitar Cristo porque, em algum sentido, "a justiça de Deus" já foi concedida a Cristo.

Uma outra interpretação muito difundida em relação à cruz é que descreve a crucificação como uma demonstração do amor maravilhoso de Deus. Como pode, então, alguém ao ver este amor expresso a seu favor não corresponder a esta novidade de vida?

Isto parece razoável, mas como reflete George Adam Smith ao falar de Oséias (o Jesus do AT), "o amor permanece derrotado em alguns dos maiores campos de batalha da vida". A candeia que permanece queimando na janela não oferece qualquer garantia de que o filho pródigo voltará para casa. Um amor que "não me deixar ir" necessariamente não me salvará.

O que é necessário, então, é o dom da fé (e o NT claramente diz que até mesmo a fé é um dom) que capacitará o homem a responder ao exemplo e resposta ao amor. E como exatamente isto acontece?

Fé significa que se aceita Cristo, isto por sua vez significa que se aceita o fato de que o que ele fez pelos homens precisava ser feito. Não estamos simplesmente repetindo declarações da fé; estamos sendo totalmente convertidos para o acontecimento de três coisas: (1) Aceitamos a opinião de Deus sobre a verdadeira natureza da nossa necessidade como sendo a nossa. (2) Aceitamos sua solução para o problema. (3) Aceitamos o fato (e é aqui que o orgulho, o mais mortal dos pecados, é quebrantado) que absolutamente não há esperança em nossa justiça própria que possamos desejar apresentar — e assim descansamos, ou confiamos completamente, na obra perfeita de Cristo. Não temos que negociar nada, nada a oferecer diante de tudo isso exceto nosso pecado; não discutimos a nossa falta de merecimento e, em última análise, um cristão é aquele que aceita Cristo como sendo a Palavra (*logos*) em todas as coisas. É isto que precisava ser feito; é isto que foi feito; qual é a minha posição diante disso? Portanto o homem crê e aceita. Enquanto a justificação é um ato, a santificação se torna o processo quando sua humanidade pura se torna parte da nossa de modo crescente. Como salientou João, "o sangue de Jesus, seu Filho, nos

purifica de todo pecado" (1Jo 1.7). Mas o grego é melhor: "o sangue de Jesus, seu Filho, *continua nos purificando* de todo pecado".

O que, pois, é justiça de acordo com a interpretação cristã da palavra? É principal e basicamente um relacionamento, nunca uma realização. Pode-se dizer de Jesus, mas nunca de qualquer outro homem, "nele habita toda justiça". A condição de qualquer homem e de todo homem é sempre a mesma — de dependência total. Fé que dizer na verdade que o homem não tem segurança a não ser que se agarre a esta condição, ou melhor, seja agarrado por ela. Como diz John Oman, "Não é tanto uma questão do degrau de escada de mão que ocupamos, mas se estamos subindo ou caindo". A justiça do cristão nunca é uma realização; é uma direção, uma lealdade, um compromisso, uma esperança — e somente algum dia uma obtenção.

Quão maravilhosamente isto dispensa todo orgulho, todo farisaísmo, toda acusação de julgamento para com seus irmãos. Quão maravilhosamente isto cria humanidade, compreensão e, no sentido correto, humildade. Quão maravilhosamente isto explica que a justiça é de fé em fé, ou que o justo viverá pela fé.

IV. Justiça no mundo moderno. É evidente que há um desenvolvimento ao longo da Bíblia na compreensão do homem em relação a justiça. Isto não quer dizer que um conceito de justiça foi substituído por um outro ou um melhor; o desenvolvimento não é deste tipo. É um desenvolvimento mediante a adição, não a correção.

No princípio a idéia de justiça estava enraizada e fundamentada na própria natureza de Deus. Sua essência, consciente ou inconscientemente, tornou-se o critério de todo ato de justiça praticado pelo homem. Ao mesmo tempo foi claramente compreendido que a justiça de Deus, com corolários como santidade e eqüidade, constituia não apenas a base apropriada da ação humana, mas a própria integridade do universo físico e mundo material.

É fácil criticar, como muitos estudiosos reconhecidos fazem, a maneira estranha pelo qual foram feitos esforços entre os hebreus para expressar a justiça de Deus. Algumas coisas muito estranhas eram feitas, como as leis no Pentateuco ilustram, e a tentação é de alegar que a expressão de justiça entre os homens é simplesmente um reflexo de pressões culturais. Como precisa ser dito tantas vezes numa análise superficial deste tipo, não há dúvida de que havia um ambiente cultural do qual certas práticas sociais de fato se originaram. Mas perde-se o ponto se não for compreendido que havia um elemento fixo na base da variedade de expressão. Para o hebreu não existia dúvida de que a justiça de Deus foi revelada na Torá, que a justiça de Deus foi até mesmo revelada em minúcias nos códigos levíticos. É impossível compreender tanto o AT como o NT se tirar este profundo interesse de honrar a justiça de Deus ao expressá-la na vida cotidiana. É este interesse que é o elemento fixo em toda a inestimável variedade de expressão que foi seguida na Bíblia, na vida da igreja e esperamos nas expressões éticas inseguras do séc. 20.

O que veio a seguir no desenvolvimento do conceito hebraico foi a crença de que a justiça de Deus incluía uma certa demanda pactual que poderia ser feita sobre ele. Os hebreus pertenciam a Yahweh porque ele os havia escolhido, e havia iniciado uma aliança para "conduzi-los". Por este motivo ele os protegeria contra seus inimigos, os conduziria a uma boa vida, os restauraria do pecado após o arrependimento. Se necessário (e foi necessário), ele os salvaria, mesmo que por intermédio de um remanescente. A justiça de Deus, conseqüentemente, não apenas se tornou a fonte da santidade imutável, ma também deu origem à necessidade de um Salvador e Redentor.

Já na época de Oséias e Isaías Deus, o Salvador e Redentor, é um Servo Sofredor. Um conceito deste tipo é um estudo em si, mas neste conceito é um fato inevitável, que a cruz já se torna uma necessidade nas visões dos grandes profetas. Assim, resumindo, a idéia de justiça no AT se moveu de um padrão de conduta para um código de conduta; para um rei que se importa com seus súditos; para um Salvador que finalmente se entregou para a salvação deles.

No NT é Cristo que é apresentado como "a justiça de Deus". O que era outrora uma lei se transformou numa Pessoa. O que era previsto como uma forma de redenção é agora ilustrado numa vida redentora. A cruz de Cristo se tornou o ápice de uma vida que sempre foi o caminho da cruz.

Paulo, então, formalmente afirma o que era latente no AT e patente no NT, que a justiça de Deus é agora derramada por meio da vida e morte de Cristo; primeiro para a redenção do homem e segundo como uma fonte de novidade de vida no homem. O que começou como um código de ética com base na natureza de Deus finalmente se tornou uma fonte de vida e o poder de se desenvolver na própria natureza de Deus. Um outro código de ética ou um outro padrão de justiça poderia simplesmente despedaçar o coração do homem diante do seu fracasso constante; a justiça cristã é (e muitas vezes isto é deixado de lado) mais um

poder do que um padrão, mais uma vida do que um código, uma lealdade e um relacionamento salvador para a vida cotidiana.

A. *A ênfase existencial.* A ênfase moderna no tratamento da justiça foi dominada pela ascensão do existencialismo na filosofia. A própria palavra, embora pareça difícil, é facilmente compreendida, especialmente em relação a uma decisão justa. Existencialismo se refere ao "momento da existência" no qual uma decisão é tomada, e a ênfase é que qualquer decisão é determinada pelo ponto de vista da pessoa que toma a decisão e a situação integral na ocasião em que a decisão é tomada. É evidente, por exemplo, na decisão moral, que é possível para duas pessoas diferentes numa situação que parece ser a mesma surgirem com o que parece ser decisões diametralmente opostas, e é possível que ao mesmo tempo cada uma esteja certa. É também possível para a mesma pessoa tomar uma decisão moral correta num dia e no outro fazer exatamente o oposto, e ainda permanecer moralmente correta. "Ética Situacional" é freqüentemente o termo que descreve tais decisões.

O exemplo clássico disso, é claro, brota do mandamento "não matará" (mais corretamente traduzido "não cometerás assassinato"). É altamente provável que um cidadão não encontrará ocasião na qual ele possa matar seu próximo como um ato de justiça. O problema se torna diferente quando relacionado com a guerra ou a ação judicial, especialmente quando um funcionário do estado serve como o carrasco ou o homem que puxa a alavanca de uma cadeira elétrica. Estas questões são altamente discutíveis, naturalmente, mas são ilustrativas. A respeito do próprio cidadão em particular ele pode justificar como um ato justo o assassinato de alguém em defesa de um de seus filhos. O que é concebível, e o que deve ser compreendido é que circunstâncias gerais nunca permitem a um homem matar por causa da justiça, enquanto que ocasiões particulares podem surgir onde matar é a única ação justa.

Evocando agora a justiça absoluta do AT, que se coloriu com o tempo pela justiça social dos profetas do AT, onde as exigências absolutas da lei se tornaram uma série definida de ajustes dentro das demandas de um relacionamento social de um homem, fica claro que esta abordagem existencial pode ser bíblica. Além disso a ênfase do NT sobre a relação de um homem com Deus como determinante da sua justiça, conduz à mesma abordagem. Quando se acrescenta a isto a idéia de obediência na vida cotidiana; lealdade suprema a um Senhor vivo, dinâmico e pessoal; um reconhecimento de que nenhum homem cumpre completamente a lei; e que "todas as nossas justiças, como trapo da imundícia" (Is 64.6), há justificação para aqueles que consideram uma abordagem existencial satisfatória no seu Cristianismo. A teologia do séc. 20 definida por Barth e ilustrada por Niebuhr tocou em cada faceta da decisão ética. A insistência de Barth de que os homens "andam pela fé" e estão sempre em situação de "crise", e sempre com imperfeição em seus atos justos positivos, é bíblica, e certamente básica até onde alcança. A insistência de Niebuhr de que todos os homens são pecadores e vivem numa sociedade pecadora e, portanto, nunca são capazes de aplicar julgamentos absolutamente justos, também pode ser facilmente estabelecida.

B. *A natureza permanente da lei.* A questão, portanto, que naturalmente surge com a teologia moderna é se as éticas que se desenvolveram a partir da teologia moderna têm destruído absolutos da justiça ou não. Quando se lembra que toda a idéia de justiça no pano de fundo hebraico é oriunda do reconhecimento da necessária obediência do homem a um Deus absolutamente justo, tem-se a impressão de que todo este tipo de justiça ficou muito obscuro. Decisões morais são tomadas, aparentemente, sem que haja algum ponto fixo de referência, e com uma aceitação fácil da teoria de que qualquer perfeição na justiça é impossível e, portanto, irrelevante. "Éticas Situacionais" podem levar, e muitas vezes levam, ao relativismo ético. Os críticos da "nova teologia" têm de lidar com este tipo de receio.

A resposta da teologia do séc. 20 é que existe um absoluto — a saber amor. Sucede-se, pois, que em qualquer situação existencial onde as questões são obrigadas a ser ambíguas, o ponto estabelecido é o absoluto do amor, e os apologistas desta posição são rápidos em apontar que quando se fala de amor como um absoluto ele é definido pelo amor de Deus que está revelado em Jesus Cristo. Este torna-se o controle e argumenta-se que básica e finalmente, em tal amor, não há relativismo. A "justiça de Deus" da qual Paulo escreveu é revelada "de fé em fé" e o justo, de fato, "vive pela fé". Neste relacionamento de fé o primeiro interesse do homem é no amor de Deus e uma decisão "justa" é tomada somente sobre esta base.

A primeira coisa a ser dita é que, corretamente interpretado, não pode estar errado. Qualquer homem que vive sob a direção do poder do amor de Deus será "justo", porque um relacionamento

correto com Deus se mostra em obediência. Ele mostrará sua fé por meio das suas obras. Visto que o amor de Deus, do qual a Escritura fala, é amor *ágape*, não se esvaziará em sentimentalismo ou emocionalismo.

A outra coisa que deve ser imediatamente dita, todavia, é que apesar de um absoluto simples, ainda permanece a necessidade de leis para controle. Tais leis estão relacionadas à lei da Escritura e eventualmente, e certamente, ao Decálogo e além disso à essência justa de Deus. Após tudo que foi dito sobre o existencialismo, porque é verdadeiro? Primeiramente por um motivo: Se a ação moral se baseia no absoluto do amor, não é todavia evidente que algum homem saiba o bastante, nem está ele moralmente equipado o suficiente, livre de preconceito e pressão, para reconhecer a resposta de amor numa decisão e então seguir especificamente o certo que ele enxerga. Pode ser admitido que um homem totalmente justo não fará nada menos que o amor absoluto ordena, mas como um homem deve agir em tal realização na sua vida moral? Paulo escreveu, "a lei foi o nosso tutor até Cristo" (Gl 3.24 NVI). Para seguir seu pensamento, e permitir todas as éticas situacionais possíveis, tem que haver um acordo de que em Cristo não há mais a necessidade da lei, mas que nenhum homem está em relação perfeita e, portanto, a lei é seu controle até a ocasião em que atinge a perfeição. O idealista, ou o perfeccionista, está certo quando argumenta que o trânsito nas cidades não seria problema se as pessoas fossem mais pensativas, menos egoístas, mais gentis; em outras palavras, se as pessoas fossem mais quase perfeitas ou mais "cristãs". As pessoas sendo como são, a única liberdade possível no trânsito pesado brota do controle da lei. "O conselho da perfeição" não bastaria numa sociedade pecadora e a lei é o "tutor" para conduzir os homens pelo caminho de uma perfeição e uma maturidade, onde o tutor desenvolve seu caminho desempedido. O caminho para a liberdade é sempre por meio da disciplina. "Se vós permanecerdes na minha palavra... conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará" (Jo 8.31,32).

V. Justiça nas religiões do mundo. Não adianta muito estudar a justiça além da apresentação bíblica. Tudo que pode ser dito é que uma sondagem nas religiões mundiais traz à tona a mesma ênfase da Bíblia. Este tipo de concordância geral aponta para a ênfase Católica Romana sobre a teologia natural e é claro, levanta questões de impacto para os estudiosos da religiões comparadas. É instrutivo que cada faceta do assunto aparece em algum lugar em alguma outra religião. Talvez o comentário do Dr. Herbert H. Farmer da Universidade de Cambridge seja apropriado: "A religião cristã traz à definição o que se encontra nas outras religiões, e contém a totalidade do melhor que elas têm a oferecer". Aqueles que apóiam a fé cristã encontram cumprimento em Cristo.

Judaísmo

Fundamentalmente, os judeus relacionam justiça à Torá. Um homem é justo na proporção de sua obediência e conformidade. No período intertestamentário, os fariseus estavam em ascendência, e sua obediência meticulosa se reflete nos evangelhos, onde são objetos da crítica mais violenta de Jesus. Infelizmente, pensa-se que o ataque de Jesus sobre os fariseus aplica-se ao Judaísmo em sua história subseqüente. A posição cristã popular condena o Judaísmo por seu legalismo. Isto é ser cego ao grande desenvolvimento do Judaísmo após o início da era cristã. Este tipo de atitude é superficial quando se considera com seriedade os grandes espíritos que se levantaram e mesmo agora aparecem no Judaísmo. Justiça, de acordo com os judeus, nunca perdeu sua interpretação de justiça nos relacionamentos do AT. Justiça sempre significou, e ainda significa para os judeus, não apenas o seguir da letra rígida da lei nem a santidade ritual presa a um rolo sagrado; acima de tudo, o judeu se importa com os esforços em direção à autosantificação. Ele se importa com o caráter e vida boa, mas ele nunca perde vista a eqüidade como também a lei, e a misericórdia e longanimidade refletidas nos Salmos que dão coração ao Judaísmo a cada geração. A justiça no Judaísmo, de um ponto de vista cristão, falha apenas numa coisa; a saber, a necessidade da justiça de Deus concedida aos homens por meio da fé em Cristo.

Budismo

Buda é o "salvador" do Hinduísmo, e como tal oferece o melhor caminho da salvação para aquela fé tênue e confusa. Se começa com a roda da vida na qual uma vida está presa eternamente; e se acredita na transmigração das almas, por meio da qual o ser humano infeliz continua retornando vida após vida; e se aceita a vida como miserável, como é fácil para um hindu aceitar; e nunca se tem a certeza de que seus atos nesta vida são suficientes ou próprios o bastante para subir ou para descer na entrada da sua próxima vida, o que se pode fazer

para resgatar uma pessoa assim? É estranha ao ouvido ocidental a salvação oferecida por Buda, a saber uma disciplina cuidadosa nesta vida, não para melhorar sua condição na próxima vida, mas para garantir seu escape total da roda da existência. Salvação significa ser apagado ou se perder no vasto oceano da existência. Budismo é basicamente uma religião onde se nega a vida. A solução da vida é fugir dela, ou por exercícios no misticismo agora ou por meio de uma quebra da existência na morte. Enquanto o Cristianismo declara, "esta é a vitória que *vence* o mundo" (1Jo 5.4), Buda diz "esta é a vitória que *livra-se* do mundo". Onde, pois, está o lugar da justiça? Teoricamente, pelo menos, não há lugar. Na verdade, e praticamente, o Budismo ensina que se deve alinhar com a ordem do universo — que fazer o mal conduz ao castigo e o bem à recompensa. Tais ensinos, porém, são apenas para o principiante na fé ou para o não convertido. Para o budista maduro, obras de justiça não têm sentido na renúncia final da vida.

Egípcio

Não é de se surpreender que o conceito egípcio de justiça é pelo menos semelhante ao dos antigos hebreus. Moisés foi educado em todas as artes dos egípcios no período em que eles eram um poder mundial. Havia na antiga religião egípcia uma forte apreciação do julgamento final baseado na justiça, verdade e eqüidade. O homem justo era aquele que vivia de acordo com a verdade e eqüidade. Mais surpreendente era sua grande ênfase sobre a generosidade, bondade, respeito para com os superiores e hospitalidade. Talvez a ênfase curiosa, embora característica da religião egípcia, era toda uma série de demandas com referência aos cuidados dos mortos. Esta é a diferença notável do ponto de vista egípcio que não se encontra em outras religiões, com a possível exceção do Confucionismo, que, todavia, se importa mais com a adoração dos ancestrais do que com a felicidade eterna dos mortos.

Islã

A justiça é contemplada na maneira comum: interesse pelo caráter, honestidade nas relações humanas e uma abordagem séria aos direitos próprios e dos outros. Estas coisas são altamente estimadas nas terras dominadas pelo Islã, mas quase não se encontra em seus escritos. A justiça é primeiramente testada diante da eqüidade, que é direcionada na ação social. Duas coisas caracterizam a abordagem islâmica: (1) justiça expressa na eqüidade com interesse principalmente para com aqueles que são da mesma tribo ou religião; isto reflete algo da abordagem do antigo AT. (2) Questões de justiça e eqüidade tem uma forma entre os muçulmanos de se tornarem simples por meio de considerações de boas maneiras, "mentiras inofensivas" ou qualquer ação dirigida pela crença de que o fim justifica os meios. À primeira vista a justiça islâmica se parece com o rigorismo da justiça apresentada pelo judeu e sua Torá, ou os puritanos cristãos e seu Decálogo, mas considerações como hospitalidade pode causar destruição com demandas inadequadas e rigorosas da lei. Generosidade, cavalheirismo e heroísmo parecem ser mais importante ao muçulmano, especialmente onde o assunto é de família e tribo, do que as exigências absolutas da lei.

Observação: Este breve tratamento sobre as religiões mundiais simplesmente aponta para um mundo inteiro de literatura para o qual uma bibliografia neste momento se torna impossível.

BIBLIOGRAFIA. J. H. Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament* (1889), 148-151; J. Denney, *Studies in Theology* (1920), 109-124; A. H. Strong, *Systematic Theology* (1907) 290-295; 760-764, e outras lugares; W. Shedd, *Dogmatic Theology* (1912); HERE, Vol. X (1922), 780-792; ISBE Vol. IV (1939), 2591-2593; L. Berkhof, *Systematic Theology* (1941), 74, 75; E. Brunner, *Justice and the Social Order* (1945), 110; N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (1946), 111, 112; A. Nygren, *Commentary on Romans* (1949), 9ss.; W. M. Ramsay, *Basic Christian Ethics* (1950), 2-24; R. Bultmann, *Theology in the New Testament*. Vol. I (1951), 28-31; R. Halverson, *Handbook of Christian Theology* (1958), 329, 330; F. Cross, *Oxford Dictionary of the Christian Church* (1961), 994; IDB, Vol. IV (1962), 80-99; L. Bouyer, *Dictionary of Theology* (1965), 253, 254.

A. H. Leitch

JUSTIFICAÇÃO (δικαίωσις, *justificação*; δικαιοῦν, *justificar*). Na teologia cristã, justificação é aquele ato de Deus pelo qual o pecador, que é responsável por sua culpa e que está debaixo da condenação mas crê em Cristo, é declarado justo e reto, ou absolvido, por Deus, o Juiz (Rm 3.28; 4.25; 5.16,18; 8.28-34). Nas Escrituras, Deus justifica pela graça, por causa de Cristo, mediante a fé.

1. Os termos "justificação" e "justificar"
2. Justificação segundo o apóstolo Paulo
3. Justificação pelas obras

4. Justificação e a justiça de Deus
5. Justificação e a expiação de Cristo
6. Justificação objetiva e subjetiva
7. Justificação e perdão
8. Justificação como imputação de justiça
9. Justificação pela fé
10. Justificação pela fé como doutrina central do Cristianismo
11. Justificação e o AT
12. Jesus e a justificação
13. A relevância da justificação para o homem moderno
14. Resumo

1. Os termos "justificação" e "justificar". O substantivo "justificação" (*dikaiosis*) não é usado freqüentemente na Bíblia — somente duas vezes por Paulo em sua famosa Epístola aos Romanos, que pode ser considerada como o maior tratado singular nas Escrituras e em toda a literatura sobre o assunto. A pouca ocorrência do termo não sugere que a doutrina da justificação não seja importante na teologia bíblica, somente que os escritores bíblicos estão mais propensos a falar da justificação em termos dinâmicos do verbo "justificar" (*diakaioun*), que também é encontrado na tradução do AT na LXX. O termo "justificação" está intimamente ligado, tanto no AT como no NT, ao conceito de "justiça" (*zadik*, *dikaiosyne*) que nem sempre é evidente no nosso idioma. "Justiça" é um termo dinâmico rico de ação, que descreve o ato de Deus de "declarar justo", "fazer justo", ou até mesmo "fazer justiça".

A palavra "justificação" é derivada de duas palavras latinas, *justus* e o verbo *facere*, que juntas significam literalmente "fazer justo" ou "fazer justiça" (*justificare*). Nas Escrituras, todavia, os termos "justificação" ou "justificar" são usados num sentido bíblico, forense, ou judicial especial "declarar ou pronunciar justo", não fazer justo. Diz Godet "Quanto a *dikaioun* (justificar), não existe um exemplo em toda a literatura clássica onde signifique: *fazer justo*" (*Romans*, pág. 157). Conseqüentemente é um ato declarativo do Deus da graça, pelo qual ele declara os pecadores livres da culpa e das conseqüências de seus pecados por meio da fé na expiação de Cristo.

Não se deve ser enganado pelo uso familiar destes termos hoje em dia. Na conversa cotidiana e comum as palavras "justificar" e "justificação" são usadas num sentido diferente de seus significados originais. No uso atual o "homem justificado" é um homem inocente. O termo é utilizado para desculpar a ação ou provar que alguém estava certo em agir como fez, para justificar-se aos olhos dos homens ou da lei. Uma pessoa pode dizer, "O homem acusado de assassinato não cometeu assassinato. Ele foi justificado ao matar o intruso, porque agiu em defesa própria". Um dicionário confiável atual definirá justificação como "uma razão, um fato, uma circunstância, ou explicação que justifica ou defende, por exemplo, 'o insulto era justificação suficiente para ela deixar a festa'". Na arte de imprimir, justificação significa o espaçamento de palavras e letras numa linha, para que todas as linhas numa coluna tenham margens iguais. Utilizado destas maneiras, o termo tem pouco em comum com o sentido que prevalece na Escritura.

2. Justificação segundo o apóstolo Paulo. Quando o apóstolo Paulo pregou a doutrina da justificação no antigo mundo romano, parece que o termo foi prontamente compreendido tanto pelos judeus quanto pelos gregos (Rm 1.14). O apóstolo não se esforçou muito para definir o termo, embora a palavra geralmente possa ser compreendida a partir do contexto no qual é usada. Aos coríntios ele simplesmente escreveu, "mas vós vos lavastes, mas fostes santificados, mas fostes justificados em o nome do Senhor Jesus Cristo e no Espírito do nosso Deus" (1Co 6.11) e deixa por isso. Mesmo na Epístola aos Romanos, a apresentação mais longa e mais detalhada da justificação na Bíblia, o apóstolo não faz uma pausa para explicar estes termos, mas supõe que seus leitores os compreendem. Embora em seu registro escrito inspirado da revelação da salvação de Deus ao homem pecador, o apóstolo utilize outras palavras para descrever a ação de Deus, *apolytrosis*, "redenção" (Rm 3.24) e *katallage*, "reconciliação" (5.11), seu termo favorito, especialmente em sua Epístola aos Romanos é *dikaiosis*, "justificação" (4.25; 5.16), e palavras intimamente relacionadas como *dikaios*, "justo" ou "justificado", *dikaiosyne*, "justiça", *dikaiō*, "justificar", *dikaioma*, "julgamento" ou "decreto", *dikaios*, "justamente". Se Paulo fala de "justificação pela fé" e/ou da impossibilidade negativa oposta, justificação pelas obras, o significado da palavra "justificar" por si só é basicamente declarativo ou forense (a palavra "forense" é sempre usada em relação a lei, procedimento em fórum, julgamento, ou discussão e debate públicos). Um homem justificado pelas obras seria declarado justo porque ele fez as obras e um juiz o declara assim; Deus declara os pecadores justos por causa da obra de Cristo por eles. Em ambos os casos, o ato de julgar ou justificar é forense. Um estudo da epístola de Paulo aos Romanos

revela que o conceito de julgamento ou execução de uma decisão é o motivo condutor de toda sua apresentação sobre a justificação. Quando ele diz que "Deus os entregou" (1.24-28), falando dos pecados do homem natural, este ato envolveu um julgamento da parte de Deus. A seção em seu livro (2.6-11) exemplifica especialmente este significado de justificação. Uma vez que a justiça de Deus é justa e perfeita, ele pronunciará o julgamento sobre todos os homens de acordo com suas obras. Paulo diz que um julgamento, uma "justificação", será executado sobre todos os homens, a vida eterna para aqueles que fizeram o bem, a ira e a condenação para aqueles que desobedeceram. O veredicto será como deve ser, pois não há parcialidade para com Deus. A situação forense é a mesma daquela sobre a qual Moisés escreve: "Em havendo contenda entre alguns, e vierem a juízo, os juízes os julgarão, justificando (LXX: δικαιόω) ao justo e condenando ao culpado. Se o culpado merecer açoites, o juiz o fará deitar-se e o fará açoitar, na sua presença, com o número de açoites segundo a sua culpa" (Dt 25.1,2). O apóstolo declara que "os que praticam a lei hão de ser justificados" (Rm 2.13). Usando o termo num contexto de lei e julgamento, o apóstolo não diz que os praticantes da lei se tornam justos, ou fazem a si mesmos justos, mas que são *declarados ou julgados justos* perante Deus. Paulo não está ensinando a salvação ou a justificação pelas obras, mas conserva o sentido básico do termo "justificar". Nenhum homem pode cumprir com perfeição a lei de Deus, e não pode receber o julgamento ou a justificação pelas obras. Não obstante, mesmo que ele conseguisse cumprir suas exigências, o homem não poderia com isso *fazer-se* justo, mas terá que *ser declarado* justo ou inocente por um juiz. Na frase "justificado pela fé" (Rm 3.28), o termo significa julgar um pecador *não culpado*, isto é, absolver um homem culpado e não um homem inocente. Justificação é uma atitude inversa de Deus para com o pecador, por causa da sua justificação pela fé em Cristo. O pecador é *declarado* livre de culpa e da punição do pecado (cp. 2Co 5.19-21; At 13.38,39). Este é o uso singular de Paulo do termo justificação, a absolvição do pecador por Deus. Um homem justo não é declarado justo porque ele é justo, porém um homem pecador é declarado justo porque seus pecados foram expiados pela justiça de Cristo. Numa outra ilustração sobre este ponto, em Romanos 2.26 Paulo diz que a incircuncisão de um homem é considerada ou contada como circuncisão. Em outras palavras, uma coisa é simplesmente tomada pela outra, ou uma pessoa é considerada como algo que na verdade não é. Esta é a concepção básica e escriturística do conceito de "justificar" ou "justificação".

Conseqüentemente, o velho teólogo luterano, Martin Chemnitz (*Loc.* II 250), escreve sobre o ensino de Paulo sobre a justificação; "Paulo em todo lugar descreve a justificação como um *processo judicial*, porque a consciência do pecador acusado pela Lei divina perante o tribunal de Deus, condenado e colocado sob a sentença de condenação eterna, mas que corre para o trono da graça, é restaurada, absolvida, liberta da sentença de condenação, é recebida para a vida eterna, por causa da obediência e intercessão do Filho de Deus, o Mediador, que é apreendida e aplicada pela fé." De acordo com isso, justificação significa "ser declarado justo", ou "ser absolvido".

3. Justificação pelas obras. Em Romanos 3 Paulo responde à questão vital: Como um homem é justificado? Como ele consegue um julgamento favorável ou absolvição? Ele escreve: "Onde, pois, há jactância? Foi de todo excluída. Por que lei? Das obras? Não; pelo contrário, pela lei da fé. Concluímos, pois, que o homem é justificado pela fé, independentemente das obras da lei" (vv. 27,28). O julgamento pode ser "não culpado" ou "culpado", quer seja feito por Deus ou pelo homem, porém no fórum espiritual de Deus, o homem é sempre culpado sob pecado; portanto, ele não pode justificar-se ou declarar-se inocente (4.13-15). Considerando todas as circunstâncias possíveis entre os povos, Paulo é forçado a concluir que nenhum homem pode obter a absolvição por suas obras ou por si só. Se o judeu, com todas as suas vantagens, não pode alcançar a justificação pelas obras, certamente ninguém mais pode (4.1-5). O veredicto pronunciado sobre cada homem no forum universal de Deus é, "que se cale toda a boca (isto é, se alguém protesta contra a decisão de Deus), e todo o mundo seja culpável perante Deus, visto que ninguém será justificado diante dele por obras da lei" (3.19,20). Uma verdade tripla, assim, emerge com relação à justificação pelas obras: O homem, um pecador, não pode fazer boas obras o suficiente para obter a absolvição; o homem não pode se submeter a seu próprio julgamento porque ele é sempre culpado; um Deus justo não pode declará-lo justo por suas obras porque ele é um pecador por natureza (7.21-25).

4. A justificação e a justiça de Deus. No conceito mais amplo de justificação, tanto no AT como no NT, a idéia da justiça de Deus

(*dikaiosyne theou*) está intimamente ligada ao ato judicial da salvação de Deus. Às vezes os termos justificação pela fé e justiça de Deus podem ser usados alternadamente, isto é, um pelo outro. Paulo fala desta justiça em Romanos 3.21,22, "Mas agora, sem lei, se manifestou a justiça de Deus, testemunhada pela lei e pelos profetas; a saber a justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo, para todos [e sobre todos] os que crêem." A revelação da ira de Deus, na primeira parte de Romanos (1.18) é respondida pela revelação da justiça salvadora de Deus em Romanos 3. A palavra para justiça em Paulo é *dikaiosyne*, que é derivada de *dikaio*, "justificar".

A frase bem conhecida "justiça de Deus", como usada por Paulo em 1.17, porém, não é um atributo de Deus, mas a atividade de Deus em salvar o homem. O termo é encontrado repetidamente no AT onde a salvação de Deus em Cristo é "testemunhada pela lei e pelos profetas" (3.21). Especialmente nos Salmos e em Isaías o termo retrata a graça de Deus em resgatar e libertar seu povo do pecado e do opressor. O Salmo 98.2, por exemplo, tem esta mensagem: "O Senhor fez notória a sua salvação, manifestou a sua justiça perante os olhos das nações." Em Isaías 56.1, ocorre as palavras: "Assim diz o Senhor: Mantende o juízo e fazei justiça, porque a minha salvação está prestes a vir, e a minha justiça, prestes a manifestar-se." Paulo ensina que esta atividade justa de Deus, este ato salvador de Deus, é cumprido em Jesus Cristo. Deus salva os homens por meio da expiação de Cristo, e seu mérito obtido na cruz é apropriado pela fé. Ter esta justiça é ser justificado. Este ensino é claro em Romanos 3.22-26, especialmente na passagem "A justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo", e nas palavras "a quem Deus propôs, no seu sangue, como propiciação, mediante a fé". Toda justiça e justificação humanas são excluídas. A justiça de Deus, revelada no Evangelho, é aquele ato da graça pelo qual ele cancela a condenação da sua ira sobre os homens. Não é o atributo da justiça divina ou da santidade de Deus, mas aquela justiça que é a justificação do homem em Cristo, pela qual ele concede a salvação aos homens, por causa de Cristo, por meio da fé. Portanto, é também justiça-fé uma vez que é justiça de Deus. A fé recebe o ato de salvação justo de Deus e renuncia e olha para longe de si mesmo para encontrar seu tudo em todos em Cristo.

5. Justificação e a expiação de Cristo. Se a justiça de Deus é o ato salvador de Deus em Cristo para a salvação do homem, então justificação está intimamente ligada à expiação do nosso Senhor. De fato, a expiação de Cristo é a base da justificação. A pessoa e a atividade de Cristo é a justificação ou a reconciliação com Deus e a base de toda justificação individual. É a única base sobre a qual Deus pode e de fato justifica o pecador (Rm 3.24; 8.1; 2Co 5.18-21). A expiação de Cristo responde à pergunta: "Como pode um Deus justo absolver um *pecador*; sim, alguém que continua pecaminoso mesmo após ser justificado?" Justificação não significa que Deus "faz vista grossa ao pecado" ou age como se o homem não fosse pecador. O conceito sentimental que concebe Deus como um gracioso "vovô" idoso, que faz que não vê os pecados de seus "filhos", nega a integridade do Deus verdadeiro e destrói qualquer conceito de justificação. A justiça e a santidade de Deus exigem pagamento pelo pecado, e Cristo pagou esta penalidade na expiação na cruz. Assim, na justificação Deus elaborou um plano pelo qual tanto seu atributo de justiça como seu amor manifestado em graça para a salvação dos pecadores recebem plena satisfação.

Ao fazer de Cristo um substituto em favor do homem, Deus preserva sua própria justiça e, ao mesmo tempo, consegue a salvação para o pecador (Rm 3.26). Não é bíblico, portanto, especular se Deus pode ou não perdoar sem Cristo. Os homens pecadores "são justificados por sua graça como um dom, *por meio da redenção que está em Cristo Jesus*, a quem Deus propôs como uma expiação pelo seu sangue."

Deus está envolvido na síndrome expiação-justificação de três maneiras: (1) Ele é o Iniciador, quem amou o homem primeiro. (2) Ele é o Instrumento ou o Meio, quem deu-se no Cristo encarnado como um sacrifício de uma vez por todas pelo pecado do homem. (3) Ele é também o Objeto da sua obra salvadora, quem satisfaz sua ira e justiça por causa do pecado por meio do sacrifício todo expiatório de Cristo. De uma só vez Deus satisfaz a si mesmo e perdoa o pecador. Portanto, somente em Cristo é que Deus justifica o pecador ao imputar a justiça perfeita de Cristo ao pecador, que não tem justiça própria (2Co 5.21). As Escrituras ensinam claramente que a ira de Deus deve ser aplicada sobre o homem pecador, ou então o Filho de Deus deve morrer por ele. Ou morre o homem ou morre Cristo. Mas Deus "prova o seu próprio amor para conosco pelo fato de ter Cristo morrido por nós, sendo nós ainda pecadores" (Rm 5 8).

6. A justificação objetiva e subjetiva. A expiação de Cristo cobriu todos os pecados dos

homens — passados, presentes e futuros — e, portanto, a justificação pode ser descrita como objetiva ou universal. Ao levantar seu Filho da morte Deus pronunciou a absolvição sobre toda a raça humana (1Jo 2.2; Rm 4.25). Todos os homens ainda não nascidos foram incluídos no sacrifício de Cristo e na declaração universal de Deus da justificação ou absolvição: "Assim como nos escolheu, nele (Cristo), antes da fundação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis perante ele" (Ef 1.4). "Deus prova o seu próprio amor para conosco pelo fato de ter Cristo morrido por nós, sendo nós ainda pecadores" (Rm 5.8). A justificação objetiva não significa salvação universal, mas antes a graça e o perdão universais. Deus declarou todos os homens justos em Cristo, mas muitos homens não aceitarão este perdão e muitos podem não ouvir falar dele (10.14-17). Todavia isso quer dizer que nossos pecados foram declarados perdoados ainda que não estivéssemos pessoalmente envolvidos. O apóstolo ensina que da mesma forma que o pecado veio sobre todos os homens por meio da morte de Adão, assim o ato de justiça de Cristo leva à absolvição dos homens (4.12,18). Foi isto que estimulou a declaração de que Cristo "morreu pelos ímpios", e "Cristo morreu por nós, sendo nós ainda pecadores" (5.6,8). É por isto que a igreja pode e de fato proclama o Evangelho ao mundo inteiro (Jo 3.16; Rm 1.14-17).

A justificação objetiva ou universal é importante pelo que pode ser chamada de justificação pessoal ou subjetiva. Está claro que se Deus não justificasse o ímpio, então o homem seria justificado pelas obras e não haveria nenhuma justificação pela fé. Também, se Deus não justificasse toda a humanidade, o pecador individual poderia duvidar que ele estivesse incluído. A justificação subjetiva ou pessoal é simplesmente esta: quando o pecador ouve o Evangelho e por meio dele o Espírito Santo opera a fé em Cristo em seu coração, então a expiação de Cristo se torna dele e ele pessoalmente possui o perdão de Deus e passa a pertencer à sua família. Esta experiência de nascimento faz dele um cristão. Porém deve-se manter que a justificação universal ou objetiva e a justificação subjetiva não são, na verdade, dois atos separados de Deus. O último é apenas a aplicação do primeiro. Missionários através dos séculos têm declarado que a justificação universal e a pessoal deveriam dar à igreja grande incentivo para pregar o Evangelho a todos os homens. Todo o amor de Deus e a grande expiação de Cristo na cruz não significam nada para ninguém se ele não ouvir o Evangelho. Neste caso, o Evangelho é tão sem sentido como se Cristo não houvesse ressuscitado (1Co 15.17). Deve-se ter em mente que termos como "justificação objetiva", "justificação subjetiva" e "ato forense", não são fórmulas que a Bíblia utiliza, mas foram criadas pela igreja para ilustrar, enfatizar e proteger as grandes verdades da salvação de Deus para o homem.

7. Justificação e perdão. Justificação é, na verdade, uma figura de linguagem legal para o perdão dos pecados. Os teólogos cristãos consideram a justificação sobretudo como perdão de pecados e usam as duas expressões alternadamente. A parábola de Jesus sobre o filho pródigo ilustra este conceito dramaticamente (Lc 15.11-32). Paulo diz que é ensinado no AT: "E é assim também que Davi declara ser bem-aventurado o homem a quem Deus atribui justiça, independentemente de obras: 'Bem aventurados aqueles cujas iniqüidades são perdoadas, e cujos pecados são cobertos' " (Rm 4.6,7). Deus diz ao pecador, "Eu não imputo as tuas transgressões contra ti. Meu Filho pagou a punição de teus pecados. Eu te declaro justo à minha vista. Eu perdôo teus pecados". É isso que os cristãos fazem quando perdoam as ofensas uns dos outros: "Eu não mantenho teu pecado contra ti. Eu te liberto da obrigação. Eu perdôo o teu pecado. Deus, também, perdoa os meus pecados." De uma maneira semelhante Jesus ensinou os cristãos a orarem, "Pai, perdoa-nos as nossas dívidas, assim como nós temos perdoado aos nossos devedores." A justificação, então, não é apenas um ato judicial declarativo, mas é ao mesmo tempo um ato *remissivo*, no qual Deus realmente perdoa o pecado do homem. As exigências da lei e a condenação à punição também são satisfeitas e perdoadas em Cristo. A justificação, como perdão, é mais do que o perdão do pecado, mas um perdão verdadeiro do pecador, que, embora culpado, tem sua culpa e pecado perdoados em Cristo.

8. Justificação como imputação de justiça. A justificação como perdão do pecado envolve um ato de imputação de Deus. A imputação é tanto negativa como positiva: na justificação existe a não imputação do pecado e, por outro lado, a imputação da justiça de Cristo. Os méritos de Cristo são imputados ao pecador. Ele recebe uma justiça estranha a ele, a saber, a justiça de Cristo exatamente como seus pecados não são imputados ou contados para ele (2Co 5.19). Por meio da fé, o pecador recebe a justiça que Cristo realizou sobre a cruz (Rm 3.25,26). A *Confissão Luterana*, por exemplo, ensina a imputação muito claramente: "A

segunda questão em um mediador é, que os méritos de Cristo são apresentados como aqueles que fazem satisfação pelos outros, que são concedidos por imputação divina a outros, para que por meio destes, como se por seus próprios méritos, eles possam ser considerados justos. Como quando meu amigo paga uma dívida por um amigo, o devedor é libertado pelo mérito de um outro, como se fosse por ele mesmo. Assim os méritos de Cristo são conferidos a nós." (*The Apology of the Augsburg Confession*, Artigo XXI, pág. 347.)

9. Justificação pela fé. Por causa da ênfase dada à fé na Bíblia, os cristãos falam da justificação especialmente como justificação pela fé. A frase "pela fé" é tão vital quanto o termo "justificar" na compreensão da natureza da justificação como ensinada nas Escrituras. Paulo, por exemplo, ao declarar o tema do livro de Romanos, enfatiza a fé sem utilizar o termo "justificação": "A justiça de Deus se revela no evangelho, de fé em fé" (Rm 1.17). O texto do AT que Paulo cita aqui (Hc 2.4) também enfatiza a natureza e a função da fé: "O justo viverá pela sua fé". Fé e justificação caminham de mãos dadas. Nenhuma das duas faz sentido ou mesmo é possível sem a outra. Lemos no AT que "Abraão *creu* no Senhor", mas sua fé é imediatamente ligada às palavras, "e isso lhe foi imputado para justiça" (Gn 15.6). Numa outra epístola Paulo diz, "Porque pela graça sois salvos, *mediante a fé*; isso não vem de vós, é dom de Deus; não de obras, para que ninguém se glorie" (Ef 2.8,9).

Na justificação, qual é exatamente o significado da frase "pela fé"? Os cristãos sempre estão conscientes das ciladas neste ponto. Justificar pela fé não é fé nas suas próprias obras ou mérito; nem é fé numa igreja, fé numa organização, fé num certo sistema de teologia, ou conhecer uma certa quantidade de fatos. Embora a fé salvadora seja um ato do intelecto e da vontade humana, ela é muito mais do que aceitar intelectualmente o fato de que Deus existe, de *que* Cristo morreu na cruz, etc.; a fé salvadora é *crer no* Evangelho, confiar nos méritos de Cristo e *receber* a justiça declarada de Deus.

Para Paulo, "pela fé" quer dizer essencialmente três coisas: (1) A salvação é sem obras. Fé e obras, na justificação em si, são mutuamente excludentes. As obras nunca influenciam Deus a justificar uma pessoa; a justificação é "pela graça". As obras sempre seguem a fé. Nada pode ser acrescentado à expiação de Cristo porque ele fez tudo (Gl 3.18,23-29). (2) Fé, na justificação, é o instrumento ou meio dado por Deus pelo qual o homem aceita a justificação ou perdão de Deus em Cristo. "Pela graça sois salvos, *mediante a fé* (*dia pisteos*)" (Ef 2.8). "A justiça de Deus se revela *de fé em fé*" (Rm 1.17). Cristo deve ser "recebido pela fé" (3.25). (3) A fé é sempre *fé em Cristo*. Ela se apropria da obra de Cristo na cruz, que é a base da justificação ou do perdão. Se a fé justifica é só porque ela recebe o mérito de Cristo. A justiça de Cristo é sempre intencionada para aqueles que crêem e, conseqüentemente, recebem esta justiça. A fé é essencialmente a confiança ou certeza do cristão individual de que o pleno perdão é conferido por causa de Cristo e de que ele é agora um filho de Deus que possui o Espírito Santo para uma vida nova. A fé crê no Evangelho. A fé é sempre pessoal; cada pessoa crê por si mesma. Ela pessoalmente confia nas promessas do Evangelho. Portanto em nenhum sentido a fé é um empreendimento moral ou um princípio ético oriundo do homem. Se as pessoas chamam a fé de boa obra, elas não querem dizer que ela mereça favor ou acrescente algo à obra de Cristo ou influencie Deus a justificar um pecador, mas que ela recebe Cristo. O homem crê, porém a fé é na realidade a obra de Deus no homem, pois "ninguém pode dizer: Senhor Jesus, senão pelo Espírito Santo" (1Co 12.3). Foi isto que os líderes da Reforma quiseram dizer quando enfatizaram *sola fide*, somente pela fé, e *sola gratia*, somente pela graça. Se a justificação é sem obras, e se Deus justifica os pecadores e os faz chegar em fé (como ele fez com Abraão antes que ele fosse circuncidado), então o papel da fé na justificação é receber o perdão oferecido no Evangelho como se fosse seu. A Bíblia nunca fala que o homem é justificado como resultado da fé ou por causa da fé, mas pela ou por meio da fé. Para falar em termos de tribunal, como faz Paulo, quando um homem culpado é absolvido pela fé, tudo que ele pode fazer é aceitar a palavra do juiz e sair do tribunal como um homem livre, excessivamente agradecido e humilde.

A realidade deste ensino confunde a mente humana. Os homens rejeitam a doutrina de que Deus declara homens culpados inocentes, de que ele declara pecadores injustos "não culpados de acusação". Os homens protestam quando ouvem o ensino de que Deus declara os homens serem o que não são, e faz isto na mais estrita justiça. Dizem, "Nos fóruns seculares todo esforço é feito para declarar culpados os homens culpados e inocentes os homens inocentes. Cada homem deve se responsabilizar pelo seu próprio pecado. Como pode Deus fazer o contrário?" Eles classificam a justificação

pela fé como "uma doutrina ofensiva", "injusta", "indigna de Deus", "sem ética e imoral" e "uma licença para o pecado". A justificação pela fé não é racional, porém teológica. É isto que significa ser justificado pela fé. Ela aceita a fé, que é o dom de Deus, para receber o perdão de Deus deste jeito. Os protestos e a crítica humanos apenas documentam o fato de que é justificação pela fé.

A justificação pela fé é sempre total e completa. Não há graus de justificação como na santificação. Quando Deus justifica, um homem é perdoado completamente, e isso não em um longo processo, mas num instante. Também, todos os homens são justificados da mesma forma. A justificação pela fé não é regeneração, se este termo for usado para descrever toda a vida de um cristão; nem é um ato psicossomático ou físico que, como mágica, transforma uma pessoa má numa pessoa justa. A justificação pela fé é completa e de uma vez por todas; não envolve nada de injustiça, uma vez que é Deus quem justifica o homem (Rm 3.26). Se o próprio juiz pagou a dívida, ele tem o perfeito direito de libertar as pessoas culpadas (8.31-34). Ele oferece este livre perdão no Evangelho e nos sacramentos pela fé. Estes meios de graça são o poder dinâmico de Deus de comunicar, apresentar e selar em nós seu perdão por meio da fé (Gl 3.27; 1Co 6.11). A Confissão de Ausburgo, luterana, apresenta a seguinte definição concisa do que significa ser justificado pela fé: "também eles pregam que os homens são justificados diantes de Deus pela sua própria força, obras ou méritos, mas são livremente justificados por causa de Cristo, mediante a fé, quando crêem que são recebidos em favor, e que seus pecados são perdoados por causa de Cristo, que, por sua morte, proporcionou satisfação por nossos pecados. Esta fé Deus imputa por justiça a seus olhos" (Rm 3.4). Resumindo, então, a justificação pela fé deve incluir estes sete itens:

1. Deus
2. Justifica
3. Pecadores
4. Pela graça
5. Por causa de Cristo
6. Somente pela fé
7. Para uma nova vida aqui na terra e no céu.

10. Justificação pela fé como doutrina central do Cristianismo. A justificação pela fé é chamada de o ápice de todo o ensino cristão, a verdade central e cardeal do Cristianismo. Paulo declara: "Porque decidi nada saber entre vós, senão a Jesus Cristo e este crucificado" (1Co 2.2). Não é apenas o ensino central de Paulo, mas também de Jesus, dos apóstolos e dos profetas de AT. Tanto no AT como no NT é o coração de todos os atos poderosos da salvação de Deus. É como o ponto central de uma roda, da qual se estendem todas as outras doutrinas da Escritura. Corretamente compreendidas, todas as doutrinas da Escritura servem a doutrina da justificação pela fé. Ela envolve todos os ensinos fundamentais da lei e do Evangelho e relaciona todas as verdades da Escritura em um todo harmonioso. Se Cristo não é Deus, como ele pôde ressuscitar? Se ele não é homem, como pôde morrer pelo homem? Se Cristo não fosse o substituto do homem, como Deus poderia justificar um pecador, pois então Deus poderia justificar apenas o homem justo. Se alguém nega que o homem seja pecador, por que se importa com o Evangelho ou com o perdão? Se alguém pergunta, o que é a igreja? A resposta deve ser "todos aqueles que crêem em Cristo para o perdão e a reconciliação". É por isto que o Dr. Martinho Lutero e outros reformadores do séc. 16 chamaram a doutrina da justificação de "a doutrina da permanência ou queda da igreja". "Este artigo é a cabeça e a pedra angular da igreja, que sozinho gera, alimenta, edifica, preserva e protege a igreja; sem ele a igreja de Deus não consegue subsistir uma hora sequer. Nem pode alguém ensinar corretamente na igreja ou com sucesso resistir a qualquer adversário se ele não sustentar este artigo" (*Luther's Works* 14, 168).

11. Justificação e o AT. Foi dito que a justificação pela fé é uma doutrina só do NT ou apenas da "teologia paulina". Na realidade, porém, a justificação pela fé é derivada do AT e simplesmente explicada em maiores detalhes no NT, sob várias figuras. Tanto em hebraico quanto em grego a palavra "justificar", "justificação", "justiça" e termos afins têm um pano de fundo comum. A LXX utiliza os mesmos termos gregos que o NT. Paulo não inventou nem as palavras nem seus conteúdos. A partir de suas epístolas sabemos que Paulo tinha conhecimento tanto do hebraico do AT como do grego da LXX.

Paulo freqüentemente cita o AT para sustentar sua doutrina da justificação. Um exemplo é o Salmo 51.4, que Paulo cita em Romanos 3.4, "Para seres justificado nas tuas palavras". Aqui o termo "justificar" é usado por Deus no sentido declaratório ou forense, uma vez que dificilmente alguém pode dizer que o Deus perfeito é feito justo de qualquer outra forma. Um outro exem-

plo notável é o apelo de Paulo a Davi no Salmo 32.1-3. Paulo usa Romanos 4.6-8 para demonstrar que a justificação pela fé está encravada nas Escrituras do AT: "Bem-aventurado aquele cuja iniqüidade é perdoada, cujo pecado é coberto. Bem-aventurado o homem a quem o Senhor não atribui iniqüidade e em cujo espírito não há dolo (Sl 32.1,2). Aqui Davi fala da não imputação do pecado como sendo paralela ao perdão do pecado. A declaração está também em oposição a salvação pelas obras. Nada poderia ser mais ilustrativo da tese de Paulo. O homem abençoado não é aquele que tem boas obras, mas o homem cujos pecados não lhe são atribuídos. Até mesmo sem o uso dos termos, por Paulo, no contexto de seu ensino sobre a justificação as palavras no Salmo ensinam por si mesmas claramente a justificação pela fé como um ato declaratório do perdão de Deus.

Talvez o exemplo máximo do ensino sobre a justificação pela fé no AT seja o crente patriarca Abraão. Está escrito em Gênesis "E creu no Senhor, e isso lhe foi imputado para justiça" (Gn 15.6). Mesmo sem o uso desta passagem por Paulo para sustentar seus ensinos em Romanos 4.3, a declaração é tão clara quanto a de Davi. O aspecto notável de Abraão e da justificação pela fé é que o herói do povo judeu, que eles chamavam de "Pai Abraão", com todas as sua bênçãos e boas obras, ainda é registrado como crente e tendo isto sido contado para sua justiça. O exemplo é um pouco oposto ao do rei Davi; que caiu no pecado e se lançou na misericórdia de Deus. Todavia ambos foram justificados pela fé.

Vários itens importantes podem ser apontados em relação a Abraão como exemplo de justificação pela fé: (1) A justificação é computada ou imputada a um homem como algo que ele não possuía antes, a saber, justiça perante Deus.

(2) Deus imputou a justiça a Abraão como inteiramente sem mérito da parte de Abraão, como observado pelo fato de que ela aconteceu bem antes de Abraão ser circuncidado, ou antes que a lei judaica fosse dada.

(3) Era, portanto, justificação *pela fé*, porque ele recebeu a justiça pela simples confiança na promessa preciosa de Deus do Messias por meio do seu povo.

(4) Isto levou à sua obediência a Deus, de modo que pela fé Abraão deixou a terra dos seus pais e foi para um país estranho (Hb 11.8). As características essenciais da justificação pela fé devem ser encontradas em estado embrionário em textos curtos e simples no AT como este, particularmente em Isaías, os profetas e as diversas promessas messiânicas. Paulo selecionou os exemplos de Davi e Abraão dentre muitos outros que ele poderia ter usado. Depois de um estudo minucioso do conceito de justificação e das palavras relacionadas na LXX, o Dr Leon Morris conclui: "Quando olhamos para aquelas passagens onde o termo *justificar* ocorre, não resta dúvida de que o sentido é *declarar* em vez de *fazer justo*".

12. Jesus e a justificação. Jesus ensina a justificação pela fé? Esta é uma pergunta importante pois envolve os quatro evangelhos. Se Jesus e Paulo ensinavam uma doutrina diferente sobre a salvação, então existe algo como uma teologia paulina especial. A resposta a esta pergunta é claramente afirmativa quando observada à luz do tratamento de nosso Senhor para com os fariseus "que confiavam em si próprios, por se considerarem justos e desprezavam os outros" (Lc 18.9), e nas palavras "que vos justificais a vós mesmos diante dos homens, mas Deus conhece o vosso coração" (16.15). Estas palavras de Jesus aos fariseus também são relevantes: "Os sãos não precisam de médico, e sim os doentes. Não vim chamar justos, e sim pecadores ao arrependimento" (5.31,32). Vários exemplos notáveis do ensino do Senhor também poderiam ser citados. Na parábola do fariseu e o publicano (18.9-14), Jesus cita o publicano que não tinha nada a oferecer a Deus dizendo, "Ó Deus, *sê propício a mim*, pecador!" Sobre este pior dos pecadores no mundo judeu o julgamento de Jesus é que "este desceu *justificado* para a sua casa (absolvido aos olhos de Deus), e não aquele." Um outro exemplo é a história do filho pródigo (15.11ss.). O quadro ou a figura aqui é o da família e não do tribunal. O pai (que representa Deus, o Pai perdoador no céu) absolve um filho desobediente e culpado, perdoa-o e o restabelece na família sem fazer qualquer exigência. Certamente o filho não tinha nada a oferecer a não ser falar "sinto muito", mas nem mesmo sua tristeza foi o motivo para que o pai o justificasse: O amor de seu pai o havia perdoado muito antes dele voltar para casa. Na história, o "irmão mais velho" não compreendeu o veredicto do pai, porque ele estava pensando em termos de trabalho, dignidade e tradição. A razão humana (como a do irmão mais velho) não compreende esta situação. Que a opinião de Jesus sobre o trabalho, o mérito, a graça e o perdão era algo radicalmente diferente da das tradições judaicas é evidente em sua parábola sobre os trabalhadores na vinha (Mt 20.1-16). A mente racional questiona a justiça do empregador ao dar o mesmo pagamento

para um número desigual de horas de trabalho, porém esta é a própria natureza da justificação pela graça por meio da fé. O Senhor oferecerá a salvação como ele quiser, uma vez que ele é o Senhor. Ele escolheu fazer isto pela graça e pela fé, e o trabalho de uma pessoa não influenciará seu amor. Todas as murmurações no mundo não alterarão a situação que estas palavras descrevem: "Estes últimos trabalharam apenas uma hora; contudo, os igualaste a nós, que suportamos a fadiga e o calor do dia. Mas o proprietário respondendo, disse a um deles: Amigo, não te faço injustiça; não combinaste comigo um denário? Toma o que é teu e vai te; pois quero dar a este último tanto quanto a ti. Porventura não me é lícito fazer o que quero do que é meu? Ou são maus os teus olhos porque eu sou bom? Assim, os últimos serão os primeiros e os primeiros serão últimos" (20.12-16). Assim, o Senhor ensina a mesma graça maravilhosa de Deus em Cristo que Paulo articula e expande tão bem nas suas epístolas. Pode-se muito bem concluir que Paulo e Jesus ensinam a mesma doutrina por meio de formas literárias e figuras diferentes. Tanto Jesus quanto Paulo pregam este Evangelho, tanto para gentios como para judeus, porque a graça derruba todas as barreiras e torna todos os homens iguais perante Deus, tanto no pecado quanto na graça (Ef 2.1-22).

13. A relevância da justificação para o homem moderno. Os homens criticam com razão a doutrina de justificação pela fé ou *justificação forense*, quando ela simplesmente permanece "forense" na vida dos cristãos. Alguns dizem que Paulo, por exemplo, tomou o simples Evangelho da paternidade de Deus e o transformou num drama de redenção por meio do sangue e da justiça antinomiana. O ponto é que Paulo nunca ouviu falar de Darwin, Freud ou Dewey. O que uma doutrina da justificação forense, por meio do processo da mente e fé intangível, diz ao homem moderno num mundo ilógico, que andou na lua? "Quem se sente culpado?" eles perguntam. "E quem quer ser salvo pelas obras?" Estão envolvidos o fato do pecado e da deficiência humana, bem como a desumanidade do homem para com o homem, que não podem ser facilmente descritas como ignorância ou algo que pode ser curado pela educação e melhores programas sócio-econômicos. Visto que a doutrina de justificação pela fé é central à religião cristã, esta importante pergunta deve ser feita, "Este diagnóstico bíblico do pecado e da cura por meio da justificação é relevante e significativo para o homem moderno?"

A situação difícil do homem moderno, da qual ele faz uma grande quantidade de declarações e usa grandes recursos para remediar, é na verdade de sua própria criação, quer ele trace o mal de volta a Adão, quer olhe ao redor da sua própria existência. Após séculos de conflitos e muitas soluções ineficazes das maiores mentes, o homem na rua hoje sabe que seu mundo não é uma ilusão. Mais e mais os homens compreendem que o problema do mundo é teológico. A situação do homem moderno, encontrada em várias formas por meio dos séculos, é o velho problema do pecado, acerca do qual a Escritura fala. A justificação pela fé fala que o homem não está sem esperança, nem sem auxílio em sua situação, mas que Deus ouve seu clamor e oferece libertação. Três áreas importantes imediatamente sugerem-se: (1) Para o sem sentido e vazio de muitos homens hoje em dia, a doutrina de justificação pela fé deveria significar "somente pelo Evangelho". O coração da revelação bíblica deveria ensinar a humanidade que Deus não abandonou suas criaturas ou seu mundo. Eles não foram cortados. Ele adotou os filhos deste mundo como seus próprios, livre e com o máximo de compaixão ele lhes dá a vida. Ele não apenas reconciliou o homem, mas o cosmos consigo mesmo (Rm 8.12-37; Ef 1.10). A importância da aceitação e o "pertencer", da psicoterapia, do "ser" e do "significar" — respostas para todas essas proeminentes preocupações atuais podem ser encontradas na justificação e na reconciliação de Deus do mundo. Deus redimiu o homem da auto-escravidão. Ele mesmo pagou o supremo sacrifício pelo homem. Os homens podem agora abandonar a adoração do homem e das coisas, e concentrarem-se em amar a Deus, o que dá sentido a todas as coisas. O homem não mais precisa criar seu próprio propósito ou seu direito de existir. Deus fez isto por ele em Cristo Jesus. Na linguagem de hoje, "o homem pode parar de tentar *justificar-se*".

(2) Bem na hora em que o homem moderno mais precisa, a justificação pela fé em Cristo é uma fonte de poder espiritual para o homem no seu mundo (Rm 1.16,17). O que freqüentemente é chamado de a maior fraqueza da doutrina é, na verdade, sua maior força. A fé em Deus não rejeita de modo algum as obras cristãs, mas é a fonte e poder da maior obra de todas, a saber, o amor. Lutero disse, "Boas obras não tornam um homem bom, mas um bom homem faz boas obras." Quando os adversários sugeriram a Paulo que a doutrina da salvação pela fé e não pela obras implicava em "Pratiquemos males para que venham bens?" (Rm 3.8), sua resposta firme foi "De modo nenhum!

Como viveremos ainda no pecado, nós os que para ele morremos? Ou, porventura, ignorais que todos nós que fomos batizados em Cristo Jesus fomos batizados na sua morte?... assim também andemos nós em novidade de vida" (6.1-4). A justificação pela fé significa não somente perdão de pecados, mas o dom do Espírito Santo (15.13). Ser justificado é experimentar o poder de Deus no coração. Paulo disse: "Posso todas as coisas naquele que me fortalece" (Fl 4.13). A justificação pela fé é o ato de Deus que liga o homem ao dínamo de todo o poder para todo o bem no mundo.

A justificação pela fé deve nos levar a todas as virtudes cristãs. Se o ensino é vazio e sem sentido hoje, é porque ele não tem sido completamente visto e ensinado em todas as suas dimensões, ou tem sido aceito como uma mera declaração credal, que afinal é apenas ficção legal e o homem permanece como antes. Não apenas o *ato* de justificação, mas também o *resultado* deve ser enfatizado: paz, liberdade, responsabilidade, compaixão, a vida do Espírito, amor, humildade, paciência, força para fazer o bem — toda a vida do Espírito de Deus. Lutero certa vez se referiu à doutrina da justificação como a *periculosissima doctrina*, o "ensino mais perigoso", porque ela tem sido usada para dar licença ao pecado e para ser irresponsável. Ele defendia que o ensino deve ser proclamado para que possa inspirar gratidão a Deus, arrependimento diário e decisão de servir a Deus e o homem numa vida de novidade e obediência. O homem não é considerado justo num mundo distante, mas aqui e agora *na igreja*, e no e para o nosso mundo.

(3) A justificação pela fé assegura a todos os homens o amor de Deus e a vida eterna com Deus após a morte. Ele pode encarar o futuro com confiança. O juízo final não o amedronta, pois ele já se encontrou com seu Juiz e está perdoado. Todos os sistemas de religião e de filosofia que utilizam ou implicam em obras para a salvação, resultam inevitavelmente em desgraça e tensão de dúvida. Aqueles que confiam na doutrina da justificação pela fé, portanto, não precisam mais ser "mártires do diabo". Em seu comentário sobre Gálatas o Dr. Lutero usou esta pungente expressão para descrever aqueles que trabalham mais duramente tentando chegar ao céu pelas obras do que faz o ímpio em ir para o inferno sem elas, somente para chegar ao mesmo lugar. Quando Deus diz que ele justificou o ímpio, todos os homens sabem que eles estão incluídos. Quando Deus diz a todos os homens "Esta é a razão porque provém da fé, para que seja segundo a graça, a fim de que seja firme a promessa para toda a descendência" (Rm 4.16), todos os homens sabem que sua graça é suficiente. Quando Deus leva o homem de eternidade a eternidade em justificação, "aos que predestinou, a esses também chamou; e aos que chamou, a esses também, justificou; e aos que justificou, a esses também glorificou" (8.30), o homem recebe o conforto que nenhuma palavra humana pode transmitir. Cercado por dificuldades de todos os tipos sua esperança permanece: "Em todas essas cousas, porém, somos mais que vencedores, por meio daquele que nos amou. Porque eu estou bem certo de que nem a morte, nem a vida, nem os anjos, nem os principados, nem as cousas do presente, nem do porvir, nem os poderes, nem a altura, nem a profundidade, nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus, que está em Cristo Jesus, nosso Senhor" (8.37-39). O homem moderno, como o homem antigo, não é diferente na sua necessidade desta verdade, poder e certeza da vida como oferecida por Deus por meio da justificação pela fé.

14. Resumo da doutrina da justificação. Os seguintes itens ou aspectos podem ser considerados um resumo da doutrina da justificação como é ensinada na Escrituras Sagradas: (1) A justificação é um ato de Deus. Tanto no AT como no NT Deus é o iniciador e o autor na aliança e na salvação do homem. É um ato que de uma vez por todas já está realizado em Cristo (Rm 5.16-18). (2) A justificação é um *ato forense* de Deus. Deus declara o pecador ou o ímpio justo a seus olhos (5.8). (3) A justificação está baseada na expiação de Cristo. Deus justifica o pecador por causa de Cristo. Sem a expiação substitutiva de Cristo Deus não poderia perdoar o pecador de todos os seus pecados sem ser injusto (3.24). (4) A justificação é objetiva ou universal. No Evangelho, Deus oferece o perdão de pecados obtido por Cristo para todo o mundo (Jo 3.16). A justificação pessoal ou subjetiva é impossível sem a justificação universal. (5) A justificação é remissão ou perdão dos pecados. Justificação é o mesmo que perdão de pecados. Deus não conta os pecados do homem contra ele mas o perdoa e o liberta (Rm 4.7,8). (6) Justificação é remissão do castigo. O crente justificado é declarado livre das exigências da lei e de toda condenação resultante do pecado contra a lei (3.25; 6.7). É mais do que perdão dos pecados, é uma declaração de Deus. O pecador, embora culpado, é liberto das conseqüências da sua culpa e do pecado. (7) Justificação é reconciliação do pecador com Deus. A justificação pela fé restaura o pecador a um relacionamento pessoal com Deus como Pai. A mera absolvição ou remissão de pecados seria equivalente a dispensar um criminoso

do tribunal em alienação. Justificação implica que Deus olha para o pecador como se ele não tivesse pecado, uma vez que ele é novamente seu filho (Lc 15.1ss.; Gl 3.6; 2Co 5.19,20). (8) Justificação é imputação da justiça de Deus. Uma vez que o pecador não tem nenhuma justiça própria pela qual possa ser justificado no forum espiritual de Deus, a salvação que Cristo operou por meio da sua vida e obras é imputada ao cristão como sua própria justiça (Rm 3.25,26; 2Co 5.19,20). (9) A justificação exclui a salvação pelas obras. As Escrituras não somente ensinam que o homem é justificado sem obras, mas também denuncia qualquer introdução de obras na justificação de Deus (Rm 10.2,3; Gl 3.10-14; 5.4). (10) A justificação pressupõe a graça universal de Deus. Deus justificou o homem pela graça e não por causa da influência do homem sobre Deus (Ef 1.1-4). Deus ama e por isso justifica todos os homens igualmente (Jo 3.16). (11) A justificação é pela fé. O fato de que a justificação é "somente pela fé" não exclui a graça de Deus, a obra de Cristo, ou os meios de graça (Palavra e Sacramentos). Ser justificado pela graça, por causa de Cristo, por meio do Evangelho, é ser justificado somente pela fé para a exclusão das obras. Somente a fé é o instrumento para receber a justificação, de modo que as obras são excluídas (Rm 3.28; Ef 2.8-10). (12) A justificação é concedida pelos meios da graça. Embora Deus justifique o homem, ele oferece sua justificação por meio da Palavra do Evangelho e dos sacramentos. A justificação é pronunciada na Palavra do Evangelho (Rm 10.5-12). (13) A justificação é seguida pelas boas obras e pela vida de fé. Embora a presença de boas obras não seja a condição para se receber a justificação, a justificação por intermédio do Evangelho pela fé oferece o poder do Espírito Santo nas vidas dos homens para que possam levar uma vida de boas obras (Tg 2.14,15; Rm 6.1-6). (14) A justificação é o centro de todo o ensino cristão. Os ensinos de Deus; a pessoa e a obra de Cristo, o pecado, a antropologia, a Palavra e os sacramentos, a lei e o Evangelho, estão todos envolvidos na doutrina da justificação. Neste sentido amplo, a "justificação pela fé" é a abreviação teológica para os vários termos e conceitos da Escritura a fim de descrever toda a ação de Deus para a salvação do homem. *Veja* Expiação

BIBLIOGRAFIA: L Peterson, *The Doctrine of Justification by Faith the Leitmotif of the Apology of the Augsburg Confession* (Tese 1940); J. Fritz, *Justification and Santification in the Daily Life of the Christian* (1948); F. Kramer, *Through Justification to Santification* (1952); G. C. Berkouwer, *Faith and Justification* (1954); A. Hunter, *Interpretating Paul's Gospel* (1954); J. Murray, *Redemption: Accomplished and Applied* (1955); L. Morris, *The Apostolic Peaching of the Cross* (1955); H. Hammann, *Justification by Faith in Modern Theology* (1957); J. Murray, *The Epistle To The Romans*, Vol. I (1959); H. Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church* (1961); Lutheran World Federation Assembly, *A Study Document on Justification* (1963); H. Stob, C. Bergenhoff, G. Forell, J. Leith, *A Re-examination of Lutheran and Reformed Traditions III: Justification and Santification* (1965); H. Huxold, *Is Justification for Moderns?* (1965); Arndt, *Greek-English Lexicon* (194-197); J. F. Crosby, *From Religion to Grace: The Doctrine of Justification* (1967); W. Dantine, *Justification of the Ungodly* (1968); R. Preus, *Lutheran Trends in Regards to Justification* (1968).

L. M. Petersen

JUSTO (Ἰοῦστος; Lat. *Justus*, *justo* ou *reto*). Um nome comum entre os judeus e prosélitos, geralmente combinado com algum outro nome judaico.

1. Sobrenome de José Barsabás, um dos dois homens apresentados para tomar o lugar de Judas no grupo dos apóstolos (At 1.23). Papias relata que ele sobreviveu a uma conspiração pagã bebendo veneno mortal sem danos (Euseb. *Hist.* III. 39). *Veja* Barsabás

2. Tício Justo, "que era temente a Deus", em Corinto que, após o fechamento da sinagoga judaica abriu sua casa ao lado para a pregação de Paulo (At 18.7). A forma do seu nome varia nos MSS, Tito Justo (ARC), Tício Justo (ARA e NVI) ou apenas Justo (BJ). Que ele é o Tito da epístola de Paulo é uma suposição antiga, porém sem base. Alguns o identificam com Gaio de Corinto (Rm 16.23). *Veja* Gaio 3

3. Jesus Justo, o obreiro judeu cooperador de Paulo, que saudou a Igreja em Colossos (Cl 4.11).

D. E. Hiebert

JUSTOS, LIVRO DOS (ספר הישר; LXX Βιβλίον τοῦ εὐθοῦς, *Livro do Reto*, segundo a ARC; *Livro de Jasar*, NVI). Um antigo escrito, não mais existente, mencionado em Josué 10.13 e 2 Samuel 1.18. Alguns eruditos encontram uma possível terceira referência à obra na LXX ao transpor duas letras hebraicas (1Rs 8.12,53). A LXX omite a referência à obra em Josué 10.13.

Com base nas citações do AT alguns estudiosos deduzem que o livro era de natureza poética, o qual continha cânticos de caráter nacional. As referências ao livro no AT são feitas de tal maneira que dá a entender que este era muito

conhecido e respeitado e, conseqüentemente, outras referências podem estar presentes no AT, apesar de não serem identificadas. A origem do livro é objeto de especulação, e acredita-se geralmente que era o resultado de uma compilação gradual de material. Com base nas referências bíblicas parece que era uma coleção escrita, não oral, começada no período primitivo da história de Israel. Com o decorrer do tempo foi expandido e, por ocasião da instituição da monarquia provavelmente se tornou parte, talvez o início, dos arquivos literários que formaram os registros oficiais do período monárquico.

O caráter incerto e misterioso do desaparecido Livro dos Justos tem levado a tentativas de se reproduzir, imitar ou falsificar a obra. Uma das últimas composições da literatura hagadaica judaica, chamada de o "Livro dos Justos (Jasar)", é uma falsificação do livro desaparecido numa tentativa de reproduzi-lo. Está escrita em bom hebraico e trata do período de Adão até os Juízes. A maior parte desta obra diz respeito a assuntos pré-mosaicos. Muito do material é invenção, intercalada entre textos bíblicos, no desejo do autor de reconstruir o Livro dos Justos original. Muitas lendas foram adicionadas à narrativa bíblica. O relato sobre Abraão é dado em detalhes elaborados, incluindo histórias de suas duas viagens para ver seu filho Ismael, e da aparição de uma estrela. Contém uma explicação detalhada do assassinato de Abel por Caim.

Alguns estudiosos crêem que esta tentativa de reconstruir o Livro dos Justos do AT se originou no sul da Itália. O autor estava familiarizado com os nomes de lugares italianos. Os nomes árabes no livro devem-se à forte influência da cultura árabe no sul da Itália.

BIBLIOGRAFIA. L. Goldschmidt, *The Book of Jasher* (1923); E. Nielson, *Oral Tradition* (1954).

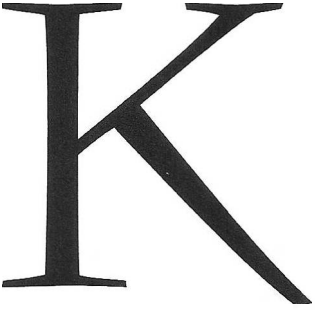
A. C. SCHULTZ

JUTÁ (יוקה) Uma cidade levítica de Judá (Js 15.55, BJ, JOTA; 21.16, BJ, JETA), no sudeste da região montanhosa do distrito de Moão; identificada com a atual *Yatta*, cerca de 8 km a sudoeste de Hebrom. Não encontrada no texto paralelo de 1 Crônicas 6.59.

JUVENTUDE. Os conceitos antigos de infância e juventude ou mocidade são muito imprecisos. Nenhum termo existe em hebraico ou grego para adolescência ou puberdade, e os conceitos de mocidade realmente são muito vagos. Geralmente uma mulher é chamada de "virgem" ou "donzela" até o matrimônio, sem levar em conta a idade, e um homem é jovem desde a infância até à virilidade, às vezes, depois de vinte e um anos de idade. Uma variedade de termos hebraicos são traduzida como jovem nas várias versões. O termo hebraico mais comum é נעורים, "jovens", como uma faixa etária e uma forma singular, נער, masculina "rapaz" ocorre umas 235 vezes no AT (Gn 14.24, et al.) e נערה, feminino "moça", freqüentemente "donzela" (Gn 24.61, et al.) e até mesmo "prostituta" (Am 2.7, "jovem" na ARA e BJ, "moça" na ARC, e "mulher" na NVI). Menos freqüente, porém importante, é a forma plural עלומים (Almeida) "juventude" (NVI e BJ), "juvenil" (Jó 20.11, et al.). Esta palavra é o plural do termo traduzido como "virgem" em Isaías 7.14 e em outros lugares. Outro termo assim traduzido é בחרים, "jovem". O masculino plural aparece somente em Números 11.28, enquanto o feminino בחורות, "mocidade" é encontrado apenas em Eclesiastes 11.9; 12.1. Um grande número de outros termos são traduzidos como "mocidade, juventude ou jovem" pela ARC e KJV, mas muitos deles têm outros significados mais centrais.

No NT o único termo para "jovem" é a palavra grega clássica νεότης, literalmente "recém-nascido", "novo nascido", e por extensão *juventude*, *mocidade* no sentido de "moço, moleque, adolescente". É comumente usado na LXX para os termos hebraicos mencionados acima. Encontra-se no NT apenas em Mateus 19.20; Marcos 10.20; Lucas 18.21; Atos 26.4 e 1 Timóteo 4.12. No conceito grego de παιδεία (Hb 12.11) a educação e a disciplina são partes valiosas, se não inseparáveis, da maturação do indivíduo. Este conceito de imaturidade é encontrado freqüentemente no NT (1Co 3.1, et al.). Ele não é evidente no AT, porque o AT caracteriza o período inicial da monarquia israelita como a juventude ou infância da nação (Os 2.15), ao passo que no NT a congregação do Senhor é agora madura e já não são necessárias as lições objetivas da velha aliança (Gl 3). Nem no AT nem no NT se pode determinar a idade em números. Geralmente as crianças deixavam de amamentar aproximadamente entre dois anos e meio e três, e tornavam-se responsáveis com treze anos de idade. Debaixo da organização tribal neolítica dos patriarcas, o casamento de um homem de quarenta anos não era incomum; no NT, o uso greco-romano parece predominar. Há pouca evidência de que os termos gregos sejam mais amplamente equivalentes aos hebraicos.

W. WHITE JR.



KENOSIS OU QUENOSIS (κενώσις, *esvaziamento, deplição*). O termo foi usado pela primeira vez na literatura patrística e foi usado na teologia cristã desde cerca do 1º séc., geralmente como sinônimo de encarnação. Diz respeito a uma ênfase na humilhação ou condescendência de Cristo. O apoio para a doutrina baseia-se principalmente em Filipenses 2.6-8, com paralelos que tem a ver com sua humilhação (2Co 8.9) e sua exaltação (Jo 17.5). O verbo que dá o nome à doutrina está em Filipenses 2.7, ἐκένωσεν, traduzido como: Ele "se esvaziou". Enquanto que a passagem Filipenses apoia a humilhação de Cristo, o problema de interpretação surge daquelas passagens que claramente retratam seus poderes divinos, especialmente as de João (cp. Jo 1.14,48; 5.19-24; 10.30; 11.41; 13.1-3). A questão básica, portanto, é como e até que ponto a total humanidade de Jesus o forçou a "esvaziar-se" do divino, e como e até que ponto seus poderes divinos permaneceram. A questão teológica é profundamente difícil, pois toca a própria a natureza da Trindade, e quando os poderes divinos são dados ao homem Jesus Cristo, o que, se é que, aconteceu com a pessoa do próprio Deus? Os problemas de interpretação são agravados ainda mais pelo fato de que outros usos da palavra equenosis (Rm 4.14; 1Co 1.17; 19.15; 2Co 9.3) uniformemente cabem neste contexto e não carregarão o peso do uso literal que os quenosistas exigem da mesma palavra em Filipenses 2.7.

Soluções para o problema movem-se no espectro de cinco interpretações possíveis:

(1) Na encarnação, Cristo entregou todos os atributos divinos e assim parou com todas as funções cósmicas e consciência divina (Gen, Beecher, e outros). (2) Uma distinção é feita entre atributos essenciais e relativos em Deus, e Cristo na sua encarnação não entregou seus atributos essenciais, mas somente seus atributos relativos (Tomasius, Delitzsch, e outros). (3) Em sua obediência a seu Pai, Cristo não entregou nenhum poder de Deidade, mas entregou seu exercício independente. (4) Sua humanidade era tal que ele não exerceu seus poderes divinos de forma alguma (Martensen e Gore). (5) A natureza divina se uniu com sua humanidade gradualmente, e sua deidade completa ficou consumada finalmente na ressurreição. A encarnação foi um processo ao invés de um ato (Dorner).

Os exegetas diferem nesta questão de ênfase. A melhor interpretação de Filipenses 2.6-8 parece centralizar-se não sobre μορφοη θεου, "a forma de Deus" mas em ειναι ισα θευ "estando em igualdade com Deus". Em outras palavras, ele não entregou seus poderes, mas entregou sua posição. Ele não mais agia como soberano mas como servo. Lightfoot declara sobre Filipenses 2.8 a seguinte posição: "Cristo se despiu não da natureza divina, pois isso era impossível, mas das glórias e prerrogativas de deidade. Isto ele fez tomando a forma de um servo."

Os intérpretes modernos tendem a evitar as questões teológicas e até as exegéticas em termos do impulso geral da passagem que simplesmente estão declarando em linguagem vivida a voluntariedade de Cristo de deixar a sua glória pela cruz. Ele se anulou tão completamente que somente a visão dos seus diretos na glória contra a vergonha da cruz podem dar ao homem a "mente de Cristo."

BIBLIOGRAFIA: L Berkhof, *Systematic Theology* (1946), 327-330; A. H. Strong, *Systematic Thology* (1947), 701, 704, 705; E. F. Scott, "Philippians 2.5-11", IB (1955), vol. II, 46-50; Commentaries by Beare, Dibelius, Lightfoot, Lohinger, and Vincent on Philippians 2.5-11; Vos, "The Self-Disclosure of Jesus", ISBE; H. R. Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, 141-284; Sheldon, *History of Christian Doctrine*, vol. II, 134-137, 348-353; F. F. Bruce, *The Humilation of Christ*, Lectures III, IV, V; E. Brunner, *The Mediator*, passim. esp. cap. XII; B. B. Warfield, *Christology and Criticism*, Lectures VI-VIII.

A. H. Leitch

KERIGMA ou QUERIGMA (κηρύγμα). As boas novas da mensagem do Evangelho, em contraste com a *Didaque*, ou aspectos de seu ensino.

KHIRBET KERAK (Árabe, "Ruína da Fortaleza"; Hebraico, *Bete-Yerah*). Um grande e importante sítio arqueológico na costa sudoeste do Mar da Galiléia, ligeiramente ao Norte da atual foz do Rio Jordão. Estava estrategicamente localizada no cruzamento de duas importantes rotas de caravanas. O sítio cobre mais de 54 acres, e seu tamanho é 1200 por 350 metros. Escavações a partir de 1941 — c. 1955 foram conduzidas por B. Mazar, M. Stekelis, M. Avi-Yonah, P. Guy, e Mr. Bar-Adon. Ocupações durante os períodos Calcolítico Recente até a Média Idade do Bronze II foram registradas, com um intervalo até os tempos helenistas. O Talmude identifica o sítio com Bete-Yerah ("Casa da Lua"), que L. Sukenik mostrou ser idêntica a Filotéria, assim chamada em honra a irmã de Ptolomeu Filadelfo. A famosa cerâmica de Khirbet Kerak foi primeiramente identificada neste local, embora evidentemente se originou ao norte da Anatólia e na região do Calcaso. O seu aparecimento repentino fala da conquista desta direção.

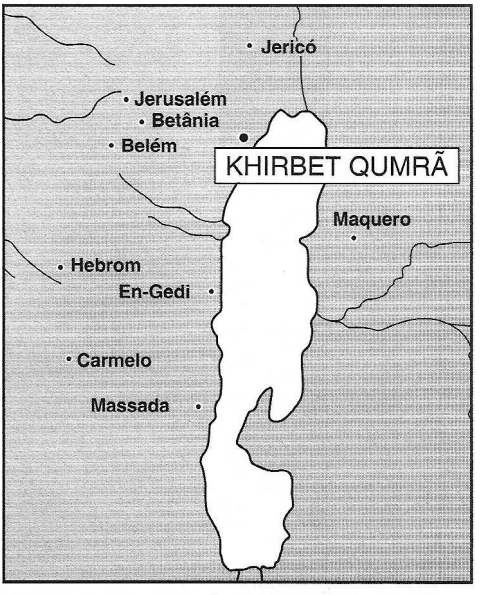
Khirbet Kerak era uma das principais cidades na região, em sua história antiga, mas também houve um intervalo ocupacional entre o fim da Antiga Idade do Bronze e o início da Média Idade do Bronze. As fortificações incluem muros na costa leste de cerca de 10 metros de espessura (demonstrando plenamente a cidade-estado em estrutura urbana), e fortes estruturas helenistas.

BIBLIOGRAFIA: L. Sukenik, "The Ancient City of Filoteria (Beth Yerah)", JPOS II (1922). 101-108;

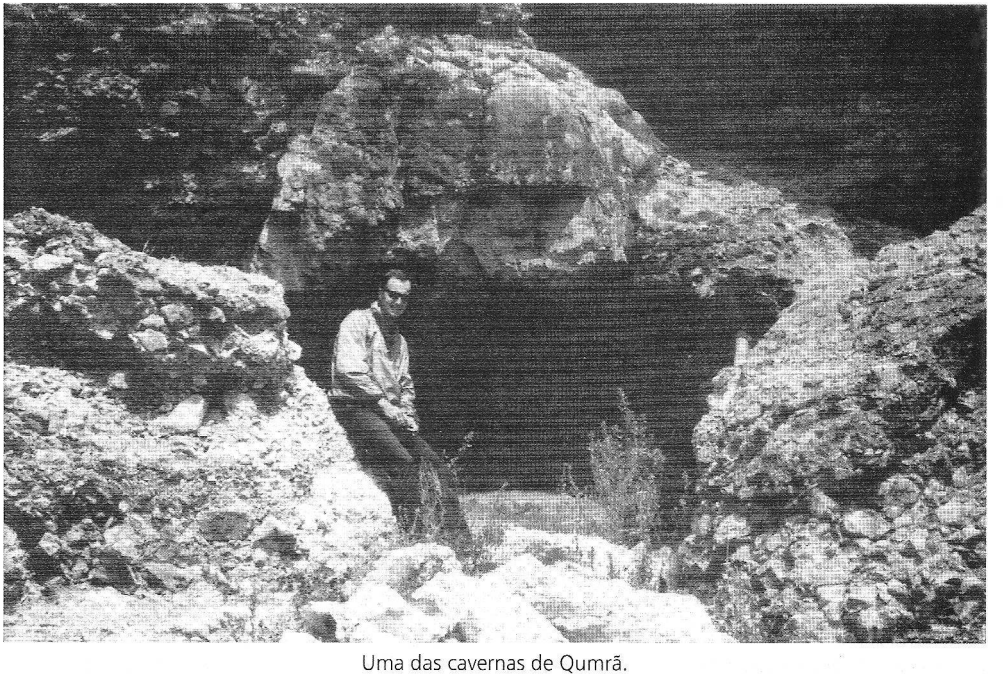


W. Albright, "The Jordon Valley in the Bronze Age", AASOR VI (1926), 27-31; G. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land* (25 ed. 1932), 451-455; Maisler, Stekelis, e Avi Yonah. "The Excavations at Beth-Yerah, 1944-46", IEJ Vol. 2, Nos 3, 4 (1952) 165-173, 218-229; P. Delougaz e R. Haines, *A Byzantine Church at Khirbat al-Karak* (1960). 1-3; Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967), 9, 122, 123, 125.

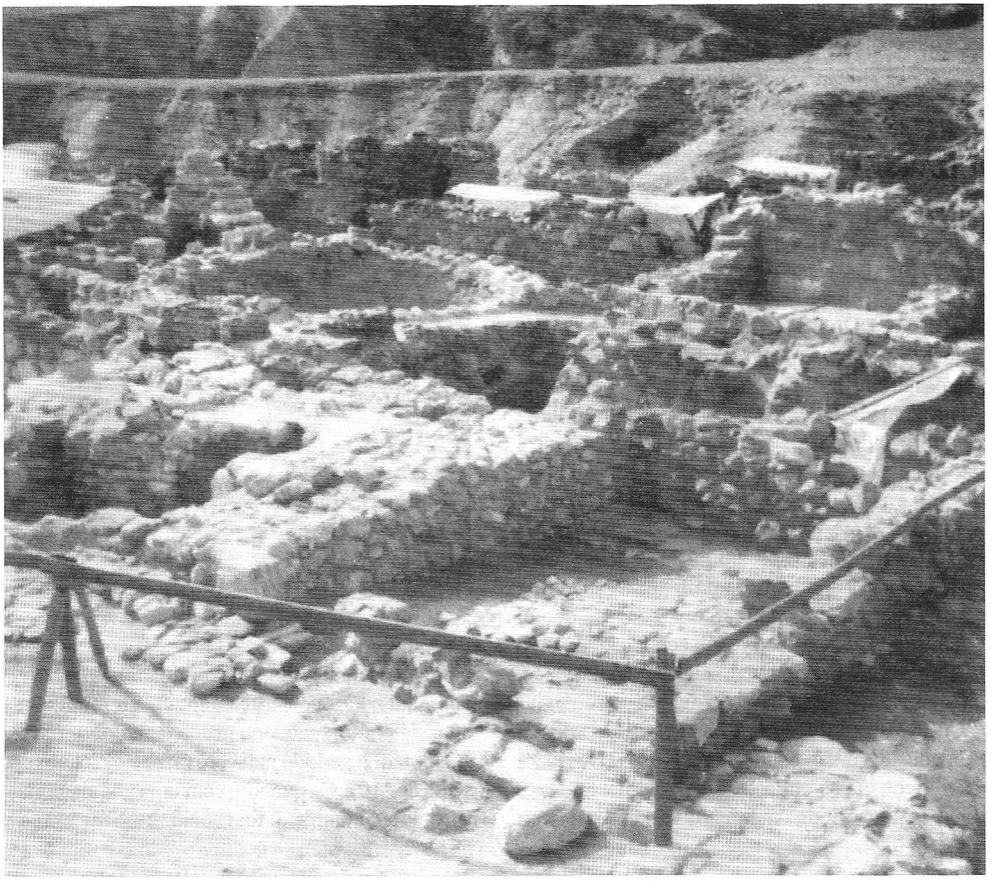
M. H. Heicksen



KHIRBET QUMRÃ (Árabe *hirbet qumrân, ruína de [do Wadi] Qumrã*). Um sítio próximo à costa Noroeste do Mar Morto, onde o Vau Qumrã flui das colinas da Judéia para o Mar Morto. Embora há muito tempo conhecido pelos viajantes, o local não foi escavado até que a descoberta dos DSS, nas cavernas vizinhas a partir de 1947, chamar a atenção para ele. As escavações foram executadas em 1951 e 1953-56 sob a direção de R. de Vaux e G. L. Harding. O sítio, que fica no planalto a cerca de 800 metros da margem, consiste de um complexo de construções e um cemitério. A construção mais antiga no local, que data do 8º-7º séc. a.C., provavelmente deve ser ligada ao rei Uzias (2Cr 26.10), e talvez deva ser identificada com a "Cidade de Sal" (*îr-hammelah*) (Js 15.62) (embora isso envolveria a suposição de revisão do texto de Josué no período da monarquia). O local ficou deserto por alguns séculos após esta colonização e não há nenhum sinal de atividade até o 2º séc. a.C., quando a construção antiga foi modificada e usada por um pequeno grupo de colonos (Nível Ia), porém o período mais próspero (Ib) seguiu por volta de 110 a.C., quando, com uma população aumentada, o complexo foi provido com um sistema



Uma das cavernas de Qumrã.



Escavações das ruínas de Qumrã.

elaborado de água, uma olaria, ferraria, lavanderia, padaria, moinho, cozinhas, refeitório e salas de assembléia. Esta fase terminou por volta de 30 a.C., após um fogo, e alguns anos depois um terremoto, o local permaneceu virtualmente desabitado até 4 a.C., quando foi reconstruído por novos colonos (Nível II) muito nos moldes de Ib, e permaneceu ocupado até sua destruição pelos romanos em 68 d.C., durante a Primeira Revolta dos Judeus. Foi fortificado (III) e continuou como um posto romano até o fim do séc. O local novamente foi usado como um centro pelos rebeldes durante a Segunda Revolta dos Judeus (132-135 d.C.), mas nenhuma reconstrução séria aconteceu novamente.

As cavernas nos arredores, nas quais foram descobertos os DSS continham cerâmicas contemporâneas aos Níveis Ib e II. Muitos dos rolos foram copiados em Khirbet Qumrã (um *scriptorium* foi encontrado no Nível II), e provavelmente foram depositados nas cavernas em 68 d.C., quando a conquista romana era eminente.

A identidade da comunidade é incerta, mas a maioria dos estudiosos agora a ligariam aos essênios (q.v.). *Veja* Rolos do Mar Morto.

BIBLIOGRAFIA: J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (1959), 45-56; FLAP. 273-276; R. de Vaux, *L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte* (1961) 1-39.

T.C. Mitchell

KOINONIA (κοινωνια, *associação, comunhão*; μετοχή, *compartilhamento, participação*).

As significativas palavras *koinōnia* e *metochē* estão entre os mais fortes conceitos nas Escrituras judaico-cristã. Antes de mais nada, elas se aplicam à participação em um projeto e um espírito "comum". Os cristãos participam da "natureza divina" (2Pe 1.4). A comunhão na família de Deus vem após o novo nascimento (2Co 5.17; 1Jo 3.9). Os cristãos participam de Cristo (Hb 3.14) e do Espírito Santo (6.4).

A verdadeira comunhão resulta em um amor mútuo (Jo 13.34). Uma "salvação comum" (Jd 3) e uma "fé comum" (Tt 1.4) caracterizam os verdadeiros cristãos.

A tradução significativa "fazer participante" toca a essência do espírito cristão (Gl 6.6). Aquele que é ensinado na Palavra é advertido a "comunicar". Comunhão existe quando há "associação". Essa era a força essencial dos cristãos primitivos. Embora um movimento minoritário, eles compartilhavam a força de pertencer um ao outro e a Deus.

Onde existem fatores positivos de "*koinōnīa*" há também fatores negativos. Esses conceitos do NT são complementares. Um cristão não tem "comunhão" genuína com um não-crente (2Co 6.14-16). A natureza dos não-crentes é diferente. Eles são filhos do diabo (1Jo 3.10-12). As cerimônias pagãs não são parte da verdadeira *koinōnīa* (1Co 10.20-22). Os cristãos não deveriam ter "comunhão" com as obras infrutuosas das trevas (Ef 5.11).

A verdadeira *koinōnīa* no NT está enraizada numa profunda comunhão com Deus como Pai (1Jo 1.3,6). A paternidade de Deus tem significado para aqueles que estão na família de Deus através do novo nascimento.

Os cristãos devem continuar a caminhar na luz para desfrutar desta comunhão. Eles são chamados para a comunhão com o Filho (1Co 1.9). A Ceia do Senhor é um símbolo desta comunhão interior (10.16).

A comunhão com o Espírito é uma bênção dos cristãos (2Co 13.14).

A verdadeira *koinōnīa* não é somente terrena, mas contínua e é consumada no céu (Ef 2.21; Ap 21.1-4).

Alguns têm observado a "comunhão" (κοινωνία) de Atos 2.42 como principalmente um "comunismo", antecipando a filosofia e a economia marxista. Entretanto, parece ser um equilíbrio saudável entre quatro elementos: "ensino" ou doutrina; "comunhão", num compartilhamento social e espiritual; "partir o pão", cerimônias ou ritos como a eucaristia e "orações", participação devocional. (*Veja* COMUNHÃO).

W. H. JOHNSON



L. Símbolo usado pelos estudiosos do problema sinóptico para designar a suposta fonte de muito do material peculiar a Lucas. Se fossem incluídas as narrativas da infância, constituiriam cerca da metade do Evangelho. Supostamente originou-se lá pelo ano 60 d.C. em Cesaréia, nas formas tanto oral como escrita. Strecter em sua teoria Proto-Lucas, sustenta que Lucas escreveu um Evangelho consistindo de Q e L, anterior ao atual, ou canônico ao invés do evangelho atual, e que posteriormente, quando se familiarizou com o Evangelho de Marcos, ele alterou textos de Proto-Lucas com o material de Marcos.

S. Barabas

LÃ (עמר; צמר; ἔριον, *lã*). A ovelha, na Palestina, às vezes era preta ou marrom, uma característica recessiva que providencialmente apareceu de forma mais freqüente nos rebanhos de Jacó do que seria de se esperar pela hereditariedade normal mendeliana (Gn 31.10). A lã era ocasionalmente tingida de escarlate (Hb 9.19). A tosquia em uma só peça produzia lã de boa qualidade, que primeiro era lavada no riacho e depois com sabão para deixá-la quase tão branca como a neve. Após a limpeza ocorriam a habitual cardagem, fiação e tecelagem. Uma porção da lã dos curtumes era enfiada em colchões e acolchoados, depois de ser removida das peles por meio de cal hidratada. (ISBE, Vol. 5, 3104, James A. Patch.)

A lã era tecida em artigos de vestuário externo, nunca misturada com linho (Dt 22.11); isto era

especialmente verdadeiro quanto aos sacerdotes (Lv 19.19). Uma boa esposa "busca lã e linho" (Pv 31.13). A lã era símbolo de riqueza (Ez 27.19). O rei de Moabe dava a Israel anualmente "a lã de cem mil carneiros" (2Rs 3.4). A liberalidade de Deus é poeticamente expressa em "dá a neve como lã" (Sl 147.16). O pecado de Israel foi condenado mediante a afirmação de que ele era como uma meretriz que recebia lã dos seus amantes (Os 2.5), mas Deus declara que recuperará sua lã (Os 2.9).

Na purificação do Tabernáculo e seus recipientes, além de sangue e água, lã escarlate e hissopo eram usados na aspersão durante a cerimônia pactual (Hb 9.19). Provavelmente esta lã era um tecido escarlate (Nm 19.6), queimado com a novilha e usado na limpeza do leproso (Lv 19.6). Parte da primeira lã era oferecida aos sacerdotes como a parte que lhes era devida (Dt 18.4). Gideão é famoso por colocar o novelo de lã na eira (Jz 6.37). A injúria dos homens contra o justo será consumida como o verme consome a lã (Is 51.8).

A brancura da lã, como um símbolo de pureza, é contrastada com o carmesim dos pecados (Is 1.18) e comparada com a neve (Sl 147.16), ou com o cabelo do ancião de dias (Dn 7.9), que reaparece no Apocalipse de João (Ap 1.14).

BIBLIOGRAFIA. J. P. Van Haitsma, *The Supplanter Undeceived* (1941), impressão particular.

R. L. MIXTER

LAADE. (לעדה) Descendente de Judá (1Cr 4.2).

LAAI-ROÍ. Forma de BEER LAAI-ROI na BJ.

LAAMAS (לחמם) Cidade de Judá, distrito de Laquis, na Sefelá (Js 15.40; LAHMAS na ASVmg.); possivelmente a moderna Khirbet el Laham, 4 km ao sul de Beit Jibrin (Eleuterópolis).

LABÃ (לבן, *branco*). Cidade na área do acampamento de Israel, do outro lado do Jordão, no Arabá (Dt 1.1). Nessa área, Moisés falou a Israel as palavras contidas em Deuteronômio, imediatamente antes da sua morte. Talvez seja o mesmo que Libna, mas esse local parece estar muito mais longe ao norte. *Veja* bibliografia em LABÃO.

LABANA. Forma apoc., na KJV, de LEBANA.

LABÃO (לבן, *branco*). 1. Irmão de Rebeca, filho de Betuel e neto de Naor, o irmão de Abraão (Gn 24.15,29). A família é descrita como sendo de Padã-Arã e de nacionalidade aramaica (25.20). Nota-se também que Labão e seu pai eram adoradores do Senhor (24.50).

Labão é mencionado pela primeira vez quando da chegada do servo de Abrão na casa de Naor, buscando uma esposa para Isaque. Apesar de Betuel ainda viver ao tempo da chegada do servo, Labão era aparentemente quem falava por toda a casa. (24.29ss.) No encontro com o servo de Abraão, Labão mostra a polidez da época (24. 31ss.) e uma certa astúcia, que ficaria mais evidente mais tarde, ao negociar com Jacó, filho de sua irmã (24.30, cp. 29.15ss.).

Alguns anos depois, quando Jacó, filho de Rebeca, foi forçado a deixar a sua casa, foi enviado à casa do seu tio Labão para escapar da ira de Esaú (27.42ss.). Aqui Labão é dado como residente em Harã (27.43), onde Terá tinha vivido e morrido (11.32). Harã era a principal cidade da região de Padã-Harã (Campo de Harã).

Labão era indubitavelmente bem conhecido ali, como fica evidente pelas suas grandes propriedades e o imediato reconhecimento do seu nome pelos estranhos que Jacó encontrou junto ao poço dos pastores (29.5).

Jacó logo descobriu que Labão tinha uma linda filha, Raquel, e imediatamente se apaixonou por ela (29.6,9ss.).

A polidez oriental foi mais uma vez mostrada por Labão para com Jacó, como tinha sido anteriormente ao servo de Abraão (29.13).

Depois de haver passado um mês, Labão se ofereceu para empregar Jacó a seu serviço. Jacó voluntariamente concordou em trabalhar pelo privilégio de casar-se com Raquel. Depois de sete anos de trabalho Jacó pediu sua mulher. A astúcia de Labão tornou-se evidente ao substituí-la por Lia, antes não mencionada. Lia era mais velha e menos atraente que Raquel (29.20-23). Ele alegou o costume da terra em defesa de sua fraude (29.26), mas concordou que Jacó poderia ter Raquel também depois de uma semana, se Jacó trabalhasse para ele mais sete anos.

Incapaz de superar Labão em esperteza, e ainda pobre após quatorze anos de trabalho, Jacó agora pôs sua confiança em Deus para vingar o lôgro. Um segundo acerto foi feito com Labão, pelo qual Jacó receberia as ovelhas e cabras do rebanho de Labão que não fossem de uma só cor (30.27ss.).

Não fica claro se Jacó acreditava que seu truque, de fazer conceber as ovelhas onde ele tinha

descascado as varas, funcionava ou não (30.27ss.). Posteriormente ele testificou que Deus havia prometido a ele os rebanhos de Labão e que tudo foi obra de Deus (31.7ss.).

Contudo, o rebanho de Labão diminuiu e o de Jacó aumentou, aparentemente não por qualquer desonestidade da parte de Jacó. Os filhos de Labão, não mencionados anteriormente, murmuraram e o próprio Labão deixou de confiar em Jacó (31.1,2). Jacó acusou Labão de defraudá-lo nos salários e, partindo do desempenho anterior de Labão, isso não é difícil de acreditar (31.6,7). Evidentemente a filha de Labão não duvidou da veracidade da acusação de Jacó.

Jacó tomou suas posses e fugiu enquanto Labão estava longe de casa (31.20).

Labão, ao saber da fuga de Jacó, perseguiu-o furiosamente. Depois de sete dias alcançou Jacó em Gileade, na região montanhosa a sudeste da Galiléia.

Nesse último encontro dos dois ramos da família de Terá, o lado severo de Labão é revelado. Ele acusou Jacó de enganá-lo ao levar embora suas filhas sem se despedir (31.26-28). Além disso, ele acusou Jacó de roubar os seus deuses do lar, uma coisa que Jacó negou, desconhecendo que Raquel de fato os havia roubado (31.19).

Labão foi incapaz de achar os deuses e Jacó por sua vez o reprovou com firmeza. Jacó acusou Labão de defraudá-lo por vinte anos, apesar de Jacó tê-lo servido fielmente (31.38ss.).

Labão não cedeu nem um ponto em sua argumentação, mas, de qualquer modo, rendeu-se a Jacó (31.43). Ainda mutuamente desconfiados, os dois fizeram uma aliança pela qual Deus foi invocado como guardador sobre ambos, para prevenir que qualquer um dos dois lesasse o outro. Essa algumas vezes tem sido erroneamente chamada de "Bênção". Certamente não foi uma bênção.

Depois disso, Labão partiu e nunca mais aparece na história do povo de Deus.

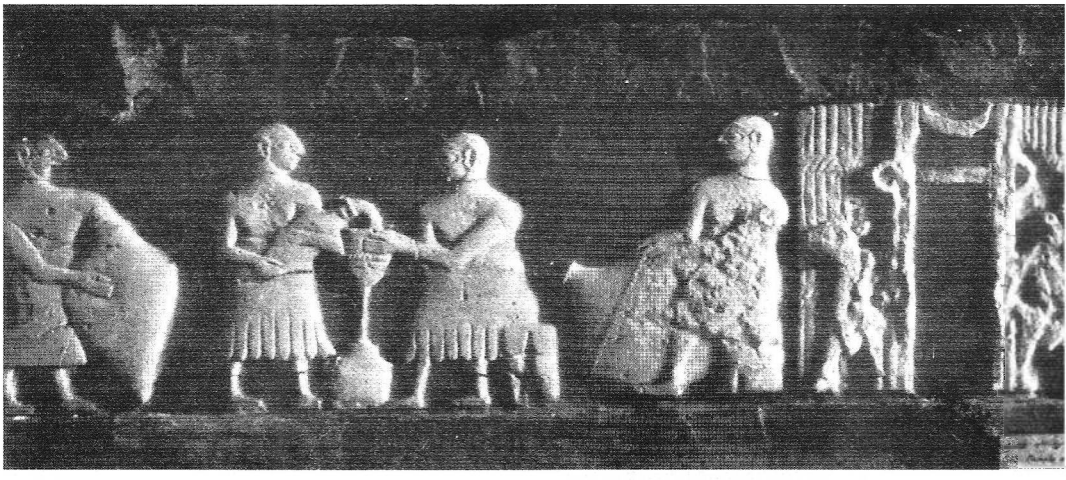
Um estudo dos tabletes de Nuzi lança bastante luz sobre os registros bíblicos referentes a Labão e Jacó. Torna-se clara a razão pela qual Raquel roubou os serafins de seu pai, visto que por meio deles ela poderia reclamar herança na casa de Labão.

BIBLIOGRAFIA. F. Josephus, *Antiquities of the Jews and a History of the Jews*, 49, 61: A. Edersheim, *Bible History*, I (1890) 108. 109. 125. 129. 131: J. Finegan, *Light From the Ancient Past Testament* (1946) 55; H. Rowley, *The Rediscovery of the Old Testament* (1946), 48; D. Baly, *The Geography of the Bible* (1957), 228; Wright and Fuller, *The Book of the Acts of God* (1957), 63, 81, 86; D. Thomas, *Documents From Old Testament Times* (1958), 62, 122; J. Bright, *A History of Israel* (1960), 78-82, 91ss.: C. Pfeiffer, *Patriarchal Age* (1961), 26, 46, 72, 79, 83, 85; G. Gray, *Archaeology in the Old Testament* (1962) 98; J. Thompson, *The Bible and Archeology* (1962), 30ss.

LABEU. Λεββαῖος, uma leitura variante escrita encontrada em alguns MSS gregos, a saber, D, alguns códices latinos antigos dos 4º e 5º sécs. e algumas versões latinas de origem oriental e um grande número de textos gregos, sírios e coptas. O nome é encontrado em Mateus 10.3; Marcos 3.18 em lugar do usual Tadeu. A variante é de origem judaica e pode representar o antigo nome do apóstolo (Judas) Tadeu.

W. White Jr.

LÁBIO. Os diferentes usos dos termos hebraicos e gregos para "lábio" ilustram a maneira pela qual um órgão primário do corpo era empregado para descrever uma quantidade de fenômenos de ampla variação. A palavra hebraica שפה, é encontrada em acádico como *shaptu* significava basicamente os lábios da boca (Sl 22.7, na KJV, ARA, ARC. Pv 5.3 na RSV, ARA, ARC, NVI, BJ, etc.) ou os lábios como órgão da fala (Êx 6.12, ARC; Lv 5,4, ARA, ARC; Sl 106.33, ARC; todos esses na KJV, etc. Por metonímia os lábios se tornaram compreendidos como linguagem ou maneira similar de falar, de indivíduos e nações (Gn 11.1 na RSV, ARC, NVI, BJ; Pv 17.7 na KJV, ARA, ARC, NVI, BJ), bem como a tagarelice de interlocutores ocasionais (Pv 17.4 na RSV, ARA, ARC, NVI, BJ; Ez 36.3, ARA, ARC). Foi usada com o sentido de língua desconhecida somente uma vez no AT ("voz", Sl 81.5, ARC, NVI). A ampliação do termo por uso metafórico sugeria naturalmente a praia do mar ou a margem de um rio (Gn 22.17; 41.3; Dn 12.5, etc.). Por uma derivação adicional a palavra *sāpāh* era usada para designar a borda ou bainha de algo, como uma roupa ou cortina (Êx 26.4-10; 28.26, ARA, "orla", ARC, "ponta", "borda"; BJ, "franja", "orla"; etc.) A borda do "mar de fundição" (ARA, ARC; NVI, "tanque de metal fundido"; BJ, "Mar de metal fundido"), ou pia de bronze moldado, que ocupava uma posição proeminente no átrio do Templo de Salomão, é descrita em 1 Reis 7.23,26. Foi empregada também para descrever a borda do altar mencionado em Ezequiel 43.13 (NVI, "beirada"; BJ, "rego"), uma referência na qual ocorrem termos babilônicos para planta e construção dos zigurates.



Cena diária, do Tell el Obeid. O labor originalmente significava trabalho no sentido físico, principalmente na agricultura. © *Museu do Iraque*

Apesar dessas ampliações de significado, a aplicação primária do termo era aos lábios humanos.

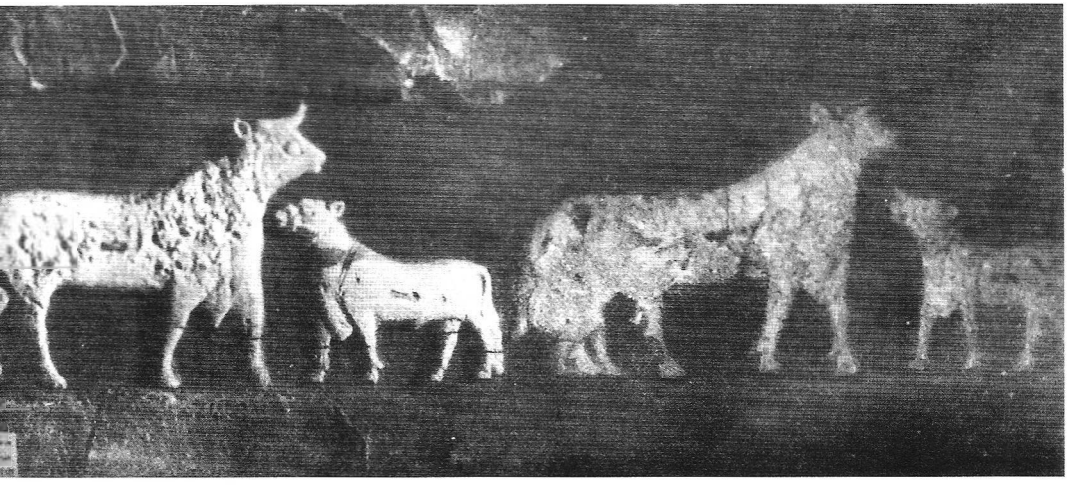
Outra palavra hebraica intimamente relacionada, ש פ ם, referia-se ao lábio superior ou ao bigode, e sempre no sentido oriental de cobri-lo com a mão, ou com alguma veste parecida com um véu, indicando vergonha ou tristeza (cp. Lv 13.45; 2Sm 19.4; Mc 3.7). Em circunstâncias especiais esse procedimento não precisava ser observado, e.g. Ezequiel que foi proibido de entregar-se aos costumeiros ritos de lamentação, ao ser informado de que a sua mulher estava para morrer (Ez 24.17-22). Por causa da deficiência dos hebreus em seu conhecimento da fisiologia do sistema nervoso, eles atribuíam qualidades emocionais e éticas aos órgãos do corpo, incluindo os lábios. Estes não apenas falavam, mas exultavam (Sl 71.23), tremiam de medo (Hc 3.16), guardavam o conhecimento (Pv 5.2), ofereciam louvores (Sl 63.3), e, além de serem justos (Pv 16.13), podiam estar mentindo (Sl 120.2), ser incircuncisos (Êx 6.12,30, ARC), perversos (Pv 4.24) e assim por diante. Paralelismo literário com a língua ou a boca era comum na poesia (Sl 34.13; 51.15). A associação entre os pensamentos e os lábios é ressaltada em Provérbios 16.23.

No NT, a palavra grega χεῖλος era usada tanto literal como metaforicamente, exatamente no mesmo sentido do AT (Mt 15.8; Rm 3.13; Hb 13.15; 1Pe 3.10 [LXX].

R. K. Harrison

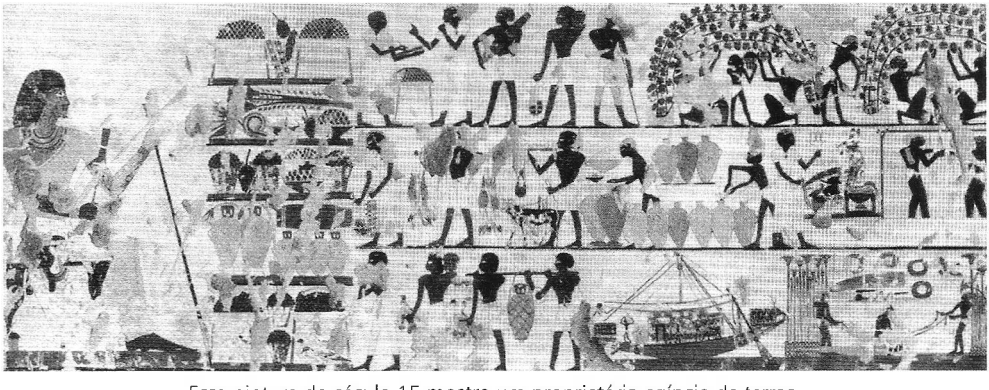
LABOR (κόπος, יגיע, עמל. Traduzido por "labor" treze vezes, "esforço" cinco vezes, "fadiga" uma vez no NT, nas VSS inglesas.) Significado: (1) trabalho, labor físico, originalmente na agricultura, (2) ação, feito moral, portanto, com adjetivos ou genitivos definindo seu caráter" (Souter); sinônimo: trabalho, ερλον. Traduzido por "trabalho", 152 vezes; "obra", vinte duas vezes; "feito", uma; "labor", uma, no NT. Significando: "produzir atividade...exaurir a força do corpo ou da mente de alguém... extenuar-se como se em direção a uma meta" (RHD). "Exaustão, labor, trabalho pesado, envolvendo desgaste e fadiga" (Souter). Em geral, a idéia de labor ou trabalho, no uso bíblico, parece incorporar quatro conceitos maiores, a saber: (1) o produtivo, (2) o disciplinar (3) o sócio-econômico e (4) o redentor.

1. O conceito produtivo. O propósito original de Deus para o homem é expresso na Bíblia de duas maneiras, como mordomia da "produção" e "preservação" no Jardim do Éden, sob a comissão divina de "cultivá-lo e guardá-lo" (Gn 2.15). Fica evidente que esse era o propósito de Deus para o homem, pelo menos em parte, mesmo antes da Criação, pela afirmação precedente de Deus, de que "não havia homem para lavrar a terra" (2.5). Contudo, esse alto propósito divino em dignificar o labor humano encontra a sua mais alta expressão na comissão feita por Deus, envolvendo a responsabilidade do homem, de "submeter... e ter domínio sobre" a ordem natural criada (1.28). Assim, o homem foi desafiado a empregar, sob a direção e bênção de Deus, todas as faces da sua personalidade (física, 2.15; intelectual 2.19,20; social, 2.18-24 e de procriação 1.28).



2. O conceito disciplinar. A esse aspecto do labor foi acrescentado um conceito de ajuda ao homem na sua restauração da alienação divino-humana causada pela Queda. Embora o esforço humano (labor), como sempre na Bíblia, jamais pudesse ser um substituto para a expiação divina na salvação do homem, contudo ele (o labor), conforme o conceito de Paulo sobre o propósito da lei, auxiliou e conduziu o homem caído em direção à misericórdia salvadora de Deus (cp. Gl 3.24,25). Assim a "maldição" ou "julgamento" pronunciado por Deus contra o homem (Gn 3.16-24), por causa do seu pecado alienante, veio a ser a mais misericordiosa bênção de Deus, designada para extrair do homem, sob a condição do trabalho duro, dirigido a alvos mais valiosos, o melhor e mais alto do seu potencial inato, e conseqüentemente impedí-lo de entregar-se indolentemente à gravidade da sua natureza caída e degenerar-se ao mais baixo denominador humano possível. Provavelmente, abaixo da salvadora misericórdia de Deus em Cristo, nada seja de maior benefício ao homem do que o labor produtivo e honesto. Se a propriedade é extensão da personalidade, então o trabalho honesto, que produz ou adquire bens, contribui eminentemente para a realização do valor pessoal. Assim, o labor imposto ao homem como disciplina por causa do pecado (3.17-19) acabou sendo uma das maiores bênçãos para sua correção.

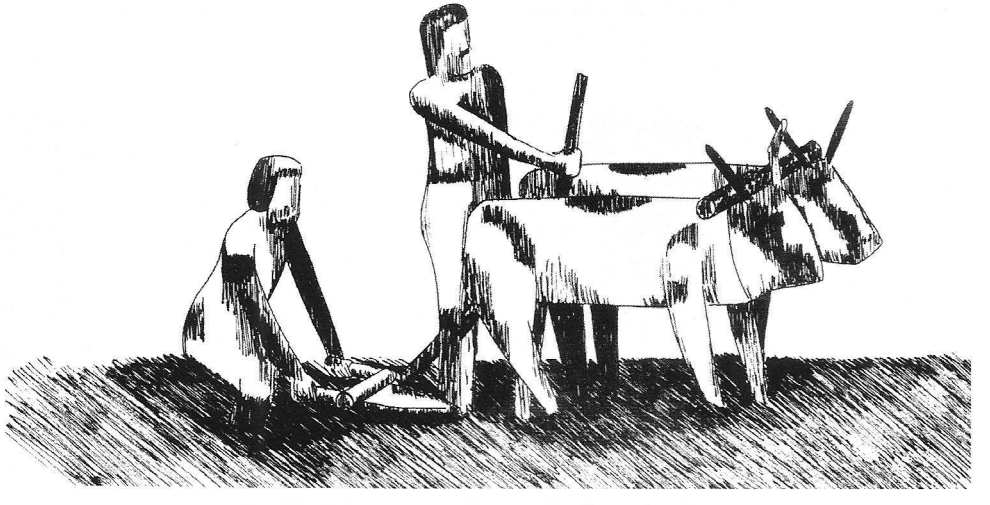
3. O conceito sócio econômico. O *um dia de descanso* deriva o seu total significado do



Essa pintura do século 15 mostra um proprietário egípcio de terras, recebendo o produto da terra, de seus trabalhadores. © M. M.



Modelo de oleiros encontrado em tumbas. O homem ao centro cava barro para colocar na cesta segurada pela figura ajoelhada. O terceiro homem (à esquerda) prensa o barro na fôrma para dar forma ao tijolo, três fileiras dos quais estão diante dele. © *B. M.*



Modelo de homem arando, encontrado em tumbas.

seis dias de trabalho (Êx 20.28,9: cp. Hb 4.9,10). O sucesso de toda estrutura sócio-econômica, em todas as sociedades, apóia-se nas várias categorias de trabalho (masculino e feminino, especializado ou não; mental; manual, etc.), e a presteza de cada um em desempenhar seus respectivos deveres consciente e eficientemente. É éticamente obrigatório que o empregado sirva ao seu empregador, como é, para o empregador, recompensar o empregado eqüitativamente (Lc 10.7; 1Tm 5.19). Tiago profere forte condenação contra o empregador que detém salários devidos, dos quais o trabalhador depende para o seu sustento (Mitton, págs. 179, 180; To 5.4; cp. Lv 19.13; Dt 24.15; Mt 20.1ss.). Tais injustiças deram origem às corporações, mão-de-obra sindicalizada e sindicatos, para proteger os interesses dos trabalhadores contra patrões sem princípios. Visto que o trabalho é exigido do escravo, que é privado da capacidade de ter ganhos pessoais, a escravidão ou trabalho forçado, seja sob um totalitarismo primitivo, ou um sofisticado sistema socialista contemporâneo, jamais pode ser eticamente justificado. "O problema inteiro do trabalho e descanso, atividade e repouso, diligência e preguiça, capital e trabalho, produção e consumo, estoque e distribuição, recebe luz do quarto mandamento" (Coffman, pág. 55).

Paulo sabiamente admoestou alguns de seus convertidos, que estavam equiparando religião com dispensa do trabalho: "Se alguém não quer trabalhar, também não coma", pois, diz ele, "entre vós há pessoas que andam desordenadamente, não trabalhando; antes se intrometem na vida alheia" (2Ts 3.10,11). Na *Didaquê* (*O Ensino dos Doze*) alguém que se declarasse profeta seria desqualificado se permanecesse com seu hospedeiro por mais de três dias, mas principalmente se pedisse dinheiro (Bettenson pág. 71). Como foi apropriadamente dito: "Nossa maior felicidade depende do trabalho e ninguém deve invejar o pobre parasita que consegue ir adiante sem ele" (Coffman pág. 56).

4. O conceito de redenção. O conceito de labor para produção e disciplina funde-se com o conceito bíblico de labor na redenção. Sendo assim, o labor tem um significado escatológico que o distingue no NT. Desde o início o homem começou a redimir a terra da maldição causada pelo pecado humano, por meio do laborioso lavrar do solo, a partir do qual ele produzia o seu sustento (Gn 3.17,18). Mas a idéia da redenção está também implícita na comissão divinamente dada, de "submeter a...e ter domínio sobre" a ordem natural (1.28). Desse modo os esforços (labor) dos cientistas através da história da humanidade têm sido tanto redentivo quanto produtivo. O conceito bíblico redentivo do labor fica mais explícito no NT. Cristo trabalhou para alcançar a salvação do homem (Lc 22.44; Jo 4.34; 5.17; 9.4; 17.4) e os crentes são exortados a trabalhar para entrar no descanso da salvação provida por Cristo (Mt 11.28-30; Jo 6.27; Hb 4.11). Assim considerada, a provisão escatológica de Cristo oferece livramento da exaustiva carga da lei. O labor dos crentes para a reconciliação dos descrentes é explícito e obrigatório no NT (Mt 28.18-20; 2Co 5.20; cp. 1Ts 1.3: Ap 2.2). Conseqüentemente, o último e característico emprego, no NT, do labor para o crente na terra, é no interesse da comunidade cristã (cp. 1Co 9.16-25; Fp 2.16; Cl 1.29; 1Ts 2.9). Finalmente, o labor redentivo dos crentes será recompensado na salvação eterna pelo próprio Deus (1Co 15.58; Ap 14.13).

BIBLIOGRAFIA. A. Souter, "ἔργον" e "κόπος", *A Pocket Le.g. of the NT* (1916), 96, 137; J. Orr, org., "Labor," ISBE, III (1939), 1819; J. B. Smith, "κοπος," *Gr.-Eng. Concordance* (1955), 206; ibid., "ἔργον" 149; H. Bettenson, *The Early Christian Fathers*, 71, 52; C. F. Wolf, "Labor," IDB, III (1962), 51, 52; Hauck, "κόπος" e "κόπιαω" TDNT, G. Kittel, org. III (1965), 827-830; J. B. Coffman, *The Ten Commandments Yesterday and Today* (1961), 48-57; J. Stein, org., *Random House Dictionay of the English Language* (1966); C. L. Mitton, The Epistle of James (1966), 175-183.

C. W. Carter

LABUTA (TRABALHO PENOSO, TRABALHO DE PARTO) (ילד, dar à luz, חיל, retorcer-se, contorcer; חלה, estar doente ou debilitado, sofrer; עמל, labor, esforço; μόχθος, trabalho pesado; labor, esforço, privação; ὠδίν, dor de parto; ὠδίνω, sofrer dores de parto; συνωδίνω estar angustiado com, suportar agonia juntamente com, τίκτω, parir, dar à luz uma criança, fazer nascer uma criança).

1. O sentido literal aparece quando, no nascimento de Benjamin, "deu à luz Raquel um filho, cujo nascimento lhe foi a ela penoso" e morreu (Gn 35.16,17). Na maioria das vezes o termo aparece no sentido figurado.

2. O termo pode expressar as agonias do julgamento divino contra os perversos. Os babilônicos condenados deveriam sofrer angústia como a da "mulher parturiente" (Is 13.8; Jr. 50.43). Pensar nisso trouxe angústia a Isaías como as de parturiente (Is 21.3). De maneira similar é descrito o julgamento que recai sobre Sião (Mq 4.9,10),

Israel (Jr. 6.24), Judá (Jr. 4.31,13.21), Líbano (Jr. 22.23) e Damasco (Jr. 49.24).

3. O termo também significa esforço árduo necessário para atingir os objetivos satisfatórios. O servo sofredor, "quando der ele sua alma pelo pecado", verá "o fruto do penoso trabalho de sua alma e ficará satisfeito" (Is 53.10,11). O apóstolo Paulo, a serviço do Senhor, não apenas enfrentou toda sorte de perigos, como também "trabalhos e fadigas, em vigílias" (2Co 11.27). Ele não podia esquecer os dias de "trabalho e fadiga" para implantar a igreja em Tessalônica (1Ts 2.9). Posteriormente ele escreveu, "em labor e fadiga, de noite e de dia, trabalhamos, a fim de não sermos pesados a nenhum de vós" (2Ts 3.8). Os gálatas pareciam retornar ao legalismo, quando Paulo escreveu "de novo sofro as dores de parto, até ser Cristo formado em vós" (Gl 4.19).

4. O uso figurativo do termo representa a tristeza dos discípulos num mundo que crucificaria Cristo. No entanto, assim como o sofrimento é esquecido como quando a mãe se regozija com seu filho recém nascido, "Assim", disse Jesus, "também agora vós tendes tristeza; mas outra vez vos verei; o vosso coração se alegrará, e a vossa alegria ninguém poderá tirar" (Jo 16.21,22).

5. O termo também retrata a agonia do mundo até a volta de Cristo. "Porque sabemos que toda a criação a um só tempo geme e suporta angústias até agora" (Rm 8.22). O retorno de Cristo, além disso, trará destruição repentina "como vem a dor de parto à que está para dar à luz; e de nenhum modo escaparão" (1Ts 5.3).

G. R. Lewis

LAÇADA (ללאת). O Tabernáculo era coberto com dez cortinas de linho, cada uma medindo vinte e oito côvados, por quatro. Foram costuradas no sentido do comprimento em dois conjuntos de cinco, e drapejada sobre a estrutura do Tabernáculo. De um dos lados de cada jogo de cortinas, foram costuradas cinqüenta laçadas. Cinqüenta colchetes de ouro foram presos a um dos lados do outro conjunto de cortinas, e desta maneira as duas metades das cortinas foram reunidas.A cobertura externa foi feita de pele de cabra do mesmo modo, também com colchetes e laçadas.

S. Barabas

LACEDEMÔNIOS (Λακεδαιμονίοι). Habitantes da Lacedemônia, mais comumente chamada Esparta, no sul da Grécia.

As relações amistosas entre Esparta e os judeus tiveram início nos primeiros anos do 3º séc. a.C. quando Ario (309-265) era rei e Onias I era o sumo sacerdote, (320-290) em Jerusalém. Em 168 a.C. Jasão, o sumo sacerdote, depois de sua tentativa mal sucedida de tomar Jerusalém, teve de fugir e foi para Esparta "com a idéia de encontrar ali abrigo entre a sua parentela" (2Mac 5.9). Isso implica a existência de uma colônia judaica em Esparta durante o 2º séc. Por volta de 146 a.C., Jônatas escreveu aos espartanos pedindo a renovação da antiga amizade (1Mac 12.16-18) e lembrando-lhes as antigas relações entre Ario e Onias e até sugerindo que tanto espartanos como judeus eram todos linhagem de Abrão e, portanto, parentes. Depois da morte de Jônatas, Simão, seu irmão e sucessor, recebeu resposta a essa carta (1Mac 14. 20-22). Em 1 Macabeus 15.16-22 há uma declaração de amizade entre Roma e os judeus, escrita pelo cônsul Lúcio para Ptolomeu, o rei do Egito, pedindo que reis e nações se abstivessem de lutar contra os judeus. A mesma carta foi enviada também a muitas nações vizinhas, inclusive Esparta (v.23). Enquanto alguns têm duvidado da autenticidade dessas cartas de 1 Macabeus, existem muitos estudiosos que as consideram como genuínas. Não há dúvida que durante o 2º séc. a.C. tais declarações de amizade para com os judeus foram feitas tanto por Roma como por Esparta.

R. C. Stone

LAÇO. Diversos termos hebraicos são usados para denotar métodos para capturar homens e animais com armadilha. Os termos e seus significados são: חבל, "amarrar freqüentemente" מיקש, e a forma nominal יקש, "prender", "A corda está-lhe escondida na terra, e a armadilha na vereda" (Jó 18.10). Mais, ser "por cilada", "dispõem armadilhas" (Êx 10.7; Jr. 5.26). Menos ocorrências são conhecidas de diversos termos: מצוד, "estenderei a minha rede" (Ez 12.13). Jó 18.9 apresenta o termo raro שבכה, "forje", *veja* Grinalda, Coroa (de flores). O termo comum é פח, que pode ter alguma ligação com "fechar". No AT significa uma armadilha de ferro, traduzida por "laço" nas VSS em português (Js 23.13). No NT há dois termos βροχος, "laço" (1Co 7.35, "enredar-vos", ARA); e παγις, "rede", "armadilha" ou "laço" (Lc 21.34, "laço", ARA).

W. White Jr.

LAÇO, CORDÃO. Na Bíblia essa palavra não tem o significado do inglês moderno, de um pano deli-

cado, ornamento (renda), mas é usado no sentido do inglês antigo, de faixa ou cordão (Êx 28.28-37; 39.21-31). Em Eclesiástico 6.30 a KJV traduz por laço, a ASV, por fita e a RSV, por cordão .

LAÇO, GRILHÕES. (מוסרים e outras formas de אסר, *amarrar*, *obrigar*: NT δεσμοί com combinações). O significado da palavra inglesa "band" varia de "algemas de prisioneiro" a "promessa solene", e até mesmo "documento legítimo". Como um adjetivo, "band" (cativo) é o oposto de "livre", e substantivos compostos, como "bandman" (homem cativo) são usados na KJV no sentido de "escravo". As VSS mais antigas também usam "bands" (laços) freqüentemente. No AT, visto que o significado fundamental de *'āsar* parece ser "confinar" ou "restringir"; o sentido básico parece ser do "arreio" que prende o boi ao jugo (Na 1.13), passando naturalmente para o sentido metafórico de opressão ou aprisionamento (na mesma passagem). Outras formas da raiz dão idéia de obrigação moral assumida (Nm 30.5), possivelmente envolvendo a idéia de penalidade legal.

No NT, o termo grego segue padrão semelhante, podendo assumir significado literal ou metafórico. Se literal, pode ser usado no sentido negativo de "grilhões" ou "algemas" (Lc 8.29), ou no sentido positivo, para descrever "juntas e ligamentos", por meio dos quais o corpo humano permanece "bem vinculado" (Cl 2.19). Metaforicamente, o termo também pode assumir um sentido positivo ou negativo. Atos 8.23 fala de "laço de iniqüidade", enquanto que Efésios 4.3 fala de "vínculo da paz". Dessa forma, a princípio, a palavra em si é neutra; ela adquire colorido conforme o contexto.

Em Colossenses 2.14, χειρόγραθον significa "um escrito de dívida" (contrato manuscrito); e deveria ser traduzido assim.

BIBLIOGRAFIA. L. Koehler, *Hebrew Lexicon* (1951); W. F.Arndt e F. W. Gingrich, *Greek-English Lexicon of the NT*, 1957.

R. A. Cole

LACUM. (לקום) Cidade na fronteira de Naftali, mencionada juntamente com Adami-Neguebe e Jabneel (Js 19.33); provavelmente localizada em Khirbet el Mansurah, na cabeceira do Wadi Fejjas.

LACUNO (Λακκοῦνος). Um dos filhos de Addi que mandou embora sua mulher estrangeira no tempo de Esdras (1Ed 9.31; KJV "Lacunus"); provavelmente o Quelal de Esdras 10.30.

LADA (לעדה). Descendente de Judá (1Cr 4.21).

LADÃ (לעדו) 1. Ancestral de Josué (1Cr 7.26; LAADAN na KJV).

2. Levita gersonita, ancestral de diversos chefes de famílias (1Cr 23.79; 26.21; na KJV, "Laadan" em todas as passagens de 1Cr); também chamado de "Libni".

3. A forma Dalaías ("Delauah", na KJV) está em 1 Esdras 5.37.

LADRÃO. *Veja* Crimes e Punições.

LAEL. (לאל) Levita gersonita, pai de Eliasafe (Nm 3.24)

LAGAR (גת; יקב). Era um barril em que as uvas eram pisadas para extrair suco e fazer vinho. Provérbios 3.10 e Isaías 16.10 (KJV, ASV, RSV, ARA) Joel 3.13 e Ageu 2.16 (KJV e ARA).

S. Barabas

LAGARTA. *Veja* Gafanhoto.

LAGARTIXA. *Veja* Lagarto.

LAGARTO DA AREIA. *Veja* Lagarto.

LAGARTO. Seis palavras na lista de animais imundos (Lv 11.29,30) são geralmente tidos como repteis, exceto cobras. Mais outro nome é encontrado em Provérbios 30. 28. São eles:

HEB.	KJV	ASV e RSV	ARA	OUTROS
צב	*tortoise*, tartaruga	*great lizard*, grande lagarto	lagarto	LXX, crocodilo da terra
תנשמת	*ferret*, furão	*gecko*, lagartixa	camaleão	—
תמט	*chamaleon*, camaleão	*land crocodile*, crocodilo da terra	lagarto da areia	Vul., *stellio*

לטאה	*lizard*, lagarto	*lizard*, lagarto	lagartixa	No Talmude, palavra para *lacertídeo*, lagarto, lagartixa
כח	*snail*, lesma	*sand lizard*, lagarto da areia	crocodilo da terra	*Veja* LESMA
אנקה	*mole*, toupeira	*chamaleon*, camaleão; *water hen*, galinha d'água	geco	Driver, mocho
שממית	*spider*, aranha	*lizard*, lagarto	geco	(Pv 30.28)

Na Palestina há muitos lagartos e são os vertebrados mais vistos, exceto os pássaros. Estão arroladas cerca de quarenta espécies, desde o decurião do deserto, que alcança o cumprimento de 1,20 m, indo até as espécies de 5 cm aproximadamente, que pertencem a uma série de diferentes famílias. A maioria das línguas comumente tem pelo um nome genérico para cada grupo, que é conhecido pela maioria das pessoas; também há nomes individuais para gêneros ou espécies importantes ou facilmente encontrados, mas não são amplamente conhecidos. Isso poder ter ocorrido com relação à lista acima; mas com apenas um uso cada nome, o raciocínio fica muito limitado à filologia (NT, dos termos em inglês). Os seguintes comentários podem ser feitos:

O Heb. צב não é diferente do árabe *dhubb*, nome dado aos lagartos de rabo fino do gênero *Uromastyx*. Eles chegam ao comprimento de bem mais de 30 cm e são atarracados; eles vivem em todo tipo de deserto e são parcialmente vegetarianos. Eles são comidos pelos beduínos. As traduções por *tortoise*, "tartaruga", e *land crocodile*, "crocodilo da terra", são incorretas.

O Heb. אנקה é traduzido em outros lugares como "gritar", "gemer", "suspirar". As lagartixas, ou gecos, são os únicos lagartos que produzem um som vocal. A tradução por *ferret*, "furão", é incorreta.

O Heb. כח é da raiz que significa "força". (*Veja* CAMALEÃO). A expressão *land crocodile*, crocodilo da terra, não tem significado. O *stellio* da Vulgata é interessante, porque o mais comum dos grandes lagartos da Palestina tem o nome latino de *Agama stellio*. Ele é visto ao lado das rodovias, em velhas ruínas, etc., tomando sol e fazendo "flexões".

O Heb. לטאה provavelmente vem da raiz que significa "agarrado ao chão" e todas as autoridades concordam que se trata de um lagarto; talvez seja o nome genérico de lacertídeo, uma família que inclui muitos lagartos diurnos típicos, em sua maioria com menos de 30 cm de comprimento.

O Heb. תנשמת é difícil; talvez venha de "respirar". A tradução por "toupeira" pode ser rejeitada. Algumas vezes é identificado com o camaleão pelo seu habito de se inflar com ar. Em outras, é traduzido por "cisne" (Lv 11.18; Dt 14.16; ARA, "gralha"); o uso de um nome para dois animais diferentes não é desconhecido, cp. *turtle*, "tartaruga" para *pigeon*, "pomba", e *water tortoise*, "tartaruga d'água".

O Heb. שממית, "a aranha se agarra com as mãos e está no palácio dos reis" (KJV, ASV); "você pode pegar o lagarto em suas mãos" (RSV) "o geco que se apanha com as mãos, contudo está nos palácios dos reis" (ARA, Pv 30.28). A primeira construção é preferível, mas muitas autoridades traduzem por "lagarto" ou "lagartixa", da qual diversas espécies estão muito ligadas a habitações humanas em regiões quentes. A superfície inferior de todos os dedos tem fileiras de cabelos microscópicos que capacitam a lagartixa a aderir a superfícies verticais e até mesmo ao teto.

Se as sugestões acima estiverem corretas, essa lista cobre a maior parte das maiores famílias de lagartos da Palestina além do camaleão e do decurião, que são lagartos de corpo afilado adaptados principalmente para viver na areia, mas deve-se enfatizar que essas sugestões são em grande parte conjeturas.

BIBLIOGRAFIA. H. B. Tristam, *The Natural History of the Bible*, 9 ed. (1898), cap. ix.

G. S. CANSDALE

LAGO (λίμνη). A palavra é usada em Lucas 5.1,2; 8.22,23 e 33 sobre o Lago de Genesaré ou Mar da Galiléia, e em Apocalipse 19.20; 20.10,14,15; 21.8, sobre o "lago que queima com fogo e enxofre". Não existem muitos lagos na Síria e Palestina. Entre os mais importantes estão o Mar Morto, as "águas de Merom" (Js 11.5,7); Yammuneh, no Líbano, a oeste de Balbeque; e alguns pequenos lagos a leste de Damasco, para onde correm e onde secam os rios de Damasco.

S. BARABAS

LAGO DE FOGO (λίμνην τοῦ πυρός). A expressão ocorre cinco vezes no NT, nas seguintes passagens: Apocalipse 19.20; 20.10,14,15; 21.8. Todos os inimigos de Deus — a besta e o falso

profeta (19.20), o demônio (20.10), a morte e o inferno (20.14), todos aqueles cujos nomes não estiverem escritos no livro da vida (20.15), os covardes, descrentes, assassinos, fornicadores, etc. (21.8) -, serão destinados no fim desta era (no caso da besta e o falso profeta), ou depois dos mil anos, ao lago de fogo. É citado como, a segunda morte (20.14) — sendo a primeira presumivelmente a morte física — e consiste em exclusão eterna do novo céu e da nova terra, e da Nova Jerusalém (21.2). Pelo menos para o demônio, a besta, e o falso profeta, também incluirá tormento para todo o sempre (20.10). A teologia ortodoxa, ligando isso com o que é dito em outros lugares no NT sobre o destino dos descrentes, tem normalmente entendido que isto se aplica também aos seres humanos não salvos. Por outro lado houve, e ainda há, aqueles que consideram que o envio ao lago de fogo resultará na completa destruição e aniquilação dos não crentes.

BIBLIOGRAFIA. H. b. Swete, *The Apocalipse of St John* (1911) 258, 270-274, 282-283; G. Vos, "Lake of Fire" *ISBE* III (1929) 1822; G. R. Beasley-Murray *NBC* (1953) 1193-1196; A.B. Mickelsen, *Interpreting the Bible* (1963) 319-322.

R. E. Davies

LAGO DE GENESARÉ. *Veja* Galileia, Mar da.

LÁGRIMAS (דמעה; δάκρυα). As secreções da glândula lacrimal. A glândula tem aproximadamente o tamanho e a forma de uma amêndoa e está localizada no canto lateral superior de cada órbita do olho. As lágrimas são um fluído sem cor, composto de sal de sódio e de cálcio, principalmente cloreto de sódio, e albumina, dissolvidos em um fluído aquoso derivado do soro sangüíneo. Essas secreções fluem entre o globo ocular e as pálpebras para facilitar o movimento de ambos e expelir quaisquer partículas irritantes. A secreção das lágrimas pode aumentar pela da estimulação dos nervos das glândulas lacrimais, em resposta a irritação nos olhos e/ou a determinados tipos de tensão emocional. Após as lágrimas terem banhado o globo ocular e o interior das pálpebras, elas escoam pelo canto dos olhos junto ao nariz, através de orifícios minúsculos nos dois canais lacrimais (superior e inferior), os quais por sua vez despejam o fluído no saco lacrimal localizado na estrutura óssea do nariz, de onde o fluído escoa pelas passagens através do tubo nasal. Quando as lágrimas são secretadas em abundância, além da capacidade dos canais lacrimais, de conter o fluído abundante, elas transbordam da bolsa ocular e rolam pelo rosto.

Nas Escrituras, o aspecto emocional da formação das lágrimas é o principal. Conseqüentemente, Davi, referindo-se à sua situação tensa, diante de Aquis (1Sm 21.10-15), pede a Deus para colher em seu odre as lágrimas dele, Davi (Sl 56.8), sem dúvida como um memorial ou lembrança perpétua do zelo e sofrimento de Davi pela justa causa de Deus, ao se recusar seguidamente a pôr as mãos no ungido de Deus. Talvez com alguma hipérbole, Davi disse que enchia de lágrimas seu leito, fazendo-o nadar (6.6). Jó também se referiu às suas lágrimas como sendo despejadas em Deus (Jó 16.20). Ezequias orou com lágrimas e foi recompensado com o acréscimo de quinze anos à sua vida (Is 38.5). Jeremias também fez referências freqüentes a seus olhos se desfazendo em lágrimas (e.g. Jr. 13.17; 14.17). Lágrimas foram usadas por uma pecadora arrependida para lavar os pés do seu Salvador (Lc 7.38). Lágrimas acentuaram o rogo intenso do pai da criança que tinha o espírito surdo e mudo (Mc 9.24). Lágrimas acompanharam as orações de Cristo (Hb 5.7), e também estiveram associadas ao serviço de Paulo a Deus (At 20.19,31) e também com o de Timóteo (2Tm 1.4).

BIBLIOGRAFIA. H. Gray, *Anatomy of the Human Body*, 27 ed. (1959), 1121, 1122.

P. E. Adolph

LAÍS (לישׁ) 1. Cidade cananéia no norte da Palestina, tomada pelos danitas e por eles chamada de Dã (Jz 18.7,14,27,29); chamada de Lesém em Josué 19.47.

2. Benjamita, pai de Paltiel (Palti em 1Sm 25.44), a quem Saul deu Mical, mulher de Davi (1Sm 25.44; 2Sm 3.15).

3. (לישׁה). Vila de Benjamim, a nordeste de Jerusalém; cujo nome é mencionado em Isaías 10.30 (BJ, "Laísa"), juntamente com Galim e Anatole. O sitio é possivelmente o da atual el-Isawiyeh.

S. Barabas

LÂMEDE (ל). A décima segunda letra do alfabeto Heb. Esta divisão da décima segunda secção do Salmo 119, onde cada verso inicia com essa letra.

LAMENTAÇÃO, LAMENTO. *Veja* Luto.

LAMENTAÇÕES, LIVRO DAS (איכה, LXX θρῆνοι) Título Heb. e primeira palavra do livro; significa "como! quão!" e pode expressar um profundo lamento pela trágica adversidade dos eventos. O título na LXX, que significa "canções fúnebres, réquiem, lamentos", mantém o título קינות, encontrado no Talmude, designando uma composição formal de pesar, a qual podia ser ensinada (Jr. 9.20), ou escrita (2Cr 35.25), e que surgiu com a trágica adversidade (2Sm 1.17-27; Am 5.1). Versões posteriores aumentaram o título para "Lamentações de Jeremias".

Esse livro do AT é normalmente o terceiro entre o Megilote, quando o cânon é disposto em vinte e quatro livros. Josefo (*Contra Apionem*, I: 8) dá evidências de um cânon de vinte e dois livros, aparentemente incluindo Rute em Juízes e Lamentações em Jeremias.

I. Pano de Fundo
II. Unidade
III. Autor e data
IV. Estilo
V. Forma
VI. Propósito e teologia
VII. Conteúdo

I. Pano de Fundo

A destruição de Jerusalém por Nabucodonossor em 586 a.C. é o pano de fundo histórico para os cinco poemas. Embora Lamentações não ofereça evidência histórica direta (o único nome próprio é Edom [4.22]), N. K. Gottwald observou a substancial e convincente correlação entre Lamentações e os relatos dos últimos dias de Judá, encontrados nos Livros dos Reis e no livro de Jeremias: o sítio (2Rs 25.1,2; Lm 2.22,3.5,7), a fome (2Rs 25.3; Jer 37.21; Lm 1.11,19; 2.11,12,19,20; 4.4,5,9,10), a fuga do rei (2Rs 25.4-7; Lm 1.3,6; 2.2; 4.19,20), o saque do Templo (2Rs 25.13-15; Lm 1.10; 2.6,7), o incêndio do Templo, do palácio e dos principais edifícios (2Rs 25.8,9; Lm 2.3-5; 4.11; 5.18), a demolição dos muros da cidade (2Rs 25.10; Lm 2.7-9), a matança dos líderes (2Rs 25.18-21; Jr. 39.6; Lm 1.15; 2.2,20; 4.16), o exílio dos habitantes (2Rs 25.11,12; Lm 1.1,4,5,18; 2.9,14; 3.2,19; 4.22; 5.2), a expectativa e colapso da ajuda externa (Jr. 27.1-11; 37.5-10, Lm 4.17; 5.6), a troca de aliados políticos por Judá (2Rs 24.2; Jr. 40.14; Lm 1.2,8,17,19), e a condição de Judá como província (2Rs 25.22,24,25; Lm 1.1; 5.8,9) (*IDB* III, 62).

II. Unidade

O conceito crítico comum é o de que três ou mais autores, num período de talvez dois séculos, produziram essas elegias (cp. R. H. Pfeiffer, *Introduction of the OT* [1948] 723).

Gottwald, porém, argumentou em favor da unidade do livro, da seguinte maneira: "as afinidades lingüísticas e ideológicas são consideráveis. Pode-se escolher diversidades dentro do mesmo poema, tão grandes quanto as que existem entre um poema e outro, e ainda assim poucos ignorariam a unidade do acróstico de cada um dos poemas e argumentariam em favor da autoria múltipla de qualquer dos capítulos. Diversos tipos literários e símbolos foram livremente apropriados, mas não totalmente assimilados; mesmo assim, um único tom prevalece em toda a coleção. Os poemas todos têm raízes na mesma época histórica — i.e., o período do 'exílio' da Palestina (586—538 a.C.). Provavelmente os primeiros quatro poemas, e possivelmente os cinco, venham do mesmo poeta" (*IDB*, III, 62).

III. Autor e data

A maioria dos estudiosos argumenta que a dramática descrição dos horrores do cerco foi escrita por uma testemunha ocular daqueles acontecimentos terríveis, porém por alguém que não viu a construção do segundo templo (538 a.C.). Agora, se o livro é uma unidade, segue-se que seu autor escreveu esses poemas entre 586 e 538 a.C. Mais precisamente, o autor tradicional é Jeremias. O prefácio da LXX disse: "E aconteceu que, depois que Israel foi levado para o cativeiro e Jerusalém ficou em ruínas, Jeremias se sentou chorando e lamentou com suas lamentações sobre Jerusalém...", ao que a Vulgata acrescentou as qualificações "... com espírito amargo, suspirando e chorando...". Essa tradição foi seguida também pelo Talmude, a Targum em Jeremias 1.1, e as antigas VSS Lat. e Sir.

Contra essa tradição, N. K. Gottwald apresentou estas objeções: "É de surpreender que um profeta tão duro pudesse ter-se identificado de modo tão íntimo e empático com a confiança da cidade no socorro estrangeiro e a fácil confiança no rei (4.16,20). É difícil imaginar o poeta, que ficou na Palestina somente algumas semanas após a captura de Jerusalém, escrevendo o quinto poema, com seu tom de enfado e lassidão produzidos por anos de ocupação estrangeira. É improvável que Jeremias, que na totalidade dos escritos identificados como

dele, nunca recorreu a extensas formas poéticas, fizesse uso da construção de poemas acrósticos. E finalmente, se os poemas foram escritos pelo profeta, fica difícil saber porque não foram incluídos no livro de Jeremias, especialmente ao considerarmos quantos oráculos de origem muito posterior têm sido colecionados sob seu nome" (*IDB*, III, 62).

Não obstante, de acordo com 2 Crônicas 35.25 Jeremias pronunciou lamentos pela morte de Josias, demonstrando que o profeta de fato compôs esse tipo de literatura. Além disso, Gottwald reconheceu que, além das figuras comuns a ambos os livros pode-se invocar "a grande quantidade de expressões ao estilo Jeremias" (cp. M. Löhr, "Der Sprachgebrauch des Buches der Klagelieder", *ZAW*, XIV[1894], 36s.). Finalmente, muitos estudiosos reconhecem que o "eu" no capítulo três representa Jeremias; e.g. Gottwald disse: "O orador nos vv. 48-51 não é outro senão Jeremias (cp. Jr. 7.16; 11.14; 14.11,17; 15.11) (*Studies in the Book of Lamentations* [doravante *SBL*], 38). J. Köberle sustentou que o terceiro poema revela apropriação da peculiaridade religiosa de Jeremias em era posterior. O poeta desejou, na opinião de Köberle, falar *e persona Jeremiae* (Gottwald, SBL, 39, 40). As objeções contra a autoria de Jeremias não parecem suficientes para levar à conclusão de Gottwald, de que um autor anônimo escolheu Jeremias para proferir um tipo de sermão penitêncial na primeira pessoa. Se o "eu" de Lamentações 3 é Jeremias e o livro, uma unidade, seria mais proveitoso concluir que o conceito tradicional unânime está baseado em fatos. Finalmente, como Driver comentou, a mesma têmpera sensível, profundamente simpática à tristeza nacional, e pronta a expor suas emoções de modo irrestrito, manifesta-se tanto em Lamentações quanto em Jeremias (*An Introduction to the Literature of the OT* [1912], 462).

IV. Estilo

Os primeiros quatro poemas são acrósticos; ou seja, as vinte e duas letras do alfabeto hebraico são postas em sucessão à medida que o poema se desenrola. Os poemas 1-3 têm três linhas para cada estrofe (exceto os de quatro linhas, em 1.7; 2.19), enquanto que o quarto poema tem apenas duas linhas para cada estrofe. No capítulo 3, que é o poema central, cada linha começa com a letra apropriada (assim, há três linhas álefe, três bete, etc). O poema final não é acróstico, mas é alfabético no sentido de que contém vinte e duas linhas. Quanto às exceções a essa disposição (e.g., a substituição do ע, por פ n' nos caps. 2, 3, 4) Gottwald observou: "Como numa grande catedral, sua unidade é quebrada de inúmeras maneiras agradáveis, nunca desagregando, porém sempre contribuindo para o efeito maior"(SBL, 23).

A aparente contradição, entre esta forma literária artificial e a espontaneidade da emoção, pode ser harmonizada pela compreensão da finalidade da construção acróstica. De Wette, Keil, e outros, sugeriram que ela proveu uma forma para a plena integralidade do lamento. Gottwald citou Jeremias da seguinte maneira: "Quando uma pessoa recita o alfabeto, ela engloba, desse modo, todas as possibilidades de palavras" (cp. SBL, 28-30). Na seqüência de álefe a tau, o autor alcançou uma purificação emocional, uma completa declaração de sofrimento e uma completa purificação de consciência, por uma confissão completa do pecado. Em segundo lugar, isso obviamente foi um auxílio à memória. Finalmente, o acróstico impôs ao poeta o método mais racional. A restrição auto-imposta levou o poeta à óbvia compactação e concentração das emoções.

O acróstico está combinado com a métrica Qinah de redução 3 + 2 (com amplas exceções 2 + 2, 2 + 3 e 3 + 3). As duas juntas deixaram a impressão de profundo sentimento disciplinado e refreado. O quinto poema é na maior parte 3 + 3.

V. Forma.

Quanto à forma literária, os poemas são compostos. Inicialmente, é um lamento comunitário. Além disso, esses poemas exibem temas usuais nos salmos de lamento comunitário: diretamente dirigidos a Yahweh, atribuindo a ele a responsabilidade e a conseqüente humilhação, um apelo para ele agir, e uma súplica dirigida a ele no imperativo. Para alcançar seu propósito, o autor usa temas de outros tipos de literatura, bem como particularmente o réquiem e o lamento individual.

De acordo com Jahnow, "o esquema da reversão é o elemento dominante na música fúnebre". Gottwald assim resumiu essa afirmação: "Jahnow observa que na música fúnebre existem dois temas básicos. Um é louvor e o outro é lamento. Encômios aos mortos persistentemente enfatizam certas características da glória passada do morto: sua excelência física (Lm 4.7 cp. Is 52.14; 53.2), suas vestes esplendorosas, o número de suas esposas e filhos, suas riquezas e luxo (Lm 4.5; Ez 27.3ss.)... Os lamentos, por outro lado, deploram o triste estado presente:... o abandono e o desamparo dos

sobreviventes (Lm 1.1), a forma da morte, especialmente quando não natural (Jr. 38.22; 2Sm 3.33s.; Lm 1.19s.; 2.11,21; 4.5), a infâmia de tal morte (2Sm 3.33s.), e a maligna alegria do inimigo (2Sm 1.20 [Lm 2.15,16]). Longe de serem elementos não relacionados entre si, os temas de louvor e lamento eram freqüentemente colocados em um esquema definido, que Jahnow chama, 'das Schema "Einst und Jetzt", ou seja, o então e o agora. Desse modo, as mais completas ocorrências da glória passada são deliberadamente contrastadas com os mais evidentes exemplos de miséria e degradação presentes. A efetividade de ambos é dobrada pela incongruência deles" (SBL, 53,54).

O tema, como aparece em Lamentações, é muito complexo. Existe o contraste principal e fundamental entre a antiga glória de Sião e sua presente ignomínia; porém, existem variações do tema. Primeiro, o alvo central do lamento não está morto. Segundo, o contraste está entre o futuro esperado de Israel e o futuro esperado das nações. Gottwald se referiu a esta última variação como "a trágica reversão ao reverso "(SBL 55, 60). E concluiu: "não é superestimar a centralidade da categoria de reversão trágica, afirmar que quase todos os outros temas simplesmente estão relacionados a ela de uma maneira ou de outra, mas que elas verdadeiramente encontram sua forma de expressão nessa estrutura (SLB. 61.62)".

M. Löhr mostrou que dois lamentos individuais são encontrados em 3.1-24 e 3.52-66 e são interrompidos por uma longa passagem, na qual Jeremias é apresentado como aquele que aconselha submissão e esperança. Nos salmos de lamento, Jeremias funciona como o arquétipo sofredor (M. Löhr, "Threni III und die Jeremianische Autorschaft des Buches der Klagelieder", *ZAW*, XXIV [1904], 1-6). De acordo com Gottwald, o autor não está pensando em termos de um indivíduo, mas está simplesmente dando expressão à personalidade coletiva. Ele disse: "Jeremias é o indivíduo sofredor sem igual, mas em virtude de sua representativa posição como o grande profeta... ele é Israel" (SBL, 40).

C. Westerman classificou o quinto poema como um lamento do povo manifestando o típico discurso introdutório, lamento, declaração de confiança e petição (*Praises of God in the Psalms*) [1965], 52-.60)

VI. Propósito e teologia

Para H. Wiesmann, a tarefa principal do poema é causar desenvolvimento e melhora na conduta dos homens ante o sofrimento. Wiesmann considera vários tipos de sofrimento: sofrimento expiatório, sofrimento para conversão, sofrimento para purificação, sofrimento para humilhação e sofrimento no serviço ("Das Leid im Buche der Klagelieder", *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, IV [1929], 109). Para Gottwald, a chave situacional da a teologia de lamentações é a tensão entre a fé deuteronômica e a adversidade histórica. A doutrina deuteronomista de retribuição e recompensa é clara e simples: se o povo de Israel obedecesse à lei de Deus e fizesse a vontade dele, gozariam paz e bênçãos; se, por outro lado, falhassem em guardar os mandamentos e leis de Deus, eles seriam visitados por maldições e infortúnios. Mas, de acordo com Gottwald, a realidade histórica é que Judá foi derrotado após as reformas feitas por Josias.

Não obstante, a tese de Gottwald deve ser rejeitada porque essa tensão não pode ser sustentada no próprio livro. Pelo contrário, o poeta insiste que foi precisamente *por causa* dos pecados do povo que eles foram atingidos pelo julgamento de Deus (1.5,8,9 e em vários lugares). Na realidade ele está em completa harmonia com a teologia dos deuteronomistas.

Para B. Albrektson a fonte de tensão encontra-se na tradição concernente à inviolabilidade de Sião (Sl 46.6-8; 48.2-9; 76.2-7), uma doutrina familiar ao autor (Lm 2.15,4.12; cp. também Lm 5.19 com Sl 48.2; e a referência a Elion no Sl 66.5 e Lm 3.35, e as ameaças proféticas em Dt 28). Na verdade, Albrektson convincentemente demonstrou que o autor conscientemente aludiu a essas visitações descritas em Deuteronômio 28 como salário do pecado (cp. Lm 1.3 com Dt 28.58; 1.5 com 28.13,44; 1.6 com 28.41; 1.9 com 28.43; 2.20 e 4.10 com 28.53; 3.14 e 45 com 28.37; 4.16 e 5.12 com 28.50). (Significativamente, ele argumentou aqui que Dt 28 é mais antigo que Lm e não pode ter sido escrito como uma *vaticinia ex eventu*). Mas a mesma objeção deve ser levantada contra sua tese, assim como contra a de Gottwald: o texto não exibe essa tensão formulada.

Além de dar ao povo uma purificação emocional por meio de uma exaustiva expressão de pesar e confissão, o autor estava também determinado a inculcar uma atitude de submissão e uma perspectiva de esperança. Gottwald disse: "Ao estabelecer íntima ligação entre os temas de pecado, sofrimento, submissão e esperança, ele pretendeu implantar a convicção de fé e confiança na bondade e iminente intervenção de Yahweh. Fica evidente que esse é o caso no terceiro poema, onde a forma de acróstico é intensificada precisa-

mente no ponto onde a esperança se torna mais forte" (SBL, 30).

A interpretação cristã tem considerado corretamente esses poemas uma expressão própria do lamento de Cristo, quando Deus derramou sua ira sobre ele, por ter ele sido feito o pecado do mundo.

VII Conteúdo

Os principais pontos dos poemas são estes: o estado lamentável de Jerusalém (cap.1), a ira de Deus contra a cidade (cap. 2), o reconhecimento da fidelidade de Deus (cap. 3), a fidelidade de Deus encontrada na disciplina (cap. 4), confiança na fidelidade de Deus (cap. 5).

BIBLIOGRAFIA. Além dos comentários clássicos: M. Löhr, "Threni III. und die jeremianische Autorschaft des Buches des Klagelieder", *ZAW*, XXIV (1904), 1.16; W.W. Cannon "The Authorship of Lamentations", B. S., LXXXI (1924), 42-58; N. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations* (1954), B. Albrektson, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations* (1963); B.O Long, "The Divine Funeral Lament", *JBL*, LXXXV (1966), 85. 86; T. F. McDaniel, "Philological Studies in Lamentations", dissertação não publicada de PhD, The John Hopkins University (1966); N. Habel, *Jeremiah, Lamentations* (1968); D. Letellier, "The Argument of Lamentations", tese não publicada de Th M., Dallas Theological Seminary (1970).

B. K. Waltke

LAMEQUE. (למך, LXX e NT Λαμεχ), etimologia incerta, talvez significando *homem forte*, ou *jovem forte*).

1. Descendente de Caim, filho de Matusael (Gn 4.18-24), é o primeiro polígamo. Ele foi casado com Ada e Zilá. De Ada ele gerou a Jabal, o primeiro habitante de tendas e a Jubal, que inventou a harpa e a flauta, indicando de tempos de lazer. De Zilá ele gerou a Tubalcain, o primeiro artífice de metais, e a uma filha, Naama. O poema de Lameque, em Gênesis 4.23-24, é uma amostra da primitiva poesia hebraica com seu perfeito paralelismo. Existem pelo menos duas interpretações do poema: (1) histórica — Lameque tinha cometido assassinato, e, com remorso, como autojustificativa ele desculpou seu crime como defesa; 2. Sendo auto-preventiva — era uma ameaça do que Lameque podia fazer, uma vez que seu filho, Tubalcain, tinha inventado a espada. Caim podia ser vingado sete vezes, mas com a espada Lameque podia impor setenta vezes sete, indo além da *lex talionis*, que limitava a vingança à sua exata equivalência. Em qualquer dos casos, Lameque, embriagado com autoconfiança e auto-suficiência, não queria esperar a operação da justiça de Deus. Ele não confiava em Deus; em vez disso suas armas se tornaram seus deuses — um fenômeno que tem paralelo na religião mesopotâmica. Delitzsch (*Genesis*, KD pág. 119) chamou o poema de uma expressão de grande arrogância. Em Lameque, a tendência de Caim, de uma obstinada alienação em relação a Deus alcança o seu clímax.

2. Descendente de Sete, filho de Metusael, pai de Noé (Gn 5.25-31; 1Cr 1.3). Este Lameque estava cansado do trabalho improdutivo gasto em uma terra infértil.. Ele esperava que o nascimento do seu filho (Noé) removesse a maldição de Adão (Gn 5.29; 3.17ss.). Como filho de Metusael, ele era da linha piedosa de Sete. O *Gênesis Apocryphon*, de Qumrã, também indica isso. Visto que o número dez representava completude ou conclusão para o semita, Lameque esperava que a décima geração de Adão trouxesse o cumprimento da promessa do Éden. Ele vivera 182 anos quando Noé nasceu e morreu com a idade de 777 anos.

De acordo com alguns críticos, o Lameque cainita de Gênesis 4 e o Lameque setita de Gênesis 5 eram originalmente o mesmo, com as duas genealogias oriundas de uma mesma lenda ou fonte. O documento J (cap. 4) preservou uma lista variante e o documento P (cap 5) preservou outra. Porém, as diferenças de grafia e ordem de nomes são tão surpreendentes quanto suas similaridades. Uma discussão sobre as objeções a essa teoria é encontrada em J. P. Lange, *Genesis*, trad. por Taylor Lewis (1882), pp 261-273.

A genealogia de Cristo (Lucas 3.36) traça seus ancestrais até Adão, por meio do Lameque da linha de Sete.

BIBLIOGRAFIA. G. Vos, *Biblical Theology: Old and New Testament* (1959), 57-59; E. Speiser, *Anchor Bible. Genesis* (1964).

A. K. Helmbold

LAMI. (לחמי) Conforme 1 Crônicas 20.5, era irmão de Golias e foi morto (ARA, "ferido") por Elanã; mas na passagem paralela (2Sm 21.19) está afirmado que "Elanã, filho de Jaaré-Oregim, o belemita, matou (ARA, "feriu") Golias, o geteu, cuja lança tinha a haste como eixo do tecelão". Isso aparentemente é um erro textual.

S. Barabas

LÂMINA (ציץ, flor; פח *prato* e לוח, tábua para escrever). A palavra hebraica ציץ é de significado duvidoso, mas dada por Gesenius como "flor". Está relacionada à idéia de brilho. Descreve uma lâmina de ouro na frente da mitra do sumo sacerdote (Êx 28.36; Lv 8.9). O significado habitual de פח é o de uma lâmina de metal, particularmente a que havia sido produzida na forja. Êxodo 39.3 a interpreta como "folha" (RSV; ARA, "lâmina"). Em Números 16.38 (o texto hebraico é 17.3), os incensários deveriam ser forjados como lâminas para cobrir o altar. O hebraico לוח é usado para as tábuas de pedra onde os Dez Mandamentos foram escritos (Êx 24.12; 31.18b). Refere-se também às bordas do altar (27.8, RSV). Na tradução da KJV, em Ezequiel 27.5, essa palavra é usada para comparar tiro a um barco e a prancha de madeira, sendo ambos descritos como "tábuas". Descreve também as lâminas de metal do templo de Salomão (1Rs 7.36).

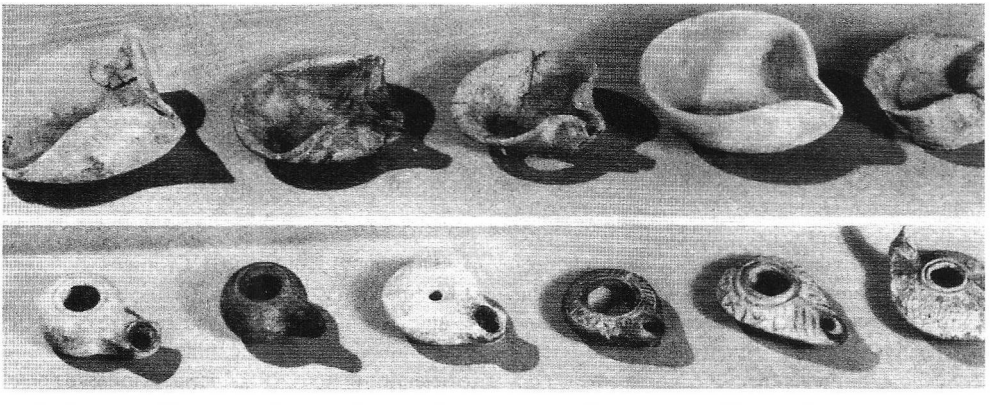
B. C. Stark

LÂMPADA (נר, KJV alternadamente "vela", "lâmpada"; ניר; KJV alternadamente "luz", "lâmpada", "lavrar" [Pv 21.4; ARA, BJ, "lâmpada", ARC "lavoura"]; KJV לפיד, RSV "tocha"; λαμπάς, KJV e RSV alternadamente "lâmpada", "tocha" [Jo 18.3, ARA, "tochas"; ARC, BJ, "archote"; NVI, "tochas"; Ap 4.5, ARA, "tochas"; ARC, BJ, NVI, "lâmpadas"; Ap 8.10, ARA, ARC, NVI, BJ, "tocha"], "luz" [At 20.8, ARA, "lâmpada"; ARC, "luzes"; NVI, "candeias"; BJ, "lamparina"]; λύχνος, KJV alternadamente "vela", "luz").

A lâmpada doméstica não é descrita na Bíblia, apesar de mencionados pavio de linho torcido (Is 42.3) e o óleo de oliva como combustível (Êx 25.6; 27.20; Mt 25.3,4). Os túmulos palestinos e escavações de cidades, contudo, têm provido inumeráveis lâmpadas, desde o tempo de Abraão em diante, de maneira que os arqueólogos podem traçar cuidadosamente o desenvolvimento das formas de lâmpadas. Embora as Escrituras refiram-se a seu uso diário comum (e.g. Pv 31.18; Jr. 25.10), as lâmpadas também são mencionadas com rico significado simbólico.

Lâmpadas encontradas na Palestina desde o período do AT eram feitas quase sempre de cerâmica. Em alguns casos, certas características indicam que foram copiadas de protótipos de metal. No Novo Período Calcolítico e Antiga Idade do Bronze (3300-2100 a.C.), tigelas rasas com base redonda para receber óleo — conforme as marcas de pavios queimados nas abas — foram usadas como lâmpadas. Provavelmente a vinda dos membros da tribo dos amorreus c. 2000 a.C. (MBI) introduziu as primeiras lâmpadas verdadeiras; eram invariavelmente de quatro bicos (isso é, com a borda é comprimida em quatro lugares para formar grandes bordas onde fixar os pavios). De 1850 a.C. em diante, a lâmpada comum passou a ter apenas um bico, que se tornou cada vez mais fechado.

Quando os israelitas entraram na Terra Prometida, eles simplesmente copiaram o formato das lâmpadas dos cananitas e assim foi por muitos séculos. No tempo dos profetas os oleiros em Judá acrescentaram uma base para tornar a lâmpada mais estável. Apesar de o bico ter-se tornado mais alongado, no período persa a lâmpada permaneceu um vaso aberto, sempre com o perigo de ser o óleo derramado quando transportada a lâmpada.



Lâmpadas da Palestina, em série, dos tempos dos patriarcas à era do Novo Testamento. Observe a progressão desde simples tipos de prato aberto (acima) aos tipos "chinelo" (abaixo), com abertura no alto para reabastecer o óleo © Andrews Univ.

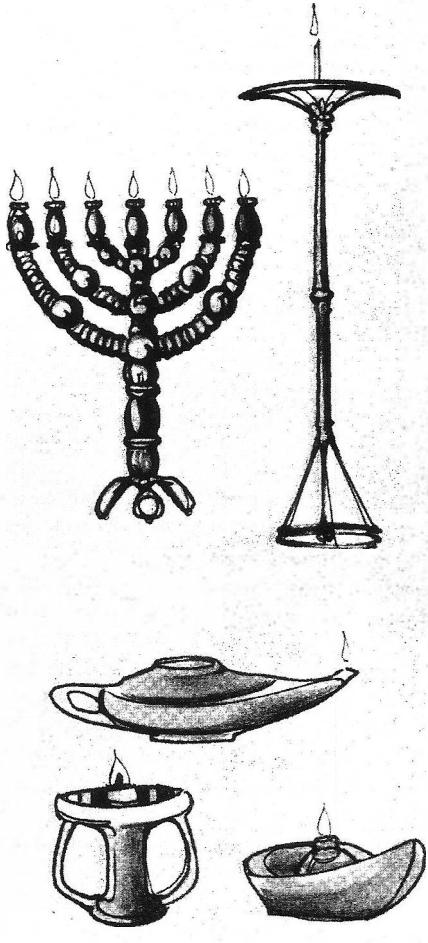
Lâmpadas gregas importadas, contudo eram tão práticas que, na era helênica, os oleiros locais mudaram a lâmpada de pires aberto para a lâmpada torneada, com um orifício central no alto do corpo redondo e fechado, ao qual um longo bico era encaixado. No Período Romano, a assim chamada lâmpada herodiana tornou-se popular em Jerusalém e na região montanhosa; era simples e pequena, com corpo redondo e bico curto e brilhante. Indubitavelmente Jesus tinha esse tipo em mente, na sua parábola da mulher que acendeu uma lâmpada para procurar a moeda perdida (Lc 15.8), e na parábola das dez virgens que foram acordadas no meio da noite e se levantaram para preparar suas lâmpadas, i.e., ajustar os pavios (Mt 25.7).

A forma das lâmpadas individuais (Êx 25.37) na *menôrāh*, o candelabro de ouro (q.v.) no Tabernáculo, é provida ante uma correta compreensão de Zacarias 4.2. O candelabro de ouro que aparece na visão consiste de um recipiente largo em cima de um pedestal, com sete lâmpadas, cada uma tendo sete bicos (RSV, *lips*, "lábios"; ARA, "tubos"; tradução da palavra hebraica *mûṣāqôṯ*) ou tubos (*KB*, pág. 505), organizados em volta de sua borda larga. Essas lâmpadas de sete bicos têm sido encontradas em túmulos e ruínas de casas em muitos sítios da Primeira e Segunda Idades do Ferro na Palestina, de modo que esse tipo era usado tanto por pessoas comuns quanto no santuário. Lâmpadas desse tipo parecem ter-se originado na região de Ras Shamra, na Síria, onde elas têm sido encontradas em escavações do nível da Média Idade do Bronze. Não pode mais ser defendido o conceito de que uma fonte de luz séptula tenha sido uma invenção sacerdotal 5º séc. a.C.

Na prática, a lâmpada comum dos tempos do AT comportava suficiente óleo para queimar a noite toda, mas o pavio tinha de ser ajustado a intervalos de algumas horas, à medida que ele ia queimando. Desse modo, a dona de casa virtuosa (Pv 31.18) precisava se levantar uma ou duas vezes durante a noite para ajustar sua lâmpada, para que ela não se apagasse e faltasse a chama piloto para ascender o fogo pela manhã. As lâmpadas provavelmente eram colocadas em nichos côncavos nas paredes das casas, como estavam nas paredes de túmulos e de túneis de água. Se fossem usados candelabros, como a *lychnía* em Mateus 5.15; Lc 8.16; 11.33 (KJV, *candlestick*, "castiçal"; ARA, ARC, NVI, "candeia"; BJ, "lâmpada"), eles provavelmente eram feitos de madeira porque suportes de cerâmica e de metal têm sido achados apenas em ruínas de santuários. Velas eram desconhecidas nos tempos bíblicos; assim, toda referência a "vela", na KJV, é incorreta e deveria ser "lâmpada".

Em 2 Reis 4.10, a *menôrāh* provavelmente refere-se a uma lâmpada de cerâmica de um estilo diferente da comum *nēr*. Pode ter sido a lâmpada tipo "xícara e pires", uma xícara alta no centro de uma pequena tigela, feita de uma só peça de oleiro (*BA*, XXVII, 14-17). Porém, mais provavelmente era uma lâmpada com pedestal, com sete tubos, num pedestal terracota em forma de árvore estilizada, tendo significado religioso e assim apropriada para um "santo homem de Deus" (*BA*, XXVII, 23s.).

A lâmpada no AT não era apropriada para viagens noturnas. Portanto eram usadas tochas sempre que a luz era necessária, como no ataque



Tipos de lâmpadas dos tempos Bíblicos

de Gideão ao campo dos midianitas, (Jz 7.16,20). Salmo 119.105 "Lâmpada para os meus pés é a tua palavra, e luz para os meus caminhos", pode retratar duas imagens, luz de lâmpada para alguém andar em sua casa e luz de tocha para sua jornada fora de casa. Nos tempos do NT, lanternas (*phanoi*) estavam disponíveis tanto quanto tochas (*lampádes*) para os soldados do Templo irem prender Jesus (Jo 18.3; veja *BA*, XXIX, 6s.).

Visto que o oriental temia a escuridão, a presença de uma lâmpada ardendo com sua luz simbolizava vida abundante, alegria e paz (Sm 18.28); enquanto que o apagar da lâmpada sugeria morte e total melancolia e desolação (2Sm 21.17; Jó 18.5s.; 21.17; Pv 13.9; 20.20; 24.20). A lâmpada do ímpio se apagará porque lhe falta a verdadeira iluminação de Deus, que dá a vida (*BA*, XXVII, 21). Desde que os antigos acreditavam que sua vida continuava através de seus descendentes, sua lâmpada não se apagaria se tivessem um filho. A lâmpada também simbolizava posteridade (1Rs 11.36; 15.4; 2Rs 8.19). Colocar lâmpadas acesas em túmulos era um ato simbólico significando fé e esperança na vida após a morte.

BIBLIOGRAFIA. R. H. Smith, "The Household Lamps of Palestine in the OT Times", *BA*, XXVII (1964), 1-31; "... in Intertestamental Times", *BA*, XXVII, 101-124; "... in NT Times", *BA*, XXIX, (1966), 1-27.

J. Rea

LANÇA. *Veja* Armas, Armadura.

LANÇAS. Termo encontrado em Naum 2.3. Na RSV é traduzido como "cavalos de guerra", indicando "um cavalo treinado para o ataque". O Heb. traz ברשים, *cipreste* ou *figueira*, e a KJV traduz desta forma. A RSV segue a LXX, que substitui por פרשים, *cavaleiro*, e o toma como se fosse um sentido figurado de "homens poderosos". A ASV, por outro lado, toma ברשים, em sentido figurado e traduz o termo como "lanças de cipreste", i.e., "lança varais". Nas VSS brasileiras esse termo é traduzido como segue: "vibram as lanças" (ARA); "e as lanças se sacudirão terrivelmente" (ARC); "agitam-se as lanças de pinho" (NVI); e "e quebraram os seus sarmentos" (BJ). *Veja* Armas, Armadura.

J. B. Scott

LANÇADEIRA (ארג). Aparelho contendo um carretel ou bobina do fio de tecido, utilizado em tecelagem para levar o fio para trás e para frente na trama da fibra; encontrada em Jó 7.6. A palavra Hebr. tem o significado de tear na outra ocorrência, Juízes 16.14 (KJV, *beam*, "cilindro de tear"; ARA, BJ, "pino"; ARC, "estaca"; NVI, "lançadeira").

S. Barabas

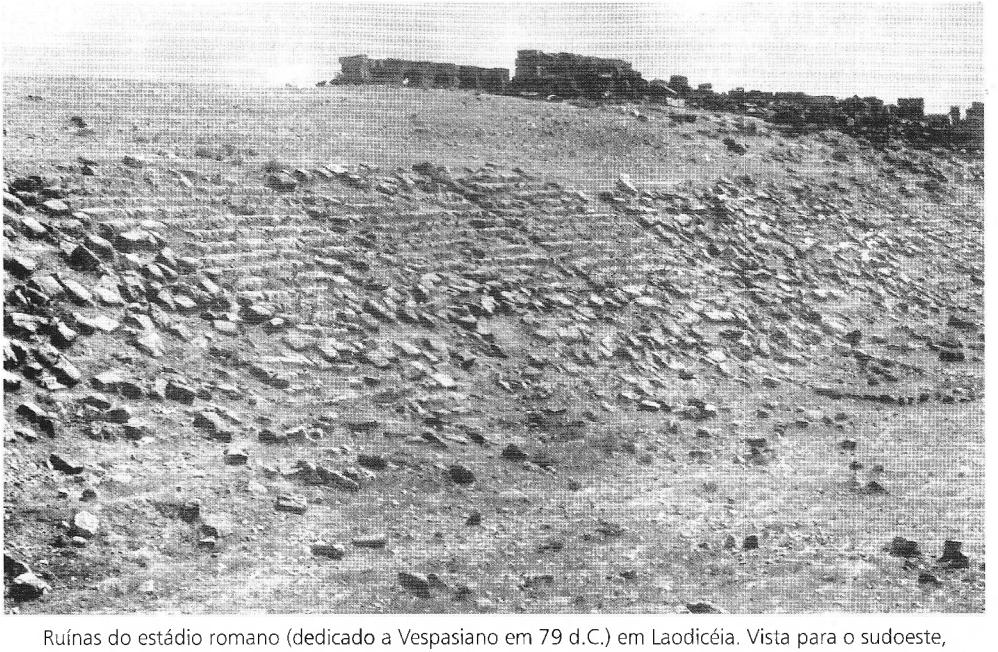
LANTERNA (φανός). Palavra encontrada no NT em João 18.3, na NVI (ARA, "tocha"; ARC, BJ, "archote"), onde se refere a uma luz carregada pela turba que prendeu Jesus no Getsêmani. É possível que tivesse a forma de um tipo de tocha, apesar de que os romanos, ao tempo de Cristo, tinham lanternas de material translúcido. *Veja* Tocha, Lâmpada.

LAODICÉIA, LAODICENSES. Gr. Λαοδικία, Λαοδικεία. Cidade e seus habitantes, localizada na margem sul do Rio Lico, um tributário do Rio Maandro na região sudoeste da antiga Frigia, a área da atual Çürüksuçay na Turquia Central. A antiga cidade ficava em um planalto aproximadamente trinta metros acima do rio. Apesar de ter sido indubitavelmente um posto na rota das caravanas que iam de Éfeso para o norte da Síria nos tempos neolíticos, sua fundação histórica ocorreu sob o rei helénico Antíoco II (261 —246 a.C.) que deu à cidade o nome de sua mulher, *Laodikê*. Na Antigüidade era conhecida como Gr. Λαοδικία ἡ προς τῷ λυκῷ, Lat. *Laodicea ad Licum*, "Laodicéia sobre o Lico". Os geógrafos gregos Políbio (202 —120 a.C.) e Estrabo (64 a.C.—19 d.C.) arrolaram-na como uma cidade da Frigia, enquanto o estudioso alexandrino Ptolomeu (2º séc. d.C.) a incluiu entre cidades da Cária. A norte e a oeste da cidade ficavam as planícies abertas do Maandro, enquanto a sudeste ficava a região alta da Cordilheira do *Babadağ-Akdağ*.

A cidade cresceu economicamente e alcançou proeminência durante o período da supremacia romana, quando era um ponto de parada para os vastos carregamentos pelos quais Roma explorava a Síria e a Palestina. Os romanos conservaram as características da cidade como posto militar avançado e como centro comercial após 133 a.C. Tácito registra o fato de que um sério terremoto abalou a Laodicéia em 60 d.C., mas que a cidade foi reconstruída com recursos particulares de seus cidadãos, "*propriis opibus revaluit*" (*Tacito Annals* XIV, 27). Uma fonte mais de sua riqueza era a lã adicional a das suas famosas ovelhas negras, que era cardada e tecida na localidade, e sua produção



Vista das ruínas de Laodicéia. © V. E.



Ruínas do estádio romano (dedicado a Vespasiano em 79 d.C.) em Laodicéia. Vista para o sudoeste, mostrando algumas fileiras de assentos remanescentes. As ruínas no lado superior direito são provavelmente o ginásio e local para banhos públicos, construídos no tempo de Adriano. © LEV.

de uma cataplasma, Gr. τέφραφρυγία, grandemente procurada para tratamento de doenças dos olhos. Nas cercanias havia também templos das antigas deidades, principalmente em Atuda, onde estava localizado o santuário dos Homens-dos-Carianos. Segundo Josefo, Antíoco o Grande (III) assentou duas mil famílias de judeus na Frigia e na Lídia, depois de deportá-los da Babilônia (*Jos. Ant.* XII 147 — 149). Sem dúvida a crescente condição econômica e empreendimentos empresariais da região fizeram com que os judeus prosperassem. Duas referências aos judeus de Laodicéia durante o primeiro séc. a.C. remanesceram. Na defesa que fez de Flaco, Cícero menciona que os judeus da Ásia Menor estavam proibidos de mandar dinheiro para Jerusalém (*pro Flacco*, 28) e Josefo registra que os judeus tinham liberdade de culto garantida pelos magistrados da cidade (Jos. *Ant.* XIV 241). Foram essa riqueza e independência que serviram de pano de fundo à observação feita em Apocalipse 3.17ss. A Laodicéia era amplamente conhecida como centro bancário e o negócio de cambio κολλυβίοτης prosperava. A Laodicéia já cunhava suas próprias moedas em relevo, imprimindo nelas há vários séculos antes da era cristã atributos e registros dos deuses antigos.

Desde o início, o Cristianismo na Laodicéia esteve ligado a outras igrejas missionárias do vale do Lico. Foi a essas igrejas que a epístola encíclica aos Efésios mais provavelmente foi escrita. Ela também é mencionada num contexto semelhante à da igreja de Colossos (Cl. 2.1; 4.13,15,16). Uma obra Lat. espúria pseudo epígrafa, com o título de "Epistola aos Laodicenses" circulou por boa parte da Idade Média e do Renascimento. Contudo, a citação a uma epístola de "Laodicéia" (Cl 4.16), indubitavelmente se refere ao texto de Efésios. Um certo Epafras (q. v.) aparentemente ministrou na área do Lico e representou Paulo e seus colaboradores, com base na leitura do Gr. mais antigo ὑπερ ἡμῶν, em vez do ὑπερ ὑμῶν, do TR, "a nós outros", em lugar do "a vós outros" em Colossenses 1.7. A Laodicéia foi, portanto, das clássicas "sete igrejas", uma das mais distantes da costa.

A mais extensa referência à cidade e seus habitantes é encontrada na carta que lhe é dirigida no Apocalipse de João. No decorrer dos séculos, muitas teorias sobre a hermenêutica apropriada para a interpretação dessa passagem (Ap 3.14-22) têm sido desenvolvidas. Segundo o conceito histórico-profético do texto, essa igreja e sua pobreza espiritual tem sido considerada como o estado final de apostasia antes da parousia. Com base em reiteradas explicações, tem sido vista como uma clássica advertência contra a falta de visão e fé superficial. Das sete igrejas destinatárias das cartas, é a última mencionada. Infelizmente os remanescentes e as explicações do período pós-apostólico, juntamente com os vestígios arqueológicos, não elucidaram as circunstâncias da igreja a qual se assume seja a destinatária no Apocalipse. A profundidade do desafio lançado a essa congregação (Ap 3.20,21) raramente é equiparado, em dramaticidade ou finalidade, em qualquer outro lugar das Escrituras. Não há dúvida de que João estava bem familiarizado com a localização. Ele lhes ordena que venham com suas riquezas, na condição de pobres — cegos — nus, para adquirir ouro refinado no fogo (1 Pe 1.7); com suas excessivas vestiduras de fina lã, para obter vestes brancas; e com sua academia esculapina (medicinal) e ungüentos para os olhos, a fim de receber cura espiritual para sua cegueira. É uma descrição incrível e precisa da cidade e seus cidadãos, à luz do julgamento bíblico. Em épocas posteriores abundaram tradições sobre Epafras, Árquipo, Ninfa (Cl 4.15), e Diótrefes (3Jo 9), mas são pura lenda. A cidade era o centro da sede episcopal da Frígia, por volta do 4º séc. d.C., mas foi destruída e abandonada durante as guerras auto-destrutivas entre os mulçumanos na Idade Média. As ruínas conhecidas como Eski Hissar são tudo que restou.

BIBLIOGRAFIA. W. M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia* (1895) I, 32-83; W. M. Ramsay, *The Letters of the Seven Churches* (1904) 413-431; *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, VI (1939) x-xi, 1-14; M. Rostovtzeff, *The Social and the Economic History of the Hellenistic World* (1941) 479, 487, 822, 945, 1645; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor* (1950) I, 127; M. J. Mellink, "Laodicea," *IDB* (1962) K-Q, 70,71.

W. White Jr.

LAODICENSES, EPÍSTOLA AOS. Escrevendo aos Colossenses, Paulo menciona uma carta "de Laodicéia", a qual ele os instruiu que lessem em sua igreja (Cl 4.16). Essa frase tem sido muito discutida (veja Lightfoot, *Colossians* [1875], pag.340ss.; a paginação difere em edições posteriores).Três principais sugestões têm sido apresentadas, cada uma com diversas alternativas subordinadas: (a) que foi uma carta escrita *pelos laodicenses*; (b) que foi escrita *por Paulo* quando em Laodicéia; e (c) que ela foi endereçada *aos* laodicenses. As duas primeiras, em qualquer das alternativas sugeridas apresentam dificuldades consideráveis,

e a terceira é inquestionavelmente a mais natural das explicações; entretanto ela imediatamente levanta a questão seguinte, da identificação. Se escrita por Paulo, a carta presumivelmente estava associada à dos colossenses, mas era uma das que sobreviveram (em caso afirmativo, qual delas?) ou uma carta agora perdida? De acordo com Tertuliano (*Adv. Marc.* V. xi), os marcionitas identificaram-na como a Epístola aos Efésios, mas outras sugestões também têm sido feitas. O Cânon Muratoriano menciona uma carta aos laodicenses "forjada no nome de Paulo pela seita de Marcião".

Uma epístola em latim aos laodicenses é encontrada em muitos MSS, sendo o mais antigo deles o Códice Fuldensis, escrito para Victor de Cápua no 6º séc. Sua existência até mesmo anterior é testada pelas advertências dos Pais da Igreja, especialmente Jerônimo (vir. ill. 5), mas apesar dessas advertências ela foi amplamente disseminada no Ocidente. Isto se deveu, pelo menos em parte, à influência de Gregório o Grande, que, apesar de ter limitado as epístolas canônicas a catorze, não obstante afirma que Paulo escreveu quinze, e assim entendeu-se que ele afirmou sua autenticidade. O fato de que ela era lida no Ocidente no 8º séc. é demonstrado pela advertência publicada pelo Segundo Concilio de Nicéia (787 d.C.).

Apesar dos argumentos de Harnack, a origem marcionita desse documento permanece incerta. De fato ela não contém nada especificamente marcionita, ou adequado a promover os interesses da seita. Nem se pode estar certo quanto à sua identificação com a carta mencionada no Cânon Muratoriano. Portanto, sua data pode ser determinada apenas aproximadamente, entre os 2º e 4º sécs. Em antigos MSS a carta ainda existe apenas em latim, apesar de ter sido traduzida para os vernáculos ocidentais, notadamente em inglês, mas o seu uso no Oriente e a evidência dos Pais Gregos sugerem que houve tempos em que circulou uma versão grega. Lightfoot nota que ela "não tem a fluência de um original em latim", mas contém freqüentes helenismos, e difere muito tanto da Latina antiga como da versão Vulgata, das cartas paulinas, embora seja em grande parte uma miscelânea de textos de Paulo. Conseqüentemente, ele argumenta em favor de um original em grego e propõe uma retradução em grego. Outra versão grega é dada no *Polyglot New Testament*, de Elias Hutter (1599), enquanto um manuscrito em St. Andrews, datado de 1679, apresenta a epístola em latim, grego e hebraico (veja Ebied, *Bíblica* 47 [1966] 243ss.). A sobrevivência de um texto grego autêntico até uma data tão recente, quando toda a tradição de antigos MSS está em latim, seria altamente improvável, e, na verdade, essa é a versão grega de Hutter (com alguns erros de transcrição), sobre a qual ele escreve que, tendo achado a carta somente em um volume da Apócrifa,, "*operae pretium esse iudicavi ut eandem et in reliquas linguas converterem*". A carta de fato não é mais que uma colcha de retalhos de frases paulinas, começando com as palavras de abertura de Gálatas, mas muito conexa a Filipenses. Enslin (IDB III. 72) cita pertinentemente o comentário de Erasmo, de que "não há argumento mais efetivamente convincente de que ela não é de Paulo, do que a própria epístola". A falsificação foi obviamente ocasionada pelo desejo de preencher uma lacuna na obra completa de Paulo, provendo a carta mencionada em Colossenses 4.16.

BIBLIOGRAFIA. Tradução no *ANT* 478s., tradução com discussão completa no *NTA* pág. II. 128ss. *Veja também* Lightfoot, *Colossians* (1875) 240ss., (1890) 272ss.; Harnack, *Die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodicener und Korinther* (1905, 21931); Enslin, IDB III. 71s.

R. McL. Wilson

LAPIDADOR, LAPIDÁRIO. Esta palavra abrange vários termos hebraicos cujos significados exatos são difíceis de distinguir, pois são freqüentemente usados como sinônimos.

A gravação, pelo joalheiro, dos nomes das tribos de Israel em pedras ônix (Êx 28.11; ARA, NVI, "lapidador"; ARC, "lapidário"; BJ, "quem trabalha a pedra") é reportada por duas palavras פתח e חרש. Quando o lapidados grava as palavras "Santidade ao Senhor" em uma plaqueta de ouro, a palavra é פתח (Êx 28.36). O termo כתב refere-se à gravação dos Dez Mandamentos em placas de pedra (Dt 5.22). Em Êxodo 32.16, há dois termos para esta mesma gravação כתב e חרות. Novamente, em Jeremias 17.1 há dois termos para gravar; um é כתב e o outro é חרש. Neste verso são mencionadas as ferramentas usadas para gravação. Uma é um cinzel de ferro (aço) e a outra é um cinzel com ponta de diamante. (Os egípicios usavam o cinzel com ponta de diamante). Esmeril também era usado para este serviço.

A gravação mais refinada é freqüentemente citada, nas Escrituras, como sendo a dos anéis de sinete; os arqueólogos confirmam esta declaração. O termo פתח também é empregado como um termo geral para escultura de qualquer tipo, seja em madeira ou pedra.

Segunda aos Coríntios 3.7 usa o Gr. ἐντυπόω quando se refere à gravação dos Dez Mandamentos em pedra.

J. L. KELSO

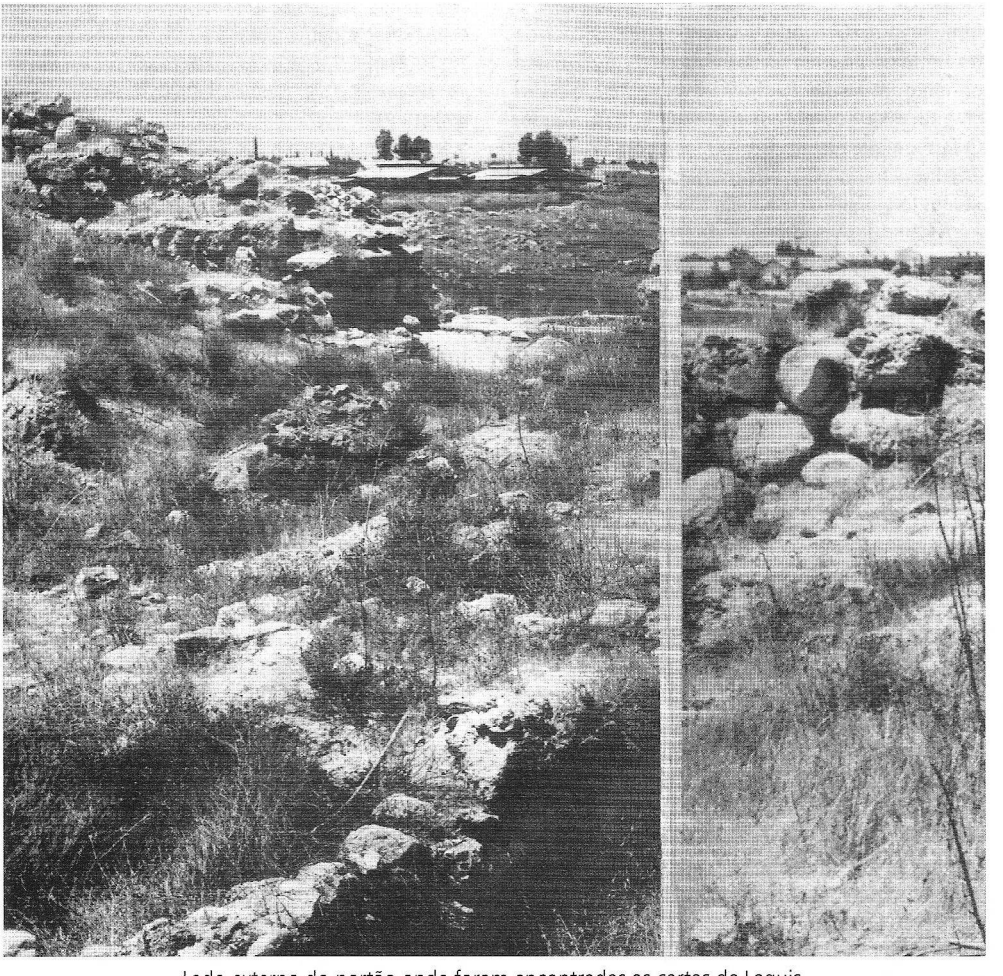
LAPIDOTE (לפדות). Marido de Débora, a profetisa (Jz 4.4; BJ, "Lapidot"). Ela provavelmente vivia nas vizinhanças de Ramá e Betel.

LÁPIS LAZÚLI. Mineral de cor azul-celeste que tem sido valorizado como pedra ornamental desde os tempos antigos e pode ter sido citada como safira (q.v.) por alguns escritores primitivos (cp. KJV, RSV, ARA, Êx 28.18, Ap 21.19). É um silicato de alumínio sódico que é cortado e polido para fins ornamentais, possivelmente explicando a referência feita em Lamentações 4.7, e usado na manufatura de mosaicos. Embora seja muito mole para amplo emprego em joalheria, são comuns os antigos amuletos egípcios gravados nela. Encontra-se em pedras calcárias adjacentes a entrusões graníticas no Irã, Turquistão, Afeganistão e Mongólia.

D. R. BOWES

LÁPIS. *Veja* ESCRITA.

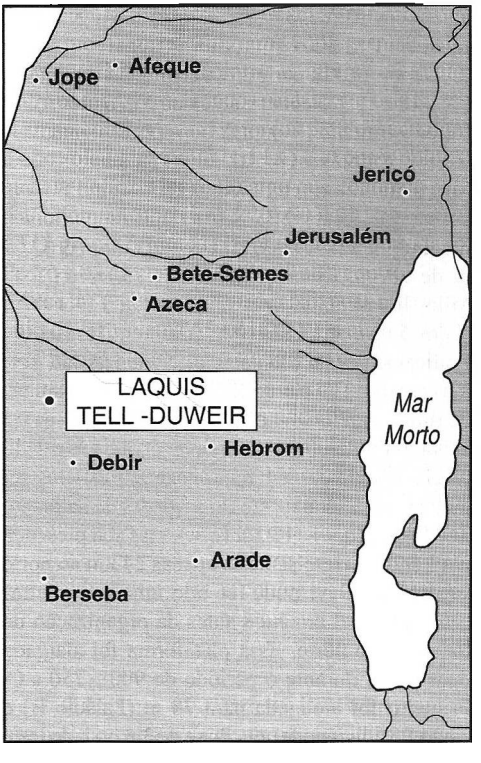
LAQUIS (לכיש, LXX Λαχίς Js 15.39, Μαχής), uma cidade de Judá no contraforte da Sefela (q.v.), a meio caminho entre Jerusalém e Gaza, a cerca de 48 km a sudoeste de Jerusalém.



Lado externo do portão onde foram encontradas as cartas de Laquis.

1. Nome e identificação
2. História bíblica
3. Referências históricas não bíblicas
4. Escavação
5. O Templo do Fosso
6. Inscrições
7. As Cartas de Laquis

1. Nome e identificação. A cidade é mencionada mais de vinte vezes no AT, diversas vezes na correspondência de Tell-el-Amarna (q.v.), uma vez num papiro hierático dos dias de Tutmés III como *Ra-ki-ša*, uma vez como *La-ti-ša* num vaso de cerâmica encontrado no Egito, e uma vez num relevo na parede do palácio de Senaqueribe em Nínive. Ela é identificada hoje com Tell ed-Duweir, uma grande elevação com o tamanho de aproximadamente 7 hectares, a 24 km a oeste de Hebrom e 8 km a sudoeste de Beit Jibrim, a antiga Eleuterópolis. Essa identificação é baseada nas seguintes considerações. É o mais impressionante sítio arqueológico da região e foi ocupado durante as Idades do Bronze e do Ferro, como atestado por fatos históricos; ela se ajusta na descrição de Eusébio, de que "Laquis... ainda hoje é uma vila, c. de 11 km de Eleuterópolis, para o oeste, como quem vai para Daroma". Escavações têm revelado uma notável semelhança entre as ruínas da Idade do Ferro em Tell ed-Duwier e a cidade mostrada em um relevo de Nínive, representando o ataque de Senaqueribe a Laquis; a história do sítio, conforme revelada da escavação, é paralela ao que se conhece de fontes tanto bíblicas como não bíblicas.



2. História bíblica. Laquis surge pela primeira vez, na história bíblica, no relato da Conquista. Era governada por um rei amorreu, Jafia, que formou uma coalizão com quatro outros reis amorreus sob a liderança de Adoni-Zedeque de Jerusalém (Js 10 *passim*, 12.11). Josué derrotou a cidade a despeito da ajuda do rei Gezer (Js 10.31 — 33). Laquis foi contada entre as cidades sorteadas para a tribo de Judá (15.39). Depois da morte de Salomão ela foi fortificada por Roboão (2Cr 11.9). Amazias, rei de Judá, procurou refúgio ali quando conspiradores atentavam contra sua vida, mas ele foi perseguido e morto na cidade (2Rs 14.19; 2Cr 25.27). Nos dias de Ezequias, Laquis foi tomada por Senaqueribe, o assírio. Dali ele mandou uma mensagem para Ezequias, em Jerusalém, ordenando-lhe que se rendesse (2Rs 18.14,17; 19.8; 2Cr 32.9; Is 36.2; 37.8). Cento e vinte cinco anos depois, Laquis e Azeca eram os últimos centros provinciais a resistir contra o ataque de Nabucodonozor (Jr. 34.7). Depois do exílio, Laquis foi recolonizada pelos judeus que retornaram (Nm 11.30). Uma obscura referência em Miquéias 1.13, como "o princípio do pecado para a filha de Sião", pode ser uma condenação da confiança de Roboão em defesas militares, mais do que em Deus, ou pode se referir à inauguração de um culto idólatra ali, que depois se espalhou para outras cidades de Judá.

3. Referências históricas não bíblicas. Escassas, porém importantes referências vêm do Egito e da Assíria. Um papiro egípcio dos tempo de Tutmés III (c. 1490—1435 a.C.) se refere a *Ra-ki-ša* e indica o contato egípcio com Laquis. A correspondência de Amarna (q.v.), de c. de 1400—1360 a.C., menciona Laquis cinco vezes em contextos que mostram que Laquis era o ponto forte do Egito em Canaã. A cidade esteve envolvida em conspiração com Habiru (q.v.) e outras cidades leais ao Egito escreveram pedindo ajuda. Em uma carta de Jerusalém, Laquis, Asquelom e Gezer são acusadas de abastecer Habiru de comida e óleo. Outra carta se refere à traição em Laquis, na qual um certo Zinreda ou Zinridi foi morto.

Um vaso de Laquis, datado de c. de 1200 a.C. ou posterior e inscrita em hierático, refere-se ao "rei de *La-ti-ša*(?)".

A informação assíria, apesar de limitada, é importante. O ataque de Senaqueribe contra Laquis em 701 a.C. é representado em baixos-relevos sobre alabastro, de Nínive. A cidade de Laquis é mostrada sob cerco. Algumas cenas representam prisioneiros judeus sendo levados em marcha, para fora, outros sendo esfolados, e alguns implorando misericórdia diante de Senaqueribe sentado no trono. Na inscrição junto ao trono se lê: "Senaqueribe, rei da Assíria, sentado em seu trono, enquanto o despojo da cidade de Laquis passa diante dele".

4. Escavação. A história de Laquis se torna muito mais clara quando os registros bíblicos e não bíblicos são complementados por informações reveladas pela escavação da cidade. Tell ed-Duweir e áreas selecionadas nos declives vizinhos foram escavadas pela Wellcome-Marston Archaeological Research Expedition (Expedição de Pesquisa Arqueológica Wellcome-Marston) durante os anos de 1932 a 1938. O diretor, James L. Starkey, foi tragicamente assassinado em 1938 por bandidos, e o trabalho foi concluído por Charles H. Inge e Lankester Harding.

Agora está claro que a região de Laquis foi ocupada desde tempos remotos. Nos tempos calcolíticos (anterior a 3000 a.C.) e nos primeiros estágios da Antiga Idade do Bronze, existiu um assentamento na área de Laquis. Cerâmica, argamassa de pedra, moinhos de mão, pontas de clavas de pedra, utensílios de pederneira e ossos foram encontrados em cavernas naturais abrangendo uma área considerável. Cerca de 2800 a.C., na Antiga Idade do Bronze II, o assentamento ficou confinado à colina atual. As antigas cavernas habitáveis foram então usadas como sepulturas.

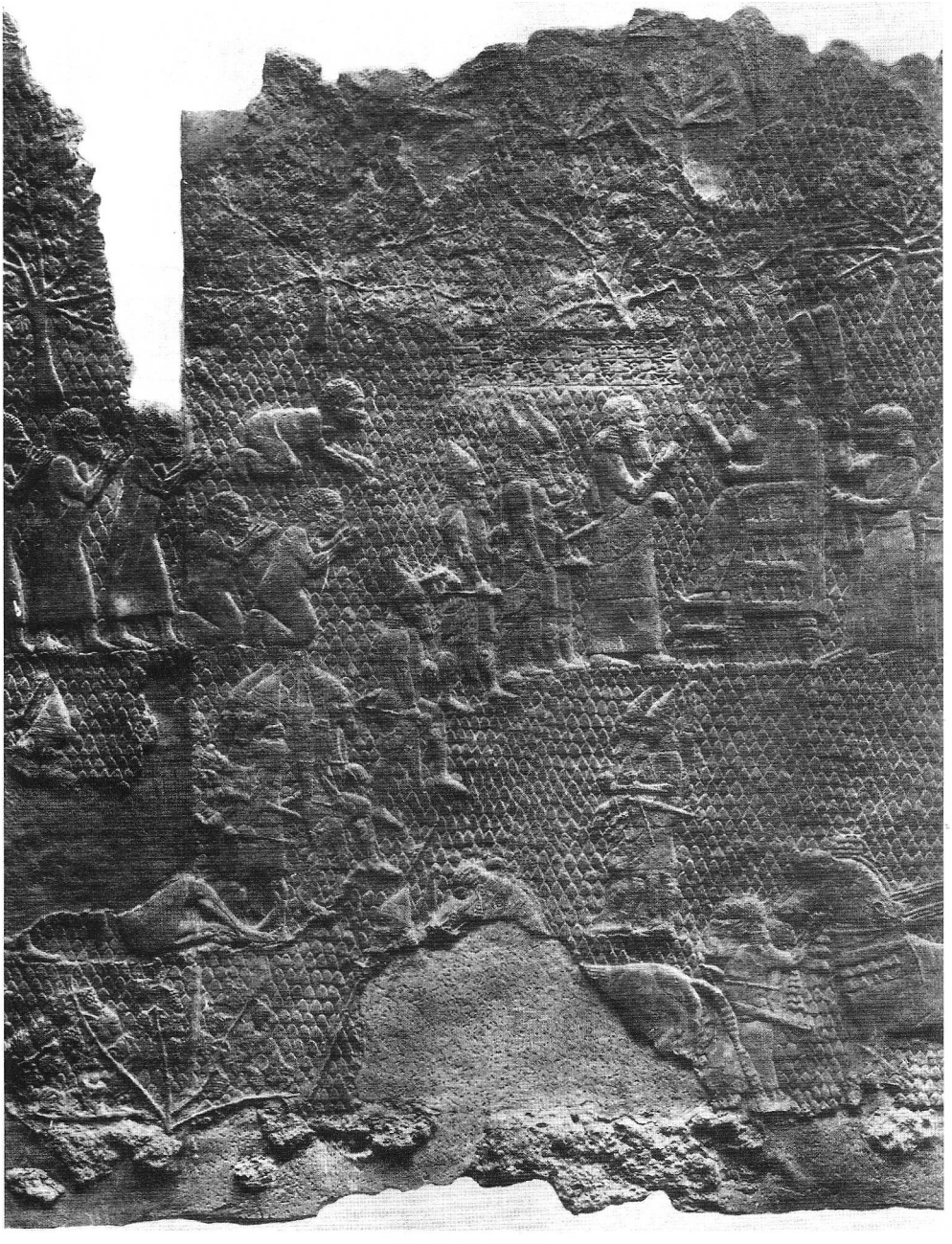
Há divergências desacordos sobre as verdadeiras datas de alguns dos níveis, mas de modo amplo, o que segue dá um quadro geral:

Nível I — 450-150 a.C.
Intervalo — Colina deserta
Nível II — 700-586 a.C.
Nível III
Nível IV
Nível V — Cidade de Davi e Roboão 1000-900 a.C.
Intervalo — Colina deserta — sécs. 12-11
Nível VI — 1300-1225 a.C. Nova Idade do Bronze
Nível VII — 1450-1350 a.C.
Nível VIII — 1567-1450 a.C.

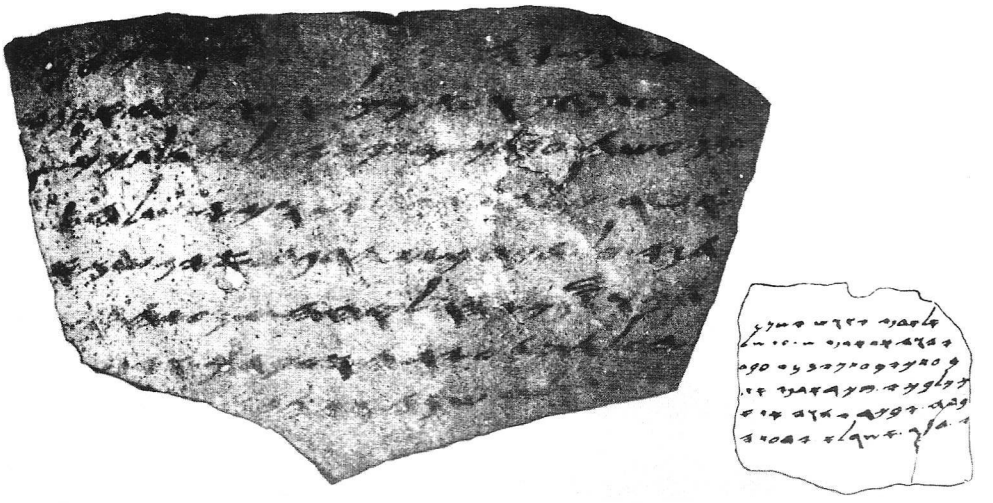
Escavações adicionais são necessárias para completar a história do restante da Antiga Idade do Bronze e da Média Idade do Bronze. É evidente que durante o período dos hicsos (c. 1720 — 1550 a.C.), Laquis foi um sítio fortificado, defendido por uma profunda vala ou fosso, e um declive coberto de reboco, subindo a c. 30m acima do vale, no topo do qual havia uma parede de tijolos. Essas defesas caíram em desuso no início da Nova Idade do Bronze, c. de 1550 a.C., possivelmente como resultado de campanhas egípcias, que expulsaram os conquistadores hicsos para fora do Egito e iniciaram o grande período de expansão egípcia na Ásia Ocidental. Um pequeno templo foi construído sobre os fragmentos que se acumularam no fosso, o assim chamado Templo do Fosso (veja adiante).

A influência egípcia em Laquis, a partir da décima segunda dinastia (c. 1991 — 1786 a.C.) em diante, é atestada pelos escaravelhos egípcios. O enfraquecimento do poder egípcio pode ser marcado pela destruição do Templo do Fosso c. 1220 — 1200 a.C., talvez por homens das tribos israelitas que prosseguiram em seu sucesso inicial sob Josué (Js 10.3,31,32). O vaso com a inscrição no "ano quatro" e mencionando o "rei de Latis (?)" tem sido interpretada como memorando de um coletor de impostos do quarto ano de Merneptá (c. 1224 — 1216 a.C.). Uma variedade de importantes inscrições foi descoberta na cidade da Nova da Idade do Bronze.

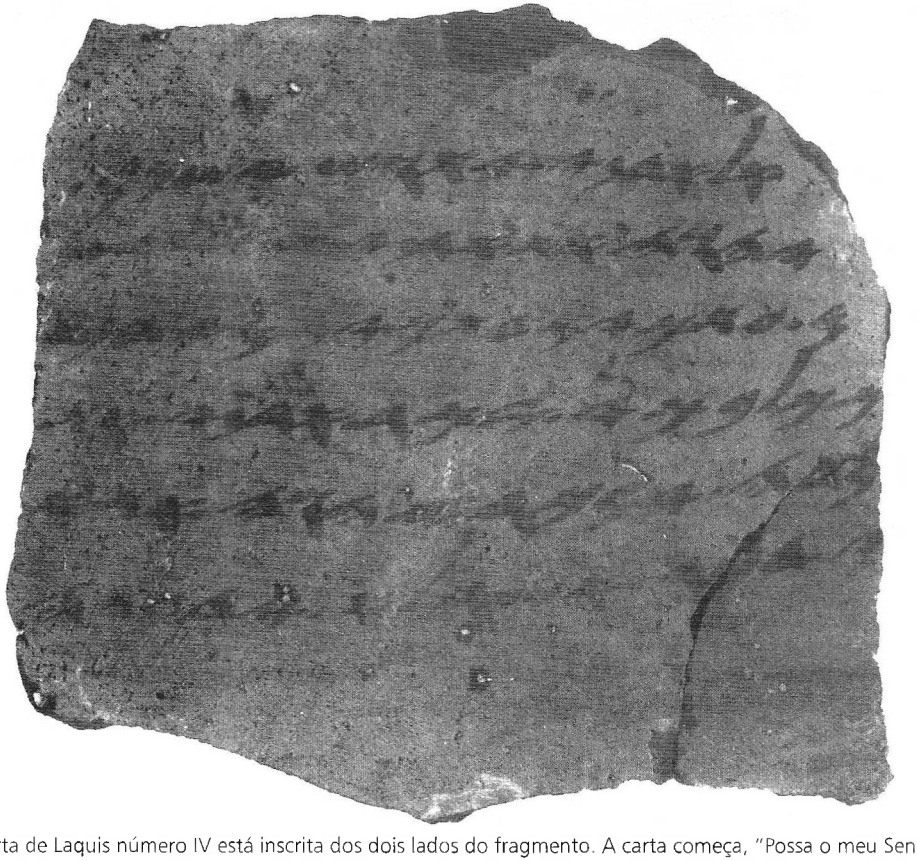
Depois de um período de abandono durante os sécs. 12 e 11, a cidade israelita da Idade do Bronze foi construída c. 1000 a.C. Um fino palácio para o governador provincial foi levantado sobre as ruínas dos velhos edifícios cananitas no centro da colina. Ele foi erguido numa plataforma aterrada medindo aproximadamente 32 m quadrados e 7 m de altura. Essa estrutura é remanescente do Milo (literalmente "aterro") construído por Davi (2Sm 5.9) e Salomão (1Rs 9.15) em Jerusalém. Praticamente nada do palácio original remanesce, mas as ruínas de um edifício com grossas paredes de tijolo com longos cômodos paralelos e soalho elevado foi descoberto; é provável que tenha sido originalmente um silo ou armazém. Edifícios semelhantes são conhecidos nas cidades de Salomão, de Megido (q.v.) e Hazor (q.v.), mas sua presença em Laquis e Bete-semes a apenas 24 km ao norte sugere que Davi pode ter tido uma administração provincial em Judá antes da organização de Salomão no norte. Essa plataforma foi alargada duas vezes durante o período de 900—750 a.C. Primeiro foi alongada para 78 m (Palácio B) e então foi adicionada uma faixa de 3m no lado leste



Senaqueribe sentado em seu trono recebendo o despojo tomado de Laquis; cidadãos da cidade ajoelham-se diante dele; de Nínive. © *B.M.*



Fragmento de cerâmica inscrita em hebráico, com uma carta protestando lealdade ao comandante da guarnição de Laquis e mencionando o nome *Yahweh*; de Laquis, 6º séc. a.C.© *B. M.*



Carta de Laquis número IV está inscrita dos dois lados do fragmento. A carta começa, "Possa o meu Senhor ouvir boas novas de Yahweh neste dia!" Mas o outro lado registra as más notícias, "Saiba o meu Senhor que estamos vigiando para ver os sinais de Laquis, de acordo com todos os sinais que o meu Senhor tem dado, pois nós não podemos ver Azeca" (compare Jeremias 34.7). © *The Wellcome Trust*

(Palácio C). Na escadaria que leva à plataforma da cidadela as cinco primeiras letras do alfabeto hebraico estavam gravadas na ordem tradicional (c. 800 a.C., de acordo com W. F. Albright).

No final do 10º séc. e por várias vezes no 9º séc., os reis de Judá incrementaram as defesas de Laquis. As referências no AT ao trabalho de Roboão (2Cr 11.9) e possivelmente de Asa (14.7) antes de 900 a.C., e então ao de Josafá, que estabeleceu guarnições nas cidades de Judá (17.12,13), parecem indicar ocasiões em que o sistema de defesa do sul de Judá foi reforçado contra filisteus, árabes, egípcios, etc. (11.5-12). Escavações mostram que, durante o 9º séc., Laquis foi fortemente defendida com uma linha dupla de defesa. O topo era rodeado por uma parede circular de quase 6 m de espessura, alternando saliências e reentrâncias e uma série de torres de defesa. Mais 15 m declive abaixo, havia uma segunda parede ou anteparo de pedra e tijolo com c. 4 m de grossura, com sessões de saliência e reentrância alternadamente e localizadas em pontos estratégicos. Os muros cercavam uma área plana aproximadamente retangular. A oeste da cidade, uma estrada levava colina acima, e no ponto onde ela entrava no portão da cidade um grande fortificação quadrada foi erigida. Mais tarde ela foi incorporada à linha do muro externo. A alvenaria das paredes era na maior parte de blocos de pedra toscamente divididos em quadrados, com pedras de esquina mais cuidadosamente preparadas. Dentro da cidade, uma rua com lojas enfileiradas levava ao palácio e aos armazéns na plataforma do topo da colina. Numerosas alças de jarros gravados, datando dos 7º e 8º sécs., vêm do que devem tipificar os níveis IV, III, II (ver Inscrições).

Há divergências de interpretação quanto à destruição do Nível III. A maioria dos arqueólogos a atribui ao ataque de Senaqueribe em 701 a.C., mas uns poucos, como Olga Tufnell, a atribuem a Nabucodonozor em 598 a.C. O baixo relevo de Senqueribe e seu registro escrito sugerem um severo ataque a Laquis. Nos fragmentos dispersos fora dos muros, foram encontradas pontas de flechas, pedaços de armaduras de escarmas, pedras de funda e um capacete do tipo assírio; grandes rampas de terra também foram encontradas, construídas contra o portão, exatamente como o relevo de Senaqueribe representa, de modo que atribuir a destruição do nível III ao assalto dos assírios é bastante plausível.

Na rampa noroeste da colina havia uma grande vala comum contendo os ossos de 1500 corpos empilhados. Muitos tinham sido queimados. Por cima dos ossos humanos havia ossos de animais, em sua maioria de porcos. Grande quantidade de cerâmica doméstica estava espalhada por toda a parte. Sugeriu-se que a massa confusa representa um ajuntamento de fragmentos depois do cerco de Senaqueribe. Os ossos de porco podem representar a comida dos soldados assírios. Três das caveiras humanas mostravam evidências de trepanação, um memorável testemunho do padrão de habilidade cirúrgica na Judéia, nos dias de Isaías.

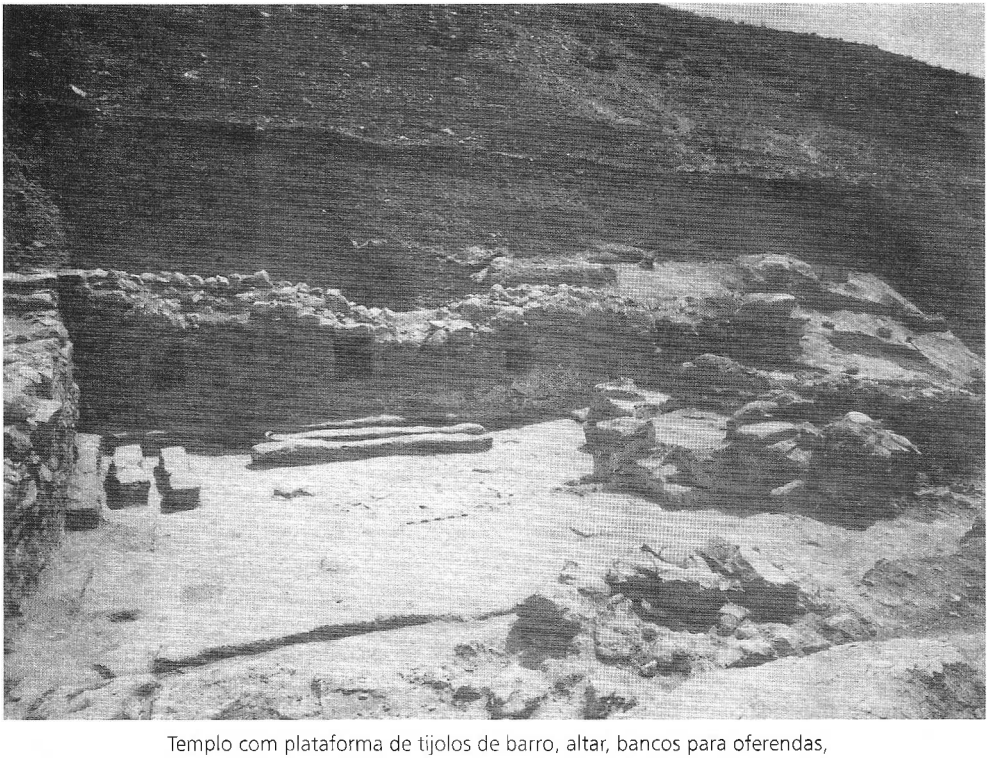
Outro destaque da cidade da Idade de Ferro era um grande e inacabado poço no lado sudeste da colina. Era um cubo oco e tosco, medindo c. 22,5 m por 25,6 m e com c. 152.400 metros cúbicos de capacidade, provavelmente destinado a armazenar água.

Depois da queda de Laquis III, a cidade provavelmente foi administrada por um governador assírio e tornou-se um local de coleta de impostos dos filisteus. Algumas reconstruções tiveram prosseguimento e parte da cidadela em ruínas foi limpa para a construção de um portal menor, mas a reconstrução da cidade II foi um processo lento. Alguns alegam que traços de guerreiros citas foram encontrados na cidade no 7º séc., o que pode explicar a lentidão da reconstrução. Contudo, as defesas foram finalmente restauradas, talvez por Manassés (2Cr 33.11-14). Um novo muro de pedra substituiu o muro interno, as antigas fortificações externas foram incorporadas ao anteparo inferior como uma fortaleza, e a entrada passou a ser através de dois portões, o externo na fortaleza voltado para o sul e o interno na linha do muro superior voltado para o oeste. Essa disposição expunha o invasor no seu flanco direito ao se aproximar do primeiro portão. Se fosse bem sucedido aqui, virava para a direita morro acima, passando por um pátio interno antes de alcançar o segundo portão. No tempo de Jeoaquim, Laquis era uma vez mais uma cidade formidável. Existem evidências de duas destruições no início do 6º séc. A primeira foi sem dúvida devida ao ataque do exército babilônico em 597 a.C., quando o portão da cidade e a cidadela foram parcialmente destruídos. A estrutura superior de tijolos, do palácio, desabou e se espalhou pelo pátio. O muro interno foi reconstruído e alguma restauração retomada, apesar de que o palácio não foi restaurado. No segundo ataque de Nabucodonosor, em 587 a.C., a força total do exército da Babilônia foi trazida contra as cidades de Judá, as quais caíram uma a uma até que somente Jerusalém, Azeca e Laquis remanesceram (Jr. 34.7). Dessas, Azeca foi a primeira a cair. Evidências de uma enorme conflagração

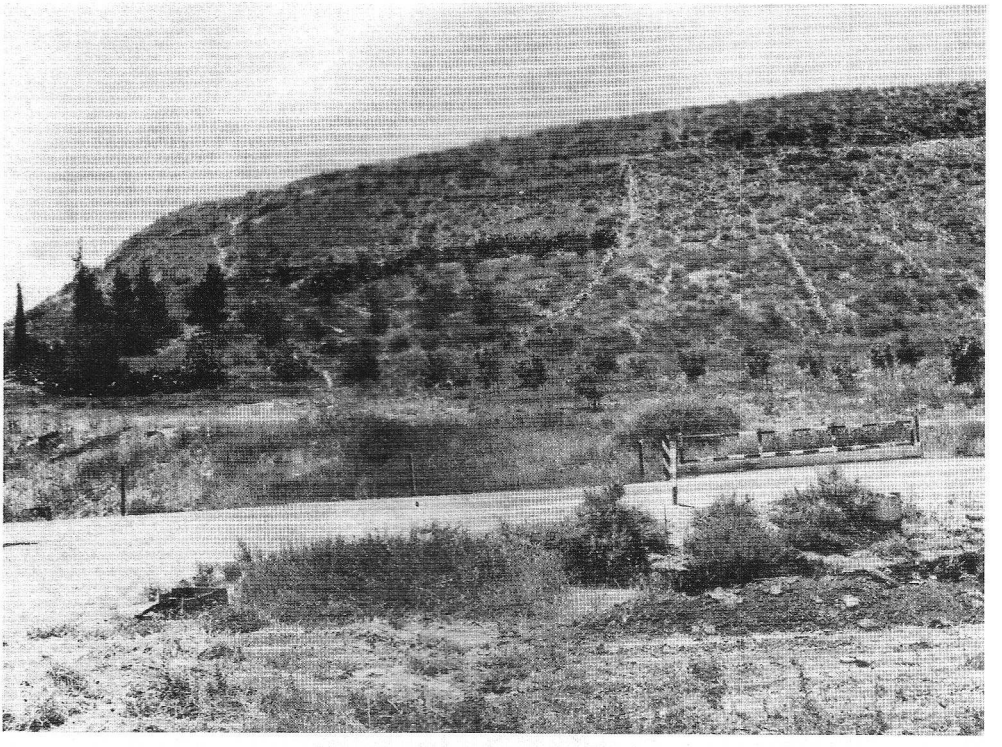
em Laquis se encontram por toda a cidade. Ela foi evidentemente reocupada logo depois. Um refinado sinete de impressão foi encontrado sobre os fragmentos, onde se lê: "Gedalias que governa a Casa" (Is 22.15; 36.3; veja sessão 6b).

Laquis foi abandonada entre 586 e 450 a.C. A cidade do pós-exílio, Nível I, teve duas fases, uma persa e uma helênica. Durante a fase persa, um fino palácio foi construído, no estilo do norte da Síria, por um governador subordinado a Gesém (Gashmu), o árabe (Ne 6.1). Uma pequena estrutura, que provavelmente era um templo, continha um pequeno altar de pedra calcária com uma inscrição onde constava o nome "Yahweh" (veja sessão 6.j). A segunda fase é atestada por um "santuário do sol" do período selêucida. Laquis foi abandonada c. de 150 a.C. e não foi ocupada novamente.

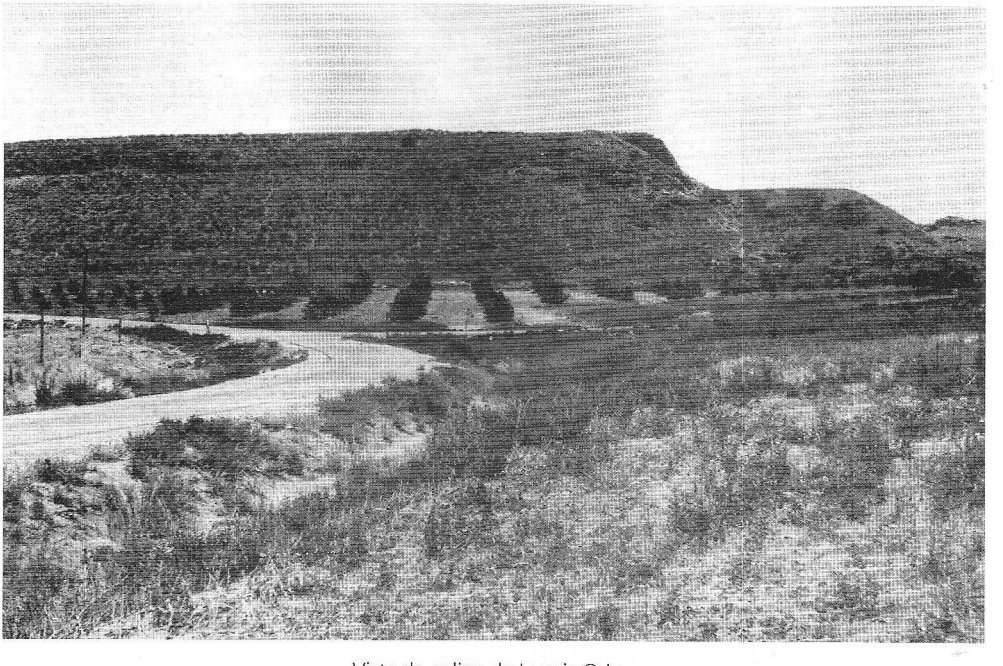
5. O Templo do Fosso. Fica do lado externo dos muros da cidade da Nova Idade do Bronze, no fosso da Média Idade do Bronze. Ele esteve em uso desde c. de 1600 a.C. até 1200 a.C. e foi ampliado em pelo menos duas ocasiões. Essencialmente era uma sala espaçosa com uma mesa para oferendas, um piso de fornalha em frente à mesa, e no seu contorno final um altar de tijolos de barro, com três degraus, em frente à mesa de oferendas (cp. Êx 20.26). Oferendas votivas de ornamentos, contas, etc., em marfim, vidro, alabastro, etc, jaziam sobre a mesa. Muitos frascos pequenos para água estavam no chão, em uma ponta da mesa de oferendas. Ossos de aves, animais e peixes foram encontrados nos fragmentos no chão. Os animais eram todos jovens, na maioria ovelhas, cabras, bois, gazelas; e os ossos descobertos eram quase todos do quarto dianteiro direito, que corresponde à porção do sacerdote nos sacrifícios israelitas (Lv 7.32). Nenhuma estatueta foi encontrada dentro do templo, mas uma estátua de bronze de uma deidade masculina em posição sentada foi encontrada do lado de fora, e uma mão de marfim foi recuperada de uma cova. Dois vasos de cerâmica com inscrição, um jarro e um vaso foram encontrados do lado de fora do templo (veja secção 6b). A exata natureza do culto cananita praticado não é clara, mas evidentemente animais jovens eram sacrificados, o quarto dianteiro direito era reservado, oferendas eram postas numa mesa de culto, fogo queimava no piso de fornalha e oferendas de libação eram derramadas. Um altar com degraus, uma mesa de



Templo com plataforma de tijolos de barro, altar, bancos para oferendas, da Nova Idade do Bronze, em Laquis. © *P.A.M.*



Vista da colina de Laquis.© Lev



Vista da colina de Laquis.© Lev



O povo da cidade de Laquis, vestindo mantos longos e levando seus filhos, deixam Laquis carregando pertences. De um relevo do Palácio de Senaqueribe em Nínive.© *B. M.*

oferendas e um local para o fogo eram características dos pertences do templo.

6. Inscrições. Uma variedade de inscrições muitas da Nova Idade de Bronze, têm vindo das escavações de Laquis. A lista seguinte está em ordem cronológica:

a. Quatro sinais numa adaga de bronze c. 1600 a.C. Um sinal, uma cabeça humana, é possivelmente o antigo *r* (*rexe*).

b. Cinco fragmentos com sinais alfabéticos do tipo sinaíticos c. 1350 — 1200 a.C. — uma tampa de incensário com três sinais em vermelho; um vaso com onze sinais, cinco dos quais parecem ser *lšlšt* "para três"; um jarro decorada em volta do gargalo, com linhas onduladas e quadrados, e com animais estilizado; uma inscrição de onze letras muito semelhantes às utilizadas em Serabit el-Khadim na península do Sinai. Foram lidas as palavras *mtn* "oferenda" e *lt* "deusa".

c. Um sinete de quatro faces, com o nome de Amenotepe II (c. 1450 — 1425 a.C.) de um lado e, uma representação de Ptá e oito sinais de outro.

d. Um fragmento de um caixão de barro c. 1200 a.C. ou posterior, com sinais hieroglíficos ilegíveis e dois pequenos cacos com inscrição hierática.

e. Um vaso de cerâmica com um texto hierático tido como sendo referente a taxação, incluindo as palavras "Rei (de) Latis (?)", c. 1200 a.C. ou posterior.

f. Uma inscrição contendo as cinco primeiras letras do alfabeto hebraico אבגדה, na sua ordem tradicional (c. 800 a. C.).

g. Um fragmento de jarro com as letras *btlmyk*, "o *banho* do rei", uma medida de volume.

h. Diversos sinetes ou impressões de sinete com nomes na antiga escrita hebraica (8º a 6º sécs.). O sinete que diz "pertencente a Gedalias que governa a casa" era possivelmente um sinete oficial de Gedalias, filho de Aicão, nomeado governador de Judá por Nabucodonosor, depois da queda de Jerusalém em 587 a.C. (2Rs 25.22).

i. Um grande número de cabos de jarros com gravações (8º séc. ao início do 6º), cerca de trezentos com a gravação *emlk* "pertencente ao rei", seguido pelo nome de uma cidade como Hebrom, Zife, Socó ou *mmšt* e portando um símbolo tal como um rolo de pergaminho alado.

j. Um altar de pedra inscrito com três linhas em escrita aramaica de c. do 5º ao 4º sécs. a.C. Começa com *lbnt'* "incenso". A terceira linha contém as palavras *lyh mr'* "a Yah (weh) Senhor (do céu)".

k. Uma variedade de pesos de pedra com as inscrições *nsp*, *py*, *bgc*, do 7º ao 6º sécs. a.C. Um tinha a letra *b*, outros tinham números gravados.

l. Vinte e uma ostracas do início do 6º séc. a.C. com escrita em tinta preta — as assim chamadas "Cartas de Laquis". (*Veja* próxima secção).

7. As Cartas de Laquis. Em 1935, dezoito ostracas com inscrições em hebraico cursivo do tempo de Jeremias foram recuperados dentre os fragmentos em uma pequena sala da guarda, em uma das torres do portão externo da cidade. Subseqüentemente, em 1938, mais três ostracas foram achadas, elevando o total para vinte e uma. Essas ostracas representam documentos escritos no estilo hebraico clássico da última década do reino de Judá. São historicamente importantes pela luz que lançam sobre as condições inseguras de Judá durante a campanha babilônica de 587 a.C. Os textos não são sempre claros e os estudiosos discordam sobre detalhes de tradução. Três das cartas são de especial interesse. A carta 3 dá o nome do autor, Hoshayahu, um oficial subalterno encarregado de um posto avançado de Laquis, à vista de Azeca e do destinatário, Yaosh o governador de Laquis. É parcialmente uma queixa sobre alguma repreensão que o escritor recebeu, e parcialmente um relato de movimentos militares incluindo referência a uma jornada ao Egito por um capitão, Conias filho de Elnatã, e uma mensagem de advertência enviada por Tobiau para Salum, filho de Iadua, pela mão de um profeta não identificado. A carta 4 dá conta de ordens que foram executadas e indica que certas pessoas tinham sido detidas. Ela conclui, "saiba o meu senhor que estamos vigiando os sinais de fogo de Laquis, de acordo com os sinais que o meu senhor deu, porque nós não vemos Azeca" (cp Jr. 34.7). A carta 6 refere-se a cartas perturbadoras do rei e dos príncipes em Jerusalém. "As palavras dos pr(íncipes) não são boas (mas servem) para enfraquecer nossas mãos (e afrou)xar as mãos dos ho(mens) que estão informados sobre elas" (cp. Jr. 38.4). A Carta 16 refere-se a um profeta cujo nome termina em *ias*, variadamente identificado com Urias (Jr. 26.20) ou Jeremias, ou talvez algum outro que seja desconhecido.

BIBLIOGRAFIA. Publications of the Well-come-Marston Archaeological Research Expedition to the Near East 1918-1958, H. Torczyner, L. Harding, A. Lewis and J. L. Starkey: *Lachish I, The Lachish Letters* (1938); O. Tufnell, C. H. Inge, L. Harding: *Lachish II, The Fosse Temple* (1940); O. Tufnell: *Lachish III, The Iron Age* (1953); O. Tufnell, etc.: *Lachish IV, The Bronze Age* (1958); W. F. Albright, "The Lachish Ostraca", *ANET* (1955), 321, 322; G. E. Wright, "Judaean Lachish", *BA*, XVIII (1955), 9-17, R.D. Barnett, "The Siege of

Lachish," *IEJ*, VIII (1958), 161-164; D. Winton Thomas, "Letters from Lachish", *DOTT* (1958), 212-217.

J. Arthur Thompson

LASA (לשע). Lugar que marcava um ponto fronteiriço da terra dos cananitas (Gn 10.19).Sua localização é desconhecida, apesar de que diversas identificações têm sido sugeridas, entre elas Callirrhoe, uma ravina a leste do Mar Morto, para onde Heródes o Grande foi em busca de tratamento para sua saúde quando da sua última enfermidade.

LASAROM (לשרון). Cidade real dos cananitas tomada por Josué (Js 12.18; BJ, "Saron"). A LXX B traduz por "o rei de Afeque em Sarom", e isso provavelmente está correto. A palavra pode não ser o nome de uma cidade, mas parte de uma frase, distinguindo esse de outros Afeques.

LASCÍVIA (ἀσέλγεια). Esse termo, que é descritivo de libertinagem ou intemperança, não ocorre com freqüência no grego bíblico. Na LXX, é encontrado em dois lugares apenas (Sab. Sal 14.26; 3Mac 2.26); no NT ocorre somente oito vezes. Platão e alguns autores áticos usaram o termo para denotar licenciosidade ou violência injustificada, apesar de que a forma objetiva geralmente significava "excessiva". Em Josefo foi empregado ocasionalmente para mulheres lacivas (cp Jos. *War* I. xxii. 3). A palavra é derivada do latim e tem o sentido geral de devassidão, lascívia ou inclinação à concupiscência.

A história da forma grega é na melhor das hipóteses incerta, e suas origens etimológicas têm sido buscadas no verbo θέλγω, que era empregado por escritores tanto da Antigüidade quanto mais recentes, com o significado de encantador, fascinante, fraudulento ou enganador. De modo bastante significativo, *asélgeia* (Gl 5.19) era seguida de advertências contra feitiçaria, ainda que em outros lugares (e.g. Mc 7.22; Rm 13.13; 2Co 12.21; Ef 4.19; 1Pe 4.3; 2Pe 2.2,7,18; Jd 4), e talvez em Gálatas 5.19, a referência fosse à sensualidade, particularmente aquela que ultrajava o decoro público. Não podia haver lugar para tais comportamentos na vida cristã, como as referências do NT deixam bem claro. *Asélgeia* também implicava insolência ou violência contra outro, nos tempos do NT, e um papiro do séc. 4º d.C. queixava-se de um homem que empregava muitos termos abusivos (ἀσελγήματα).

R. K. Harrison

LASÉIA (Λασαία, com variações em diferentes MSS; BJ "Lasaia"). Cidade cretense perto de Bons Portos.

Lucas afirma em Atos 27.8, que Laséia estava localizada próximo a Bons Portos, a qual o navio, em que Paulo estava sendo levado para a Itália, tinha alcançado com dificuldade. É bem possível que as ruínas a c. 8 km a leste de Bons Portos sejam de Laséia.

Não se conhece muito sobre Laséia. Pouca notícia se tem pela literatura que sobreviveu; mas tem-se considerado que deve ser a Lasos que Plínio o Ancião menciona em sua *Natural History* (IV. xii. 59), entre as numerosas cidades importantes de Creta, uma ilha que ele nos conta que era conhecida pela reputação de suas cem cidades (ibid., 58).

J. H. Skilton

LÁSTENES (Λασθένης). Proeminente oficial sob Demétrio II Nicator no 1º séc. a.C.; talvez governador da Celessíria. Josefo (*Ant.* XIII: 86) refere-se a ele como sendo um cretense e diz que ele providenciou muitos mercenários para Demétrio, numa época muito importante, cerca de 147 a.C., quando este velejou de Creta para a Cilícia. Demétrio em documento a Jonatas, o sumo sacerdote dos judeus e da nação dos judeus, incluiu cópia de uma carta que ele tinha escrito ao seu " parente" Lastenes. Nessa carta a Lastenes, Demétrio se dirigiu a ele como seu "pai" (ibid., pp 125-129). Os termos "parente" e "pai" não indicam necessariamente, é claro, qualquer relacionamento familiar, mas certamente indicam a alta posição de Lastenes e a consideração que o rei tenha por ele. O conteúdo da carta é de considerável interesse, por tratar, entre outras coisas, do assunto das fronteiras da Judéia e os privilégios garantidos aos judeus. A respeito dessa carta, veja também 1 Macabeus 11.30-37.

J. H. Skilton

LATÃO. (Grego, χαλκολίβανον). Liga de cobre e zinco, contendo pequenas quantidades de outros metais, principalmente chumbo e estanho. É mais suscetível à corrosão e embaçamento do que o bronze, mas tem sido usada há muito para trabalhos ornamentais, bem como para vários propósitos estruturais. O ponto de fusão que varia de 1050 a 850° C, diminui proporcionalmente na medida que se aumenta a quantidade de zinco na liga. Como no bronze, os átomos seguem o

mesmo arranjo cristalino do cobre, formando uma estrutura cúbica de face centrada.

Em Gezer, na Palestina, foi encontrado latão datado de c. de 1500 a.C., contendo 23% de zinco e 10% de estanho. Esse e outros tipos de latão primitivo foram provavelmente obtidos pelo aquecimento do cobre com carvão vegetal e calamina (silicato de zinco), mineral que se sabe existente nas antigas minas de prata de Laurion, na Grécia. Mas a disseminação do uso do latão se deu bem depois da época do AT, havendo muitas referências a latão na KJV, traduzido na NEB como bronze (Nm 21.9, 1Rs 7), bronze ou cobre (Êx 26.11) ou apenas cobre (Êx 25.3, Jó 28.2). As versões em lingua portuguesa, adotaram as palavras bronze ou cobre. A cor amarelo vivo e reluzente é citada em Apocalipse 1.15 e 2.18 (NEB; ARC, "latão"); o bronze de 1 Coríntios 13.1, na KJV/ARA, é traduzido como "gongo" na NEB. *Veja* Bronze.

BIBLIOGRAFIA. J. R. Partington, *A Text-book of Inorganic Chemistry*, 6ª org. (1950), 777-779.

D. R. Bowes

LATIM (Ῥωμαικός). Era a língua oficial do Império Romano, e era usada em províncias como a Judéia, em atos oficias e tribunais romanos. O grego era a língua do comércio. Na Palestina propriamente dita o aramaico era a língua falada nos distritos rurais e vilas mais distantes, enquanto nas cidades tanto o aramaico como o grego eram usados. Essa é a razão pela qual a inscrição na cruz de Cristo foi escrita em três línguas (Mt 27.37; Lc 23.38 RSVmg.; Jo 19.20). A palavra "latim" é encontrada somente duas vezes no NT (Lc 23.38 RSVmg.; Jo 19.20). Existem aproximadamente vinte e cinco palavras latinas no NT grego, e também um bom número de nomes próprios latinos.

S. Barradas

LATOEIRO (χαλκεύς, *caldeireiro*, daí em geral *ferreiro, trabalhador em metal. Caldereiro*, ou melhor, *ferreiro* é encontrado apenas em 2 Tm 4.14; ARA, "latoeiro").

Embora χαλκός seja o metal, cobre, latão, ou bronze (certamente cobre em Dt 8.9), o artífice, χαλκεύς, no AT da LXX é geralmente um "trabalhador em metal", incluindo latão (χαλκός) e ferro (σίδηρος) (Gn 4.22), sendo esta a tradução para חרש, um "gravador", "trabalhador em metal" (cp. 2 Cr 24.12) e de צרף, *refinador*, (talvez, "ourives") (Ne 3.32; Is 41.7).

Nos Pais Apostólicos e nos papiros, χαλκεύς é o "ferreiro" (Papiro Oxyrynchus I 113[18], 2º séc. d.C.) que trabalha com metais (Hermas, Vis 1, 3, 2) e faz ídolos de latão, prata e ferro (*Diognetus* 2, 3)

Não há nenhuma evidência conclusiva para mostrar que Alexandre, o *latoeiro* de 2 Tm 4.14, seja a mesma pessoa que aparece em 1 Timóteo 1.20 ou Atos 19.33.

BIBLIOGRAFIA. F. D. Gealy, *2 Timothy*, IB XI (1955), 517; E. W. Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times* (1956), 125-128; G. E. Wright, *Biblical Archaeology* (1957), 194, 195.

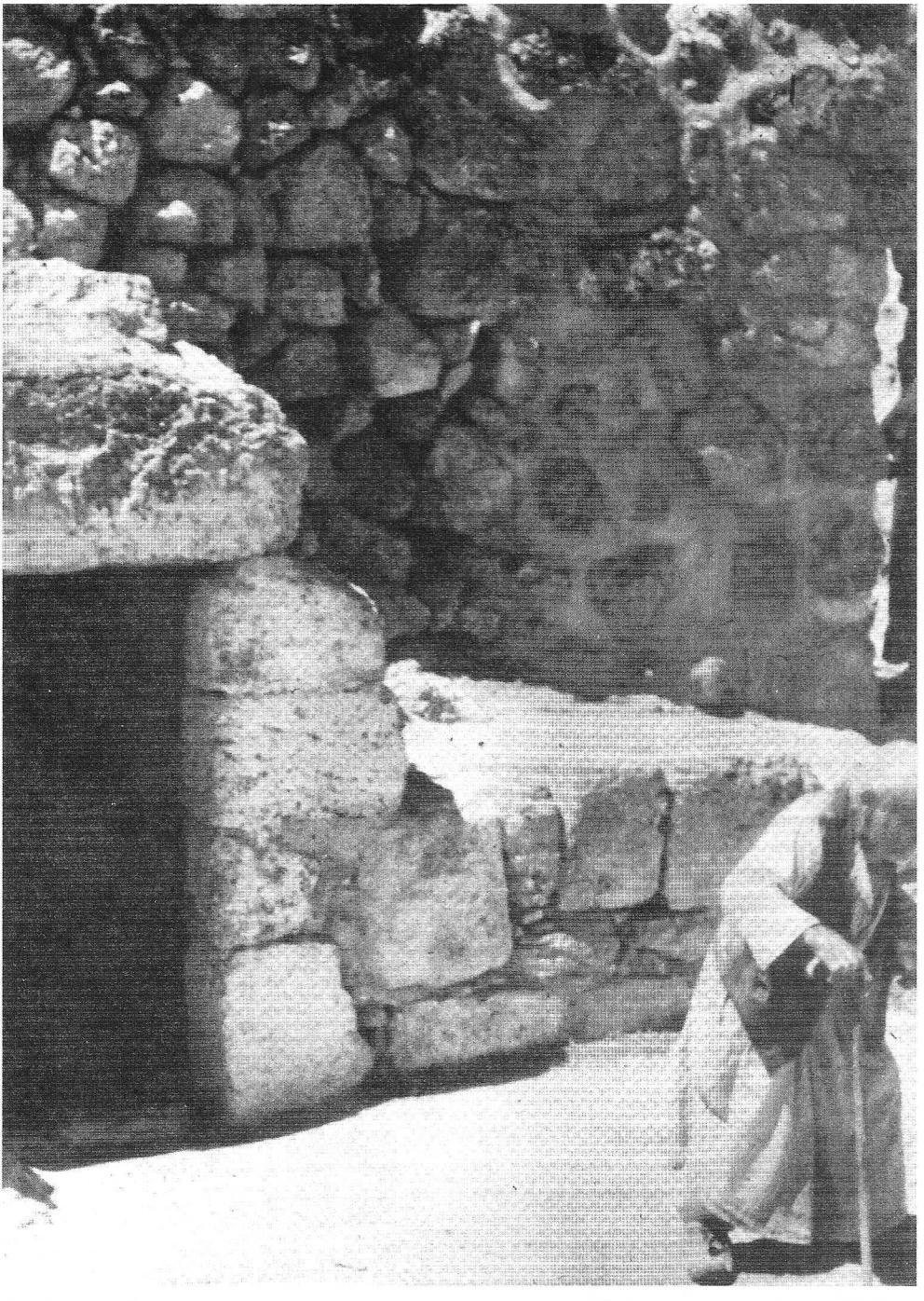
W. H. Mare

LATRINA. O *Qere'* substitui o menos objetável מוצאות "latrina", por מהראות, "privada", em *Ketib*. LXX λυτρῶν, "privada"; RSV, VSS em português, "latrina". Ao eliminar de Israel o culto a Baal, Jeú demoliu o templo de Baal e o converteu em uma latrina (2Rs 10.27). Tal ação era a mais elevada profanação (cp. Ed 6.11; Dn 2.5).

D. H. Madvig

LAVANDEIRO (כבס, γναφεύς, *esmagar* ou *pisar*) aquele que limpa, encolhe e engrossa lã recém-cortada ou outros tecidos. Na Antigüidade, também era o lavandeiro quem usualmente tingia as roupas. A raiz da palavra hebraica "כבס", que significa "trilhar", dá a entender o que preponderantemente implicava a arte do lavandeiro. Antes que o material pudesse ser usado para vestuário, era necessário primeiramente tirar dele as substâncias oleosas e pegajosas que aderiam ao material em estado bruto. Isto era feito primeiramente pela lavagem do material com uma substância para limpeza tal como argila branca, urina podre ou salitre, que era feito das cinzas de algumas plantas que cresciam no Egito. O sabão ainda era desconhecido nos tempos antigos. O material era, então, lavado para tirar o sal alcalino, mediante muitas trocas de água limpa, ou por garotos que pisavam no tecido em uma correnteza de rio. Depois disso, era colocado ao sol para secar e alvejar. Devido ao odor que ficava por causa do processo, a loja do lavandeiro geralmente ficava fora da cidade (2Rs 18.17; Is 7.3; 36.2).

Em Malaquias 3.2 Deus é comparado a um fogo que refina ou ao sabão do lavandeiro. No NT, a palavra é usada apenas uma vez (Mc 9.3), onde as vestimentas de Jesus na hora da transfiguração são descritas como estando mais brancas do que qualquer lavandeiro na terra as poderia alvejar.



A tumba de Lázaro, em Betânia. © *Three Lions*

BIBLIOGRAFIA. R.J. Forbes *Studies in Ancient Technology* (1956) IV, 81-89.

J. L. KELSO

LAVAR OS PÉS. O lavar de mãos e pés pelos sacerdotes teve seu lugar, embora nunca como um rito principal no ritual mosaico (Êx 30.17-21). Na verdade, pode ser que todas as abluções da Bíblia sejam rituais em vez de higienização, embora sejam oriundas de supostas práticas sanitárias (de Vaux, *Ancient Israel, Its Life and Customs*, pág. 460). Geralmente se ofereciam, aos convidados, água e vasos para lavar os pés (Gn 18.4; 19.2; 24.32; 43.24; Jz 19.21). Como um ato especial de afeição ou humildade, o anfitrião ou (anfitriã) poderia até mesmo lavar os pés de seu convidado (a) (1 Sm 25.41). Uma "mulher pecadora", espontânea e agradecidamente, assim serviu ao Senhor (Lc 7.36-44).

Na Última Ceia, o Senhor, pegando uma toalha e uma bacia durante a refeição (Jo 13.4-10), passou a lavar os pés dos discípulos e a secá-los com a toalha. Tal gesto não se deveu à observância do costume, pois os discípulos ficaram confundidos com ele. Não há dúvida de que Jesus deu ao ato o significado espiritual de purificação simbólica do crente, da mancha do pecado presente, como o batismo simboliza a purificação de toda culpa — o primeiro, parcial e temporário (νίπτω); o último, completo e permanente (λούω tempo imperfeito): "Quem já se banhou não necessita de lavar senão os pés" (Jo 13.10). Esta, mais do que humildade, é a principal lição (viz. nota em *Scofield Bible*, loc. cit.). Se tal ato é ou não uma ordenança (Jo 13.14,15), deve ser decidido verificando-se se ele satisfaz ou não as três qualificações de uma ordenança da igreja: (1) instituída por Cristo, (2) de aplicação universal e (3) permanente. Várias denominações menores provenientes da "Ala Esquerda da Reforma" (Bainton) acreditam ser uma ordenança, citando adicionalmente a João 13, 1 Timóteo 5.10. A *National Fellowship of Brethren Churches* desenvolveu uma convincente teologia e defesa do ato como ordenança (viz. H. A. Hoyt, *This Do*, Brethren Missionary Herald Co., Winona Lake, Ind., tambem C. F. Yoder, *God's Means of Grace* o.p.).

R. D. CULVER

LÁZARO DE BETÂNIA (Λάζαρος, forma abreviada do nome hebraico אלעזר, com a terminação do grego; significa *Deus ajuda*). Amigo de Jesus, a quem ele levantou da morte; irmão de Marta e Maria. Apesar de ser um nome comum entre os judeus, ele é o único personagem histórico do NT que tem esse nome. Ele é mencionado apenas em João 11 e 12.

Ele morava em Betânia perto de Jerusalém (11.1,30; 12.1), localizada a sudeste do Monte das Oliveiras. Jesus era muito amigo da família de Betânia. Ele foi hospedado na casa deles por mais de uma vez, provavelmente diversas (Mt 21.17; Lc 10.38-41; Jo 11). Seu amor por todos os três era bem conhecido (Jo 11.5-36); foi a esse amor que a irmã apelou ao informar Jesus sobre a doença de Lázaro (11.3). Jesus chamou Lázaro de "nosso amigo" (11.11), indicando sua amizade com os doze discípulos.

Enquanto os personagens de Marta e Maria são distintamente delineados, nada se sabe do caráter e temperamento de Lázaro. Nenhuma palavra sobre ele é registrada. Ele aparece na história do Evangelho, não por quaisquer qualidades brilhantes de caráter, mas somente por causa do milagre de Cristo ressucitando-o, e o impacto que a ressurreição produziu. Sua ressurreição, depois de estar morto por quatro dias, levou muitos Judeus a crerem em Jesus (11.45), mas levou o Sinédrio a concordar em levar Jesus à morte (11.47-53).

Quando Jesus voltou a Betânia, antes da última Páscoa, seus amigos lhe deram ali um banquete; Lázaro estava entre os que estavam à mesa com Jesus (Jo 12.1.8; Mc 14.3). O entusiástico depoimento das testemunhas oculares da ressurreição de Lázaro levou muitos de Jerusalém a se reunirem em Betânia para ver Lázaro bem como Jesus (Jo 12.9). O testemunho deles também foi a causa da ovação que Jesus recebeu na entrada triunfal (12.17,18). O fato de Lázaro ser um testemunho vivo do poder de Cristo levou os sacerdotes a também tramarem a morte dele (12.10).

A narrativa da ressurreição de Lázaro, o mais longo registro de um milagre no Evangelho (Jo 11), é vívido, sóbrio e perfeitamente coerente. É o clímax dos sinais no Evangelho de João.

Esse milagre tem sido vigorosamente atacado. Várias tentativas racionalistas têm sido feitas para quebrar o óbvio significado do registro de João. Tem sido alegado que Lázaro estava em transe; que foi uma fraude deliberada, armada por Marta e Maria, com a conivência de Jesus; que foi um adorno, como a parábola de Jesus, apresentada como história, em Lucas 16.19-31. Tais propostas não são convincentes e ilustram a ingenuidade dos descrentes.

Sua historicidade tem sido questionada por causa do silêncio dos sinóticos. Essa é uma

reconhecida dificuldade. Mas os sinóticos não pretendem contar todos os feitos de Jesus; exceção feita à última Páscoa, a história deles é galiléia. O entusiasmo na entrada triunfal, nos sinópticos, ficaria sem explicação sem um evento tal como a ressurreição de Lázaro. Os sinópticos podem ter omitido a história para proteger os membros da família de Betânia.

Outros admitem que há um acontecimento real por traz do relato, mas negam a ressurreição literal. Eles a vêem como imagem simbólica do poder de Cristo para levantar o povo da morte espiritual numa vida de pecado. Mas o simples relato das Escrituras não dá a entender que a história fosse propositadamente uma alegoria. Das reações dos contemporâneos de Cristo, tanto amigos como inimigos, fica claro que eles não desmistificaram o evento.

Com esse milagre, Cristo pretendia fortalecer a fé de seus discípulos, desafiar a nação a aceitá-lo ou rejeitá-lo, e a antever sua própria morte e ressurreição iminentes.

BIBLIOGRAFIA. A. M. Fairbaim, *Studies in the Life of Christ* (1881), 201-218 discute os ataques de Paulus, Strauss, Bauer e Renan; J. D. Jones, *The Lord of Life and Death* (n.d.); Daniel-Rops, *Jesus and His Times* (1954), 379-385; N. J. Sanders, "Those Whom Jesus Loved", NTS, I (1954), 29-41; W Barclay, *And He Had Compassion On Then* (1955), 211-229 faz alegoria da ressurreição; "Lazarus", em F. L. Cross, org. *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (1957), pág.793, dá um breve relato das lendas posteriores relativas a Lázaro; C.K. Barret, *The Gospel According to St. John* (1960); D.A. Redding, *The Miracles of Christ* (1964), 169-176.

D. E. Hiebert

LÁZARO E O RICO da parábola de Jesus registrada em Lucas 16.19-31. O nome Lázaro é a transliteração na Vulgata Latina do grego Λάξαρος, que, por sua vez, representa o nome pessoal do rabínico hebraico לעזר, uma forma apocopada de אלעזר, o nome familiar de Eleazar do AT (Êx 6.23 e numerosas outras passagens). O nome significa "a quem Deus ajuda" e se tornou um nome comum por toda a história de Israel, antiga e moderna. O nome "Dives" é uma transliteração do termo "rico" na Vulgata Latina. O texto grego diz: "Ἄνθρωπος δέ τις ἦν πλούσιος", e a Latina traduz como *Homo quidam erat dives*, "havia um certo homem rico". Na narrativa, contudo, o homem rico permanece indefinido e sem nome. O uso do nome "Dives" é encontrado já no início da literatura inglesa, provavelmente devido ao seu uso em dramas de catedral encenando a história, como por exemplo: "Lázaro e 'Dives' viviam diferentemente, e desse modo diferentes galardões tiveram - " (Chaucer, *The Summoner's Tale* 11. 759, 760). Outros nomes para esse homem rico anônimo eram correntes entre os ritos das Igrejas Síria e Cópta, mas eles não foram adotados no Ocidente. A questão teológica central com respeito à história foi o uso de um nome para o pobre - a única atribuição desse tipo em todas as quatro parábolas do Senhor. Isso é especialmente importante uma vez que a história tem lugar em dois níveis e em dois universos de narrativa, a vida nessa terra e a vida no mundo vindouro. A posição ortodoxa tradicional aceita que a narrativa de Jesus sobre a condição dos dois homens após a morte foi baseada na sua onisciência divina. Contudo, alguns comentaristas julgam que em assim sendo, está fora do caráter da natureza normativa do discurso de Jesus nas parábolas. Na história da exegese de Lucas, alguns pensaram que aqui está uma alusão velada a personagens vivos e bem conhecidos na Era Apostólica, por exemplo, Tertuliano 160? — 230? d.C. (que pensou que se referia a Herodes e João Batista). O principal tema dessa história é sua condenação do rico que se achava justo e sua afirmação de que a revelação de Deus é eficaz para chamar o homem para o arrependimento. Assim, as decisões dessa vida estão eternamente ligadas a nós. É provável que este seja o único uso do poder onisciente de Cristo visto que ele logicamente liga um grupo de parábolas típicas a uma afirmação profética definida em Lucas 17. A proposta de vários escritores de que o evangelista adotou aqui o nome do Lázaro, mais familiar, que Jesus ressuscitou dos mortos (Jo 11.1ss.), deve ser rejeitada por não existir base firme para apoiá-la.

W. White Jr.

LEABIM (להבים). Povo descendente do Egito, juntamente com o Ludim, Anamim, Naftuim, Patrusim, Casluim e Caftorim (Gn 10.13,14; 1Cr 1.11). Nada se sabe sobre eles, mas alguns estudiosos sugerem que a palavra devia ser corrigida para "Lubim" ou *Líbios*. *Veja* Líbia.

LEANOTE. *Veja* Música, Instrumentos Musicais.

LEÃO. As seguintes palavras hebraicas e gregas são usadas: os números nos colchetes mostram a

freqüência com que são usadas (ארי, *leão* [78]; אריה [10]; כפיר, *leãozinho* [30]; בבאים, *leão* [1]; לביא, *leão valente* [11]; לבאזת, לביא *leoa valente* [2]; שחל, leão velho [3]; ליש, *leão que ruge* [7]; שחצ, [?] [1] ; λέων, *leão* [9]).

A palavra leão ocorre cerca de 155 vezes no AT, em todas as versões em Inglês. ארי e אריה são as palavras genéricas para leão e leoa; e כפיר é propriamente traduzido como "leãozinho", apesar de a palavra se aplicar tanto a filhotes crescidos como pequenos; e. g. Salmo 34. 10 "Os leõezinhos sofrem necessidade e passam fome", cp. Salmo 17. 12 "o leãozinho que espreita de emboscada". As outras palavras podem bem ter tido significados especiais. Somente uma palavra grega é encontrada; é empregada literalmente duas vezes, e seis vezes com sentido figurado no Apocalipse. Esse rico vocabulário sugere que os leões foram bem conhecidos em todo o período do AT; a maioria das referências é figurada, ainda que seja claro que eles eram por vezes comuns o suficiente para serem de algum perigo tanto para os humanos como para o gado.

Os dois felinos gigantes — o leão e o tigre — usualmente são vistos como o africano e o asiático respectivamente, mas isso não é totalmente correto. A região do tigre vai das fronteiras da Europa, nas Montanhas do Cáucaso, até o nordeste e o sudeste da Ásia. A habitação principal do leão é agora na África, ao sul do Saara, embora ele ainda haja um pequeno grupo na Península de Kathiawar, no noroeste da Índia. A situação já foi muito diferente. Os leões viviam em muitas partes da África incluindo o Egito e a costa norte, fora dos desertos, pântanos e florestas. Nos tempos pré-históricos ainda havia leões em partes da Europa. No reinado de Davi leões eram encontrados mais ou menos continuamente desde a Grécia, através da Ásia Menor, até a Índia. O leão africano geralmente era considerado como o de juba longa e o asiático, ou persa, a juba curta, mas há muita variação e a juba negra é encontrada mais em indivíduos do que nas espécies. Assim, o leão e o tigre foram tomados como se fossem muitos outros animais de sua espécie, embora o leão tenha se limitado às savanas e cerrados, e o tigre, às densas florestas e selvas, onde suas listas serviam como camuflagem. Desde 1900 o homem tem reduzido a quantidade de tigres, mais do que dos demais animais de sua espécie, embora por volta de 1971 o tigre tenha entrado na lista de animais em risco de extinção. Hoje o leão está confinado às regiões quentes e mostra menos variação de cor, tamanho e habitat do que o tigre.

O leão começou perder terreno tão logo o homem fez assentamentos e manteve rebanhos e gado que precisavam de proteção. As partes cultivadas do Egito foram ocupadas desde tempos remotos e seus leões desapareceram há muitos séculos a.C. Em outros lugares, na África, a pressão não cresceu até anos recentes. O leão do Cabo desapareceu aproximadamente em 1865, e o leão da Barbaria, da costa norte, no início da década de 1920. Os leões foram extintos na Grécia aproximadamente no final do 1º séc. d.C. e, na Palestina, durante o tempo das Cruzadas, o



Relevo de um leão dragão alado em Susa. © *H. P.*

último dos quais provavelmente foi morto perto de Megido no séc. 13. Houve registro de leões na Síria, por Burton, até 1851; eles ainda sobreviviam na Pérsia e no Iraque no séc. 20, mas esses também desapareceram antes de 1930. O leão é o único dos grandes felinos de uma só cor, mas o filhotes, que nascem em ninhadas de dois a cinco, têm marcas escuras um pouco mais ou um pouco menos acentuadas, as quais em certos casos só perdem aos dois anos de idade. Diferente do tigre, que é mais solitário, o leão é sociável e vive em grupos familiares, motivo pelo qual não é de surpreender que ocorram formas plurais no Heb. c. 50 vezes. Os leões normalmente se alimentam de presas bem grandes, sempre se agrupando para caçá-las. Eles comem o quanto podem e depois descansam antes matar novamente. (cp. Nm 23.24, "e não se deita até que devore a presa").

Apesar de existirem incidentes ocasionais em que humanos são mortos por leões, esses acontecimentos são raros e geralmente provocados pelas vítimas, porque é raro o leão comer gente de modo habitual. Tal evidência, à luz do registro bíblico, sugere que isso era verdade também no tempo em que os leões eram bastante nas zonas rurais. Três casos são relatados: 1) o do profeta desobediente (1Rs 13.24ss.); é interessante que o corpo não tenha sido comido, porque isso é típico do encontro ocasional onde, de uma perspectiva humana, pode-se dizer que o leão entra em pânico e mata; 2) o de um dos filhos dos profetas, um incidente bastante similar (1Rs 20.35,36); 3) o da punição dos colonos pagãos (2Rs 17.25,26). A causa declarada para tais eventos é o julgamento de Deus, mas se for considerada como causa acima citada, há nos notórios comedores de homens, de Tzavo, um grupo de leões que aterrorizou os trabalhadores que construíram a Estrada de Ferro do Quenia. Por outro lado, numerosas passagens literais e figuradas no AT dão a entender que os leões eram comuns demais para serem um potencial perigo para o gado doméstico. No NT o quadro é tão diferente que parece razoável concluir que o leão tinha se tornado raro. Entretanto, Didoro Siculo, que escreveu sobre eventos por volta do começo da era cristã mas nem sempre é confiável, relata que os nabateus tinham plantações férteis ao sul do Neguebe, onde os rebanhos tinham de ser continuamente protegidos contra leões e outras feras que matam para comer (*Biblioteca Historica* 3.43). Das nove menções do NT, sete são puramente figurativas; uma se refere aos profetas, e a única de uso comum está em 2 Timóteo 4.17, onde Paulo afirma que foi salvo da boca do leão. Alguns comentaristas vêm uma referência ao demônio (cp IPe 5.8); outros a um leão no anfiteatro, uma vez que nesse tempo os leões estavam sendo importados em grande quantidade para os jogos, principalmente do Alto Nilo. Júlio César deu espetáculos envolvendo 400 leões; Nero organizou lutas entre cavalaria, ursos e leões, e uma das sentenças comuns contra os cristãos que se recusassem a negar a fé era que fossem jogados aos leões.

Nem todos os governos da Antigüidade consideravam o leão para tais fins selvagens. Daniel 6.7 em diante os retrata sendo mantidos em cativeiro. No Egito, mil anos antes, os leões eram treinados para ajudar na caça; há relato de que Ramsés II tinha um leão domesticado que o acompanhava à batalha. Em Ninrode leões eram regularmente criados por Assurnasirpal II (883- 859 a.C.). A caça ao leão era o passatempo favorito desses reis assírios, como é dramaticamente ilustrado nos relevos do palácio de Assurbanipal em Nínive c. 650 a.C. É possível que um motivo semelhante impelisse esses reis assírios, como se vê nas tribos africanas de hoje, cujos jovens matam leões em combate individual para adquirir alguns dos atributos do leão. As menções figuradas no AT são muitas para analisá-las totalmente, mas o mais comum é a sua metáfora para força, como perguntado a Sansão: "Que coisa há... mais forte do que o leão"? (Jz 14.18). Por essa razão um dos títulos messiânicos de Cristo — o leão da tribo de Judá (Ap 5.5) — refere-se a Gênesis 49.9, "Judá é um leãozinho".

BIBLIOGRAFIA. H. B. Tristam, *The Natural History of the Bible*, 9 ed. (1898), 115-121; G. Loisel, *Histoire des Ménageries de l'Antiquité a nos Jours* (1912); G. S. Cansdale, *Animals and Man* (1952).

G. S. CANSDALE

LEBANÁ (לבנא, *branco*). Cabeça de uma família de exilados, que retornou da Babilônia (Ne 7.48; Ed 2.45; 1Ed 5.29; ARC, NVI, BJ, "Lebana").

LEBONA (לבונה). Lugar na estrada entre Silo e Siquém (Jz 21.19). É provavelmente a moderna Luban, c. 5 Km a noroeste de Siló.

LEBRE (ארנבת, traduzida por *hare* em todas as VSS em inglês) "a lebre, porque rumina, mas não tem as unhas fendidas; esta vos será imunda" (Lv

11.6; cp. Dt 14.7). Este contexto de apenas duas ocorrências já foi considerado contraditório, mas pesquisa recente confirma a declaração aparentemente estranha. Sabe-se, agora, que lebres, como os coelhos, fazem "um lanche": em certas horas do dia, quando a lebre está descansando, ela evacua excrementos de diferentes texturas, que ela come sem demora. Assim, as lebres aparentam estar mastigando sem pegar verdura em sua boca. Em sua primeira passagem através do intestino, a matéria vegetal indigesta recebe a atuação de bactérias e pode ser mais bem assimilada na segunda vez. Praticamente o mesmo princípio está envolvido na ruminação do bolo alimentar. Lebres, um tanto semelhantes à lebre européia ou ao coelho macho, americano (que na verdade é uma lebre), mas um pouco menores, são encontradas em muitas partes da Palestina.

G. S. Candsale

LECA (לכה). Nome que aparece na genealogia de Judá (1Cr 4.21) como o "filho" de Er. Alguns consideram que seja uma vila em Judá, de localização desconhecida.

LEÉM (לחם, LXX Σωχηθα). Possivelmente um sítio não identificado em Judá (1Cr 4.22) seguindo a tradução da RSV: "Joás e Sarafe... retornaram a Leém". Contudo, KJV lê a frase como o nome pessoal: "...Jasubi-leém", (assim como na KB) de um filho de Selá, da tribo de Judá (ARA, ARC, NVI, "Jasubi-leém"; BJ, "Belém"). Dahlberg (IDB, II, pág. 110) pensa que ela deveria ser repontuada para ler *weyashubu leḥēm*, "mas retornaram (a si mesmos)," uma expressão idiomática encontrada em outros lugares (Nm 22.34; Dt 5.30; 1Sm 26.12; cp LXX A, que lê καὶ ἀπέστρεψεν αὐτούς). Myers (*Anchor Bible; 1 Chroniclees*, pág. 24), seguindo Kittel, emenda a passagem para ler שבו בבתלחם י, "eles retornaram a Belém".

A. K. Helmcbold

LEGIÃO. Termo técnico para uma companhia militar romana. Aparece no NT na sua forma grega, λεγιών. A palavra aparece na Targum Aramaico como ליגיונא (J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch*,1867, Bd.I, 402) e o NT pode por essa razão estar simplesmente transliterando para o grego. No NT a palavra é usada somente nos evangelhos



Vale de Lebona (Vale das Moças que Dançam) com a aldeia de Lebona. Faceando o norte. © *Lev*

com referência a anjos e demônios (Mt 26.53; Mc 5.9,15; Lc 8.30); embora esteja na forma gramatical feminina no relato de Marcos, onde o demônio fala a palavra é tratada como masculina. A tradição romana considerou a palavra como remontando à época do exército patrício sob o lendário fundador, Rômulo. Pelo que se presume, a totalidade das tropas romanas era chamada de *legio* e consistia de trezentos *celeres*, "cavaleiros", e 3.000 *pedes*, "infantaria". Quando o exército se expandiu, sob o governo dos Tarquínios, o exército foi dividido para conservar essa mesma proporção de homens em cada regimento, que era então chamado *legio*. A disposição da *legio* para a batalha era similar à da *phalanx* grega, que tinha sido desenvolvida por Epaminondas de Tebas c. 370 a.C. Contudo a *falange* foi abolida por M. F. Camillus em alguma época durante a sua ditadura no 4º séc. a.C. A organização básica foi mantida até os tempos de C. Mário (157-86 a.C.), que reorganizou as legiões romanas pela abolição da milícia recrutada entre os cidadãos idosos e que estivera associada às classes dominantes. Em seu lugar ele instituiu o sistema mercenário com seus profissionais voluntários pagos sem consideração de classe social. Com nova essa força, Mário venceu diversas campanhas espetaculares, inclusive a sangrenta Guerra Jugurtina. Por esse tempo a legião consistia de c. 300 cavaleiros e c. 4.200 soldados de infantaria. No último século da república, o exército foi dividido entre os *cônsules*, a cada um dos quais foram designadas duas legiões de c. 5.000 homens cada. No império, o exército era um corpo permanente de mercenários trazidos de todas as partes do mundo romano. Eles ficavam vinculados especificamente ao imperador por juramento, *sacramentum*, e sob seu comando direto.

Por volta do fim do 1º séc. d.C., a legião compunha-se de c. 6.000 homens quando com força completa. Era freqüente a composição de c. 33% das legiões com força total; assim, a afirmação de Cristo em Mateus 26.53 teoricamente envolveria acima de 144.000 seres celestiais. Se tal noção de legiões dobradas for aceita, parece contudo que tais especulações não são confirmadas pelo contexto. A legião era subdividida em dez coortes e essas eram divididas em seis centúrias ou "centos" cada uma, cujo oficial encarregado era o *centurião*, Gr. ἑκατόνταρχης, o "chefe de cem" freqüentemente mencionado no NT, e.g. Mateus 8.5 e outros. Sobre toda a legião toda havia o *tribūni mīlitum*, "tribuno militar", com seu subordinado, o *lēgatus*, "general lugar-tenente". A alimentação e vestuário para tal força eram conseguidos alojando as tropas por conta dos cidadãos em regiões estrangeiras, ou por pilhagem e, em tempos de conflito, pelo despojo. O soldo de um homem de infantaria era de cento e vinte *dēnārii* anuais, que foi aumentado por Júlio César para c. 225 *dēnārii*; a esperança do despojo, incluindo a venda de escravos, levantavam o moral. O número de legiões variou através dos séculos, mas sob Augusto (63 a.C. — 14d. C.) foi estabelecido em vinte e cinco, cada uma com uma base definida, usualmente na fronteira do império.

BIBLIOGRAFIA. J. Pfitzner, *Geschichte der römishe Kaiserlegion* (1881); H. M. D. Parker, *The Romans Legions* (1928); O. Hiltbrunner, "Militar", *Kleines Lexicon Der Antike* (1961), 317-320; G. Gottlieb, "Legion", *Das Lexikon Der Alten Welt* (1965), 1698.

W. White Jr.

LEGISLADOR (חקק, decretar; νομοφέτης, *aquele que promulga a lei*). No AT o termo é usado para descrever alguém que torna públicos os decretos do Senhor. O último discurso de Moisés em Deuteronômio, abençoando as tribos, falava de Deus como aquele que "executou a justiça do Senhor e os seus juízos para com Israel" (Dt 33.21). Em outros lugares foi traduzido como um símbolo do poder, autoridade para agir, tal como a afirmação na canção de Israel no deserto, que celebrou o poço de água que o Senhor providenciara: "Brota, ó poço! Entoai-lhe cânticos! Poço, que os príncipes cavaram, que os nobres do povo abriram, com o cetro, com os seus bordões" (Nm 21.17,18). O termo "cetro" é um símbolo da autoridade do legislador (Gn 49.10; Sm 60.7; 108.8).

No NT, Deus é descrito como o único "legislador e juiz, aquele que pode salvar e fazer perecer" (Tg 4.12). Do mesmo modo o quarto evangelho descreve Moisés como o doador da lei, o instrumento e agente de Deus (João 1.17; 7.19). A mesma função de entregar a lei de Deus ao homem foi atribuída por Estevão à ação intermediadora de anjos, descrevendo os judeus como aqueles "que receberam a lei por ministério de anjos" e não a guardaram (At 7.53). Paulo fez eco à idéia de que a lei foi dada através de anjos, "e ela foi promulgada por meio de anjos, pela mão de um mediador" (Gl 3.19). A epístola aos Hebreus contrasta o papel dos anjos, como mediadores da velha revelação da lei, com Cristo, o mediador da nova revelação (Hb 1.6-14).

H. L. Drumwright Jr.

LEGUMES (זרעים; זרענים). Daniel e seus companheiros recusaram se contaminar com as iguarias e o vinho do rei e pediram por "semente" (Dn 1.12,16 KJV e ASV), ou "legumes" (RSV, ARA, ARC e BJ; "vegetais" NVI). A palavra hebraica significa ervas ou vegetais que crescem a partir de sementes, não necessariamente de grãos leguminosos. 2 Samuel 17.28 (ASV) tem "semente torrada"; a KJV tem "cereal torrado", ao passo que a RSV tem, mais precisamente, "grão torrado", como a ARA, ARC, NVI e BJ.

Veja Vegetais.

S. Barabas

LEÍ (לחי, *queixada*, LXX Σιαγων, Juízes 15.9,14,19). Possivelmente um sítio não identificado em Judá, onde Sansão matou mil filisteus com a queixada de um jumento. Leí talvez estivesse localizada entre Zorá e Timna, na área de Bete-Semes. É identificada por F. F. Bruce (NBC, p 253) com Quirbete es-Siyyaj (as ruínas de Siyyaj) com alguma possível conexão semântica entre o Gr. Σιαγων e o moderno nome árabe do lugar. O sítio tem uma aparência escarpada. Josefo e algumas VSS Gr. usaram a palavra grega para a passagem em Juízes.

Sansão foi amarrado e entregue aos filisteus por seus companheiros de tribo, que esperavam desse modo evitar retaliação por suas depredações. Ele quebrou as amarras, tomou de uma queixada e matou mil filisteus.

A. K. Helmbold

LEI CEREMONIAL. É um nome freqüentemente dado à parte da lei mosaica que trata dos elementos externos da religião (cultos, cerimônias, festas sacrifícios e coisas semelhantes). Fazer essa classificação com o fim de diminuir a importância das coisas que esses preceitos abrangem não seria saudável. Falando de modo estrito, essas características eram consideradas a expressão normal de uma correta relação com Deus, a qual necessita de divina regulação, assim como a totalidade da vida do homem sujeito à lei do amor, derivada da fé.

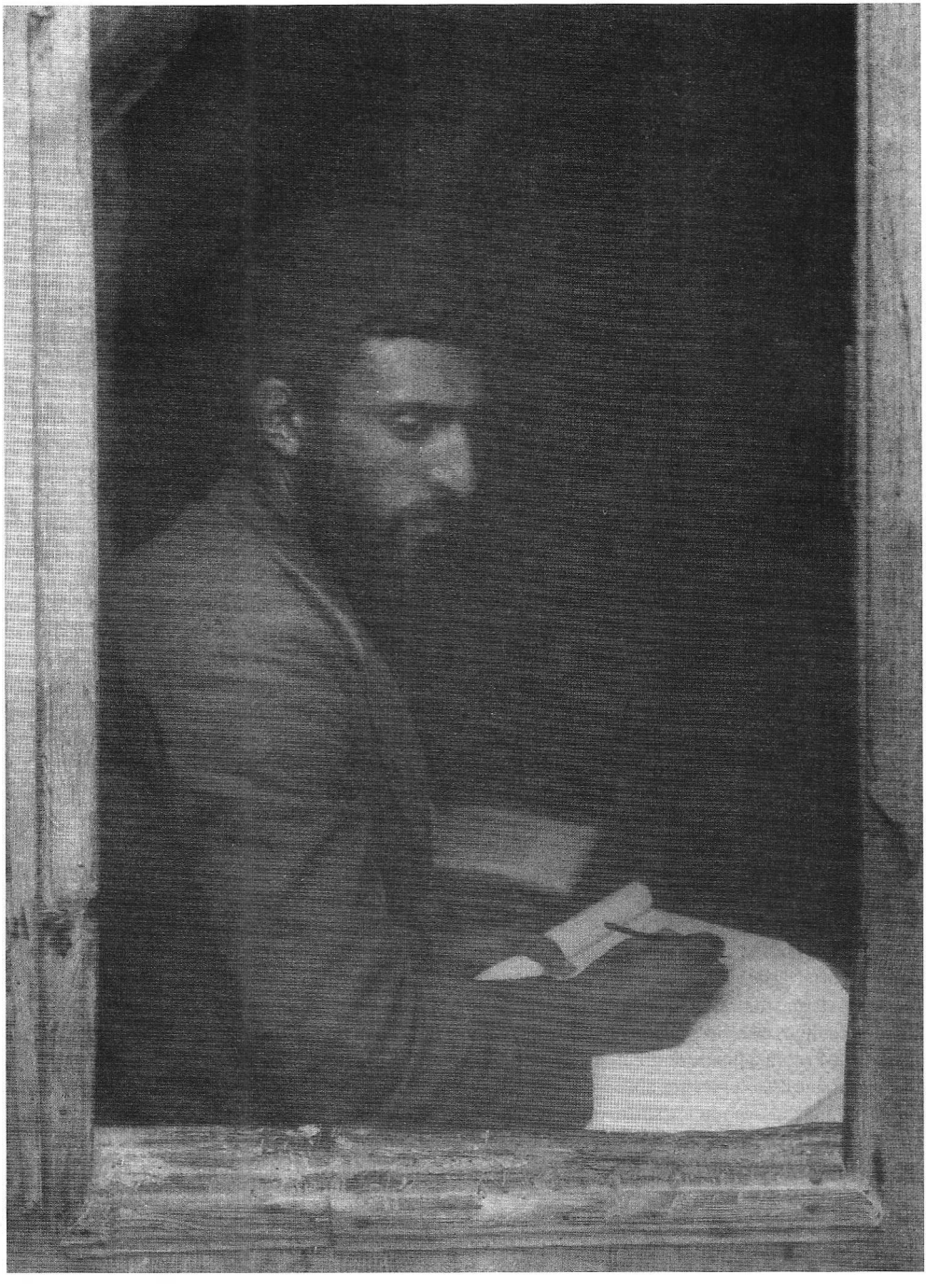
H. C. Leupold

LEI NO ANTIGO TESTAMENTO (תורה, Aram. דת, LXX νόμος).

1. Significado da palavra torá
2. Outros termos para lei
3. Duas formas da lei de Israel
4. Conteúdo da lei
5. Códigos da lei
6. Leis da terra no AT
7. Atitude para com a lei no AT

1. Significado da palavra torá. a. *Etimologia da palavra.* Por muitas razões esse não é um assunto fácil de discutir. Primeiro, a terminologia legal semita é muito diferente da das línguas indo — européias familiares. Isso em si mesmo levanta problemas de interpretação e comunicação; porém mais sério é o fato que essa diferença de terminologia corresponde a uma diferença básica de conceito. Mesmo o Lat. "lex" não é o mesmo do Gr. *nomos* (apesar de que talvez o Lat. *ius* ou *fas* se aproximaria mais): mas ambas as palavras são completamente diferentes do hebraico *tōrāh*. Existem várias outras palavras para "lei" no AT, algumas das quais serão discutidas; mas seja empregado para uma parte, seja para o todo, torá é a mais freqüente e a mais característica.

Etimologia é sempre um guia perigoso para o significado de uma palavra, especialmente se usado como o único método (como James Barr indicou muito recentemente). Definitivamente, o significado de uma palavra não é determinado por sua etimologia, (à qual a maioria dos seus usuários está desatenta), nem pelo significado em línguas cognatas, mas pelo uso contemporâneo. Contudo, pode ser significativo que a maioria dos estudiosos estejam agora de acordo que torá originalmente significava "direção" ou "guia", do verbo ירה, que não ocorre na forma Qal. Existe uma raiz cognata *yārā'*, que em suas várias formas significa "atirar", "lançar" (flechas). É muito incerto se nesse caso havia referência a atirar flechas, ou "sacudi-las" da aljava, ou "lançar" sortes como método de obter direção divina: os babilônicos certamente usavam todos esse métodos (Ez 21.21) e Israel tinha a sorte sagrada (1Sm 14.41), ainda que esse verbo *yārā'* não seja usado em hebraico em conexão com lançamento de sortes. Existem raízes semitas cognatas que significam "guiar, mostrar o caminho" porém idéias mais antigas de empréstimo direto da palavra *tertu* do babilônico, "oráculo", em geral são agora rejeitadas, apesar de que a forma rítmica de muitas leis de Israel de fato sugere um oráculo sacerdotal. Outras formas vindas da mesma raiz são comuns em hebraico: מורה é "mestre" (Is 30.20), e הורה (o hiphil) é "ensinar", "instruir" (Êx 24.12). O significado etimológico pelo menos parece claro, de uma maneira mais abrangente, como "ensino, direção e instrução" (veja discussão mais



Um escriba judeu, ortodoxo, em Jerusalém, transcrevendo a Torá em pele de carneiro ou cabra. © M.P.S.

ampla em Bentzen, págs. 213, 214). Em seguida, isto deve ser testado pelo real uso no AT.

b. *O uso no AT.* Aqui as divisões de Ludwig Koehler (em seu Lexicon) parece sólidas. Ele vê Torá como sendo inicialmente direção ou aviso, em dada situação, pedida de Deus e mediada pelos sacerdotes e talvez também pelos "profetas". Ageu 2. 10-13 é um exemplo desse costume. Não parece que nos dias históricos o sacerdote necessariamente oferecesse tal direcionamento por meio da sorte sagrada, Urim e Tumim, ou pelo éfode, apesar de que esses métodos certamente fossem usados por vezes (1Sm 28.6; 30.7).O sacerdote mais parece ter agido como o profeta o fez posteriormente, ao se pronunciar verbalmente (Ag 2.12).

Em segundo lugar, Torá pode ser aviso ou instrução dados por um humano a outro (e.g. Pv 1.8, mãe para o filho). Essa é uma correção útil, porque mostra que o substantivo de modo algum estava restrito à esfera religiosa ou legal; sem dúvida tal especialização de alusão é estranha ao mundo do pensamento do AT. Terceiro, significa uma única lei ou instrução (contudo, aparentemente não um decreto ou decisão legal). Levítico 6.8 é um exemplo disso, onde torá claramente quer dizer "instruções sobre" uma oferta em particular. Nesse sentido, a palavra se aproxima do significado de regulamentação. Em quarto lugar, é usada (especialmente com o artigo definido, ou com o acréscimo de um nome próprio para torná-la definida) para significar a totalidade de tais "instruções" em Israel. Pode ser no singular ou no plural (forma plural esta que também se aplica a muitos sinônimos); em qualquer dos casos tem um sentido coletivo. Os substantivos plurais podem denotar maior ênfase em leis separadas, ou códigos separados de leis.

O nome próprio, que qualifica Torá e assim torna o termo definido e coletivo, é Yahweh (Êx 13.9) ou o mais geral אלהים, "Deus" (Js 24.26), ou até mesmo Moisés (Js 8.31). Nesse último caso, Moisés é considerado mediador e não fonte da lei. Primeiramente, julgando a partir desses contextos, a palavra é usada como se referindo aos preceitos e ordenanças da lei; e então ela é estendida para abranger a narrativa e todas as outras partes do Pentateuco. Isso é parte de uma amplificação geral do conceito; nos dias do NT, tanto a "lei e os profetas", como apenas a "lei", é uma expressão genérica que abrange o AT como um todo (Mt 22.40 e Jo 12.34).

2.Outros termos para lei. Existem diversas palavras usadas no AT para indicar leis individuais, ao invés de um corpo legal completo; contudo, quando tal palavra é usada no plural, geralmente com uma segunda palavra também no plural como paralelo, ela se aproxima do significado coletivo de תורות, "leis" significando, a totalidade da revelação de Deus nesse campo. Infelizmente não há consenso entre os estudiosos acerca da exata correspondência desses outros termos em inglês. Isso pode simplesmente devido à diferença da compreensão semita sobre a natureza da lei; ou, como muitos têm sugerido, com os Salmos, pode ser que antigas distinções de significado tenham sido obscurecidas, e que os variados termos sejam realmente sinônimos em muitos casos, particularmente por causa do freqüente uso de diferentes termos em estreito paralelismo.

Contudo, existe pelo menos um que é clara e teologicamente importante, segundo o qual os Dez Mandamentos são chamados pelos judeus de "Dez Palavras"(דברים, Dt 4.13). Isso certamente corresponde a uma diferença básica de atitude: o termo "mandamento" se concentra na natureza autoritativa, enquanto a "palavra" Heb. se concentra na natureza revelacional. Há autoridade nas "Dez Palavras", mas esse não é o pensamento principal; as "palavras" somente ganham essa autenticidade porque são a revelação da vontade de Yahweh para Israel, a quem ele redimiu pela revelação do seu poder. Weiser bem aponta que essa combinação de lei e atos de salvação, Êxodo e Sinai, sendo ambos igualmente vistos como revelação de Deus, é tipicamente israelita. Essa atitude quanto aos Dez Mandamentos, como indicado pelo uso do nome *dĕbārīm*, não é desse modo um fenômeno isolado. Certamente também corresponde à maneira pela qual todo assunto legal é visto como *tōrāh*, "instrução"; tanto quanto qualquer das histórias de salvação de Israel, *dābār* não é o nome para um tipo particular de lei; é expressão de uma atitude para com a lei como um todo, parte de uma filosofia israelita de revelação. Alguns estudiosos têm tentado distinguir entre o sagrado *debārīm* e o secular *mishpātīm*. Mesmo que os significados fossem equivalentes, teria sido impossível que Israel fizesse essa distinção, visto que para eles todo o processo de julgamento era uma tarefa sagrada (Dt 1.17).

Sobre esse significado de *dābār*, compare o uso comum no AT, דבר־יהוה("Yahweh, palavra de Yahweh"), para descrever um oráculo ou uma revelação (Jz 3.20). Tal revelação vinha com autoridade e não podia ser ignorada. חק, tradicionalmente traduzido como "estatuto", é outra palavra de natureza geral. Etimologicamente ela

parecia significar algo "gravado"(ou talvez "fixado"), da raiz חקק. Isso talvez poderia se referir a alguma coisa "gravada" em tabletes, como as Dez Palavras (Êx 32.16), mas no Salmo 2.7 mostra um uso muito mais amplo de *hōq*, com o sentido de "decreto' ou "oráculo divino", de modo que Koehler a considera como um mero paralelo para Torá. Outros, contudo, têm considerado essa palavra como se referindo às festas anuais fixas de Israel, talvez antigamente marcadas por entalhes em um bordão, mas isso parece forçado. Outros ainda a têm entendido como uma referência às seções "categóricas" da lei de Israel, os mandamentos categóricos de Deus (como nas Dez Palavras ou nas Doze Maldições) mais do que a jurisprudência que se fundamenta nas decisões judiciais. Isso é possível, mas não pode ser provado. De qualquer modo, em épocas posteriores tais distinções lingüísticas foram obscurecidas, se é que existiram, especialmente quando a palavra é usada no plural.

משפט é claramente, por sua forma lingüística, uma "decisão judicial" ou "julgamento" ou "precedente", que se torna lei. Sugeriu-se com alguma plausibilidade que o *mishpātīm*, na lei de Israel, são as seções de leis de precedentes legais, começando com "se..." ou "quando..." Não há dúvida que durante a vida do próprio Moisés houve muita necessidade desse tipo de lei, especialmente se a tradição de uma estada de quarenta anos em Cades for levada a sério (Dt 1.46). Em Gênesis 14.7, o nome antigo de Cades na verdade é dado como עין־משפט, "o poço da decisão judicial"; em Números 15.35 há um exemplo do próprio Moisés sendo compelido a buscar uma decisão, nesse tipo de lei de precedente legal, também chamada de lei casuística, vinda de Yahweh. E ainda, a história da indicação dos setenta anciãos para repartir a sobrecarga de Moisés, mostra que ele foi compelido a tomar muitas decisões desse tipo (Nm 11.16-25). A atividade de Débora (Jz 4.5) ou de Samuel (1Sm 7.15) ou de seus filhos, embora fossem maus (8.1-3), mostra a continuidade dessa responsabilidade em Israel. Certamente foi por falhar em cumpri-la que Davi quase perdeu seu trono para Absalão (2Sm 15.3).

מצוה: "ordem", pode, como *hōq*, corresponder à estrutura categórica da lei de Israel, mais do que seu conteúdo largamente "casuístico". Colocando de outra maneira, *miṣwāh* seria uma ordem peremptória dada por Yahweh, mais do que lei de precedente legal baseado em tais princípios e sua interpretação. A etimologia da palavra suportaria essa interpretação. Ela corresponde, por associação, mais com a palavra "comando" que talvez com "lei". Contudo, como todos os outros termos, este freqüentemente é usado no plural, em sentido coletivo, para descrever a lei de Yahweh como um todo; em tais casos as distinções de significado há muito desapareceram. No uso do Heb. moderno, בר־מצוה "filho da lei", quer dizer "sob a obrigação de guardar a lei", e é empregado pelos meninos judeus quando, na puberdade, aceitam o "jugo da lei" como sua própria responsabilidade. Aqui *miṣwāh* tornou-se, mesmo no singular, equivalente total de *tōrāh* "lei".

3. Duas formas da lei de Israel. Qualquer que seja a razão, existem duas formas distintas claramente discerníveis na lei de Israel, mesmo quando reduzidas às menores unidades possíveis. As duas, agora, nem sempre são tão claramente assinaladas como podem ter sido inicialmente, em parte por causa dos acréscimos editoriais explanatórios, que obscurecem a clareza original da idéia geral, e em parte devido à existência de "formas mistas" combinando características de ambas as formas.

A primeira forma é a que usualmente é chamada categórica ou absoluta, e é bem ilustrada pelo formato da primeira parte de cada um dos Dez Mandamentos. É caracterizada por sua concisão e brusquidão, e é um comando absoluto, aparentemente não admitindo exceções, normalmente fazendo uso da segunda pessoa do singular do futuro (tanto na forma positiva como na negativa). Algumas vezes é usada a segunda pessoa do plural, noutras o imperativo é substituido pelo futuro. O estilo é pesado e marcante; a estrutura é rítmica, assonante, paralela e poética. Presumivelmente isso tinha como propósito facilitar a memória (cp. as bem-aventuranças do NT) e talvez para facilitar a declamação, em se tratando de leis ou complicações de lei, e eram na verdade textos litúrgicos, lidos nos grandes encontros religiosos do povo de Israel, como acreditam muitos dos estudiosos modernos, e como a própria lei ordena: "quando todo o Israel vier a comparecer perante o Senhor teu Deus, no lugar que este escolher, lerás esta lei diante de todo o Israel" (Dt 31.11). Outra forma antiga, empregando o particípio em lugar da segunda pessoa do singular, é o exemplo: "Quem ferir a outro de modo que este morra, também será morto" (Êx. 21.12 e vv. seguintes.). Nesse tipo há ritmo e assonância deliberados. Gênesis 9.6 é um exemplo de um período muito primitivo. Bentzen considera que esse tipo de lei pertence ao segundo tipo, ou casuística, mas ela contém

tantas características antigas que o melhor modo de tratar o assunto é com comandos categóricos do tipo encontrado nas Dez Palavras.

Ambos os tipos de lei, por sua natureza rítmica, têm sido associados, por alguns estudiosos, com o conceito de oráculo divino ou Torá, dado originalmente por um profeta ou sacerdote de Yahweh. Seja ou não desse modo, é bastante claro que em Israel, como toda lei, são consideradas como uma revelação divina. Moisés, por tradição, era profeta e sacerdote, bem como legislador.

Essa lei absoluta usualmente era descrita como "lei do deserto", sombria e autoritária, sem concessões às complexidades da vida urbana ou agrária, na altamente desenvolvida Canaã. Sua austeridade puritana foi por essa razão tida como tipicamente israelita e considerada como a única lei original de Israel. Em contraste, todas as leis pertencentes ao segundo tipo ou "casuísticas" foram consideradas como empréstimo dos cananitas após a entrada israelita na terra. Nenhuma dessas teses podem ser sustentadas agora, pelo menos na medida em que o argumento seja baseado na forma das leis. No que se refere ao segundo tipo de leis, do tipo "casuístico", não se considera mais que se trate de um empréstimo direto de Canaã, mas de herança do direito consuetudinário do povo semita ocidental, do qual Israel era parte, tanto quanto os cananitas, e a quem Moisés deve ter conhecido. Considerando a singularidade da forma absoluta de Vaux tem demonstrado que, conquanto não seja característica da lei semita, como largamente conhecida da Mesopotâmia altamente povoada (naturalmente as leis escritas do deserto não sobreviveram), é característica de alguns tratados hititas (R. de Vaux Ancient Israel [1961], pág.147). Em virtude do fato conhecido de que a teoria e prática israelitas da Aliança têm muitas similaridades com os "tratados hititas de suserania", feitos por um soberano com povos subjugados, isso é interessante por mostrar possíveis vínculos adicionais com os hititas. Por essa razão, não se pode mais argumentar que esta seja a forma de lei "do deserto" ou "israelita pura"; assim, quaisquer julgamentos, tal como o da originalidade do material, se baseados somente na forma, seriam errôneos. Uma posição mais segura para se adotar é considerar todas as leis de Israel, sejam categóricas ou absolutas, como permeadas pela luz da nova revelação de Yahweh.

O segundo tipo de lei a ser encontrada na Torá é a casuística, ou lei de precedente legal. Ela normalmente apresenta um exemplo, que termina com um "então...", como nos códigos de leis de precedentes legais da Mesopotâmia. Tais leis não devem ser consideradas como exemplos hipotéticos, mas como precedentes reais ou julgamentos de casos, sejam primitivos, sinaíticos ou posteriores. É neste âmbito que a lei casuística de Israel mais se aproxima da lei dos seus vizinho semitas imediatos. Isso é bastante natural, visto que, dados os níveis similares de civilização e circunstâncias de vida, problemas similares podiam surgir, e soluções muito similares ser encontradas (apesar de que a lei de Israel é sempre mais humana). A lei semita é mais familiar aos estudiosos modernos em suas codificações mais recentes, como a de Hamurabi da Babilônia, ou o código de leis da média Assíria, ou as leis neo-babilônicas. Nenhum desses eram inovações em qualquer sentido. Eram merase codificações e sistematizações de leis bem mais antigas, como pode ser observado mediante comparação com o Código de Lipit-Istar e o Código Eshnunna. Quanto desses precedentes basearam-se enfim na primitiva lei consuetudinária semita e quantos, nos códigos sumérios, seria difícil dizer; talvez fosse errado considerá-los distintos basicamente. Em vista do conhecimento comprovadamente disseminado dessas últimas codificações entre os povos semitas ocidentais (foram encontradas cópias anotadas das leis de Hamurabi no Egito), pode-se seguramente concluir que um conhecimento largamente disseminado dos registros de costumes e direitos consuetudinários é a base deles. Não é necessário supor qualquer empréstimo direto ou consciente por Israel das leis de Canaã em uma época comparativamente tardia (a Conquista), ainda mais que não existe razão para supor que as leis de Canaã fossem diferentes, em qualquer grau, do padrão semita geral. Naturalmente, em se tratando de conteúdo, predomina nas leis de Israel em toda sua extensão a revelação de Deus recebida no monte Sinai. Há humanidade, prevenção contra mutilações e outras punições selvagens, e consciência do valor da personalidade humana e do indivíduo, pelos quais procuraríamos em vão em outros códigos. Isso, e não qualquer forma exterior, é o que distingue a lei de Israel. Um exemplo será suficiente: o pequeno espaço dado no código de Israel às leis sobre a propriedade, e o grande espaço dado a relações pessoais entre homem e homem. Mesmo no caso das leis referentes à terra, a motivação de cada lei é fortemente pessoal e religiosa.

4. Conteúdos da lei. É surpreendente como, na assim chamada lei de Moisés, assuntos estritamente legais ocupam uma posição secundá-

ria. Mesmo que o assunto seja ampliado de modo a cobrir todo a matéria de interesse religioso ou cerimonial, continua não dominante. Se o significado básico de torá como "instrução" for tido em mente, isso não surpreenderá mais. As tradições ancestrais de Israel — a história de salvação, do Êxodo — as doceamargas experiências do vaguear pelo deserto, — ensinam sobre Deus e seus caminhos tão certamente com os Dez Mandamentos, ou as distinções entre "limpo" e "imundo" que ocupam especialmente os capítulos de 11 a 15 de Levítico. História não é lei, mas a história vista através dos olhos de Deus certamente é torá (*instrução*) — assim como a história israelita posterior e é considerada "profecia" e inclui os livros dos profetas nom "segundo cânon" do AT. Isso explica também outro aspecto — o evidente amor de Israel pela Torá, expressado por exemplo no Salmo 119. Poucos homens exceto advogados poderiam amar um sistema legal (embora os fariseus dos dias do NT pareçam tê-lo feito); mas todos os homens podiam amar a Torá, com sua combinação de poema e história, lei e exortação, porque esta era a verdadeira força vital do Israel primitivo, expressa sob forma literária.

Para fins de análise do material contido na lei, R. H. Pfeiffer pode ser seguido no principal, com modificações secundárias. 1. A origem do mundo e das nações da humanidade (Gn 1-11) 2. Os patriarcas (12-50). Moisés e o êxodo do Egito (Êx 1-18). 4. A divina revelação no Sinai (19-40). 5. A legislação levítica no Sinai (Lv 1-27). 6. Os últimos eventos e leis no Sinai (Nm 1-10). 7. A jornada para as planícies de Moabe (11-21). 8. Os eventos nas planícies de Moabe (22-36). 9. Os últimos discursos de Moisés (Dt 1-34).

À primeira vista, esse parece um todo coerente; e é de fato um coerente arranjo histórico de materiais muito diversos. Mesmo um rápido olhar à análise acima mostrará que de "lei", em sentido mais restrito, somente metade do Êxodo e todo o Levítico são constituídos. Tanto Números quanto Deuteronômio contém seções de leis, mas, no primeiro, a matéria legal está subordinada à narrativa e, no segundo, à exortação. Por essa razão, a Torá tem como boa asserção ser chamada de livro histórico, tanto quanto de leis; e considerada de qualquer que seja desses ângulos, ainda é unicamente "instrução" de Deus.

5. Códigos da lei. A crítica da forma tem trazido novidade aos estudos bíblicos, pela separação e estudos das diferentes "formas" dentro dos livros da Bíblia, em vez da infindável análise documentária. Onde a crítica de forma se restringe ao estudo descritivo, ela pode ser uma valiosa análise de assuntos bíblicos em direções inteiramente novas; quando alguns de seus defensores a forçam além disso e baseiam em juízo de valor não comprovado, suas conclusões não há necessidade de segui-los. Por essa razão, ao se reparar vários "códigos de lei" dentro do Pentateuco para estudo, não há necessidade de postular diferentes fontes ou datas. De fato, tudo bem pode ter origem na era de Moisés, por tudo que sabemos. Seja como for, muitos dos códigos não podem ter tido existência independente em qualquer tempo na história de Israel. Com esta ressalva, sete ou mais códigos separados podem ser catalogados como segue. Eles são tirados principalmente de Êxodo, Levítico e Deuteronômio, com pequenas partes de outros livros.

a. *Os Dez Mandamentos*. (para os judeus, as "dez palavras") São o cerne da lei e são fundamentais para o todo. Eles aparecem duas vezes com pequenas diferenças nas adições explanatórias (as quais podem existir desde a origem) na segunda metade de cada versículo. (*Veja* Êx 20.1-17 e Dt 5.6-21). Foram essas leis, provavelmente na forma mais curta, consistindo da primeira metade de cada versículo, sem a explicação, as quais de acordo com a Bíblia foram gravadas nas tábuas na Arca (Êx 24.12). Violenta controvérsia tem sido mantida sobre a data dos Mandamentos (veja Rowley, "Men of God"). Estudiosos como R. H. Pfeiffer rejeitam qualquer possibilidade de menção mosaica do Sábado ou o culto sem ícones, e até duvidam da proibição do culto a outros deuses já no tempo de Moisés. Estudiosos da escola de Albright, por outro lado, apontam para a forma literária dos Mandamentos, bem como seu conteúdo, como indicativos de ser a "data original do Decálogo não posterior ao séc. 13 a.C." (W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* [1968]). Está de acordo com isso, a natureza basicamente não icônica do culto de Israel (como testemunhado pela arqueologia com relação aos dias dos juízes); não há razão válida para duvidar da origem mosaica. Têm-se argumentado com freqüência que o que é ensinado nas Dez Palavras é mais propriamente monolatria, não monoteísmo — o culto exclusivo a um Deus, mais do que a negação da existência de todos os outros, como apresentado na segunda metade de Isaías. Mas essa concepção usualmente atribui passagens tais como Gênesis 1 ao período pós-exílico e deixa de considerar afirmações como Êxodo 12.12, ou interpreta erroneamente Êxodo 15.11 e outras passagens semelhantes.

Os Dez Mandamentos somente podem ser vistos, como o restante da lei, no pano de fundo da Aliança; isso por sua vez apóia-se na história de salvação do Êxodo. Outros códigos dentro da lei são basicamente uma expansão e aplicação desses princípios às várias facetas da vida, mais como as epistolas do NT aplicam a verdade do Evangelho. Assim os Mandamentos se tornaram a raiz de toda moralidade israelita subseqüente, bem como da religião.

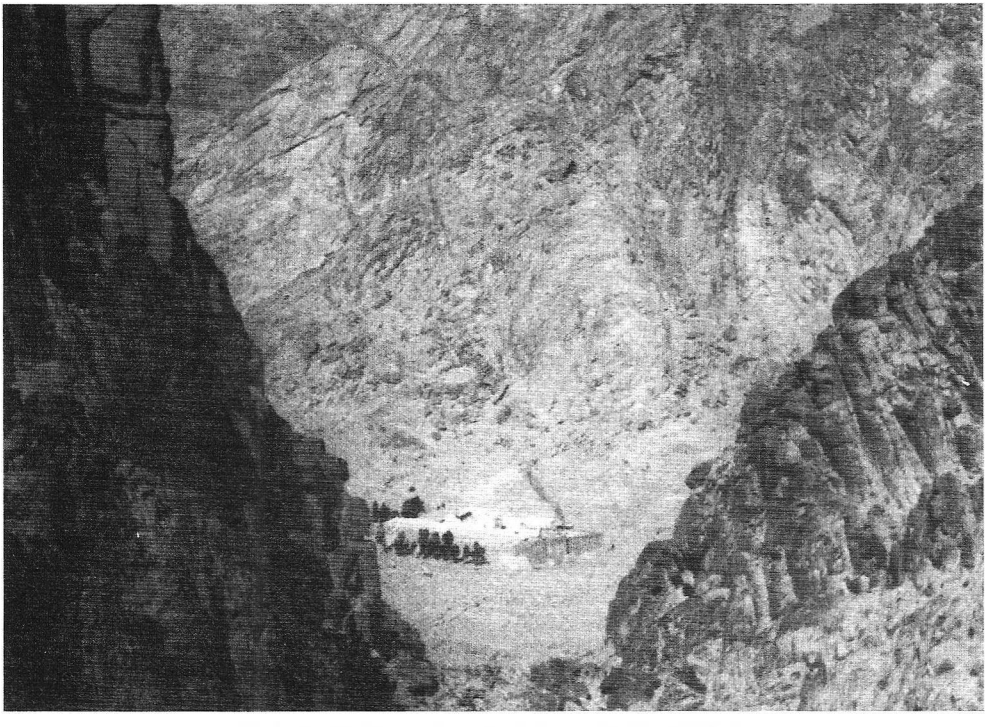
b. *Imediatamente após as Dez Palavras* (Êx 20.22 — final do 23), está o *Código da Aliança*, muitas vezes chamado de o Livro da Aliança. Parece ser considerado na Escritura não somente como tendo sido promulgado ao tempo da aliança feita entre Deus e Israel no Sinai, mas também como sendo os termos verdadeiros dessa Aliança. Qualquer que seja a razão subjacente, com certeza é um todo coerente, e pode ser estudado separadamente do restante da lei sem violência ao seu contexto. Alguns estudiosos hoje, seguindo a escola de Albright, veriam-na como uma peça típica de legislação da Idade do Bronze, portanto do período mosaica, apesar de que outros alegariam que ela foi emprestada, naquela época, dos Cananitas ou outras fontes. Depende muito se o historiador aceita a tradição bíblica de uma geração vivendo semi-estabelecida em volta do oásis de Cades, antes da conquista de Canaã (Dt 1.46). O Código da Aliança claramente considera que a natureza simples de uma vida agrícola sedentária bem poderia ser praticada ali. Ovelhas e bois e escravos são as formas usuais de riqueza: o antigo nome genérico de "hebreu" ainda é usado, provavelmente com um significado mais amplo do que "israelita" (Êx 21.2); altares são de terra (20.24); plantações são semeadas (22.5; 23.10); três festas agrícolas são observadas (23.14-17). Nada disso vai além do que é possível naquela geração semi-assentada.

É possível que muito desse Código (como, sem dúvida, partes dos Dez Mandamentos, cp. Gn 26.12) anteceda Moisés. Qualquer que tenha sido a permanência de Israel no Egito, eles certamente eram sedentários, não nômades, em Gósen. Mesmo nos primeiros dias da migração, os ancestrais de Israel foram nômades que se serviam de asnos e não de camelos, o que implica certo contato com a vida sedentária. O ramo do clã estabelecido em Harã parece ter progredido nessa direção, até mais rapidamente que o grupo de Abraão. É portanto inconcebível que Moisés ignorasse de todas essas tradições legais de seu povo. Se ele contém muito das leis consuetudinárias dos antepassados de Israel (sem dúvida agora transformadas pela revelação mais completa dada a Moisés no Sinai), não é de surpreender que o Código da Aliança traga muitas similaridades com outros códigos preservados pelos vizinhos semitas de Israel (também sem dúvida cristalizações da tradicional lei semita). Nem é de surpreender que em parte Deuteronômio repita as provisões do Código da Aliança, em parte os suplemente, presumivelmente pela inclusão de outras áreas da mesma lei ancestral, purificada pela clara luz do "Yahwehismo". Se a estada de Moisés em Midiã teve ou não qualquer influência na lei como um todo e no Código da Aliança em particular, é uma questão que não pode ser respondida com o presente conhecimento limitado. A tradição bíblica é clara quanto a Moisés ter passado uma geração em Midiã, ter-se casado com uma jovem midianita, e o pai dela ser sacerdote em Midiã (Êx 2.17-21). Midiã era no mínimo semi-assentada naquele tempo; Jetro era associado com Moisés em atividades judiciárias (18.13-22). Assim, é inimaginável que Moisés tenha ignorado às leis e costumes de Midiã; é bastante provável que essa fosse apenas outra forma de lei semita ancestral.

c. *O Código Deuteronômico*, encontrado em Deuteronômio 12 — 26, é outro código coerente, cuja existência em separado não pode ser posta em dúvida. Mesmo os críticos mais extremados usualmente reconhecem o Livro de Deuteronômio como uma unidade literária independente. Enquanto de certo modo seja um resumo de toda a lei e história do Israel primevo (um tipo de "multum in parvo"), de outro é apenas um "suplemento" dos códigos mais antigos, especialmente o Código da Aliança, por cobrir áreas inicialmente omitidas, bem como reinterpretar os antigos. É por isso que sua posição pode ser comparada com a do Evangelho de João no NT. Muito dele é disposto em forma de discurso, um tipo de "reminiscências de Moisés", com o qual os discursos em Atos podem ser comparados. A nova compreensão da historicidade do material de João (veja Dodd e Albright) não é sem importância em tal paralelo. Deuteronômio é todo infundido com uma veemência de amor que continuamente apresenta novos motivos para se guardar a lei (Dt 25.3) e aplicações humanitárias da lei, estendendo — se até a animais selvagens (22.6). "O Amor da Aliança" domina de tal modo o código, que ele tem o direito de ser chamado de "Código da Aliança" (Êx 20—23), com que ele tanto se assemelha.

Muitos estudiosos têm considerado Deuteronômio uma produção pós profética, tanto no estilo

como na linguagem (no que ele se assemelha muito a Jeremias) e também em sua teologia. Mas, se em teologia não difere essencialmente das Dez Palavras ou do Livro da Aliança, com certeza é precisamente por causa dessa similaridade que alguns críticos estudiosos pós datam esses dois códigos. Além disso muitas características indubitavelmente anteriores aparecem no Código Deuteronômico (cp. o valioso estudo sobre Deuteronômio por M. Kline, *The Treaty of the Great King* [1963]). A antiga terminologia "hebreu" ainda é usada (Dt 15.12). A vida ainda é basicamente simples e rural, ainda que casas (Dt 22.8) e cidades (Dt 13.12) sejam conhecidas. Se, como sugerido, Deuteronômio faz uso pesadamente da lei semita ancestral (como o Código da Aliança) então tudo se explica. Similaridades com o Código de Hamurabi são do mesmo modo explicáveis, se este último é apenas uma codificação da lei comum semita : em qualquer caso, Moisés teria conhecido o Código de Hamurabi, desde que ele era largamente estudado no Egito. Se Deuteronômio foi o livro achado nos dias de Josias no Templo (2 Rs 22.11) teria certamente existido em 621 a.C. Isso não prova necessariamente que ele foi produzido só então, ainda mais que, quando lido, foi imediatamente reconhecido como sendo o bem conhecido material da "Lei de Moisés". Alguns estudiosos como Robertson têm considerado que era uma formulação da lei mosaica feita nos dias de Samuel; outros tem considerado que era um livro da lei do norte de Israel, baseado na tradição mosaica e preservado em algum santuário ao norte. Samuel escreveu uma constituição para o reino (1Sm 10.25), que deve certamente ter tido alguma relação com o material de Deuteronômio 17.14-20. Talvez, tudo que possa ser dito é que Deuteronômio, como o Livro da Aliança, é um exemplo de formulação de parte de uma e mesma antiga tradição legal hebraica, aparentemente adotada e purificada por Moisés para uso de seu povo. As duas questões mais debatidas de Deuteronômio são as assim chamadas "Lei do Reino" (Dt 17.14-20) e a "Lei do Santuário Único" (12.5). Ambas essas são tidas como indicativas de datas posteriores, a primeira por causa da não existência de reinado em Israel até dois séculos depois de Moisés: a segunda, porque parece contrariar Êxodo 20.24, que parece permitir culto onde quer que Israel tenha recebido



Vista do Monte Sinai e do Monteiro de Santa Catarina.
Os Dez Mandamentos, recebidos por Moisés nesta área, são cerne da lei. © *V. E.*

alguma revelação divina ou teofania. Como isso incluia a era patriarcal, obviamente poderia haver muitos desses lugares; e o AT sem dúvida mostra que havia culto em Betel, Berseba, Gilgal, Jericó, etc. Nenhuma dessas passagens é decisiva, por si só, como prova de uma data posterior para o material de Deuteronômio. Israel podia não ter reis, mas todos os seus povos irmãos tinham reino no tempo de Moisés (Edom, Moabe, Amom, bem como os cananitas); e dos dias mais antigos, enquanto talvez o culto a Yahweh fosse permitido em outros lugares, tinha havido apenas um "santuário anfictiônico" onde as festas religiosas anuais eram celebradas (cp Js 22.10-12)

d. *O Código de Santidade* está em Levítico 17—26, que novamente parece um coeso "todo dentro de um todo". É dominado pelo mesmo elevado conceito da santidade e transcendência de Deus como encontrado em Ezequiel. O código é cheio de instruções elaboradas, tal como manter, até mesmo no plano físico, essa santidade que vem do fato de ser povo de Deus. Levítico, como um todo, faz menos apelo ao homem moderno do que, digamos, Deuteronômio; em parte porque todo o Levítico é virtualmente um "Manual do Sacerdote" em assuntos técnicos de religião, e em parte porque tais regras de asseio e culto deixaram de ser diretamente aplicáveis ou práticas na vida moderna. Sem Templo, sem sacrifício, sem distinção entre comida limpa e imunda (Mc 7.19), muito da sua relevância direta é coisa do passado, para o cristão de hoje. Se Deuteronômio 6.5 continha a primeira parte do sumário da lei do Senhor (Amarás o Senhor teu Deus...), Levítico 19.18 continha o segundo (Amarás ao teu próximo como a ti mesmo). Nenhum código que contenha tais afirmações pode ser considerado inaproveitável, e este versículo não é de modo nenhum um exemplo isolado do que pode ser chamado de uma "atitude deuteronômica".

Indo além, o código de santidade contém o mesmo tipo de motivação dos Dez Mandamentos, pela qual a ética é deduzida diretamente da teologia (no sentido próprio daquela palavra, como sendo a natureza e vontade conhecida e revelada de Deus). Uma idéia básica do Código de Santidade é Levítico 19.1, "Santos sereis, porque eu (Yahweh) o Senhor vosso Deus, sou santo". Pondo de maneira mais sucinta, a idéia básica se torna a simples frase: "Eu sou (Yahweh)" (Lv 19.4 e muitos outros lugares), colocada no fim de um versículo como a razão para o mandamento que a precedeu. Nenhum código que contenha tal motivação pode ser chamado de inaproveitável, e o sonoro ritmo da frase soa antigo. O Código de Santidade usualmente está associado bem de perto com os ensinamento do profeta Ezequiel; sendo ele próprio um sacerdote, isso não surpreende. As diferenças secundárias entre Ezequiel e o código talvez possam ser explicadas pela possibilidade de Ezequiel ter reconhecido o cativeiro como o julgamento de Deus e de estar preocupado em lembrar ao seu povo a antiga lei. Diferenças secundárias não devem perturbar, porque com o tempo algumas leis se tornam inaplicáveis e entram em desuso. Ezequiel cita o Código de Santidade (Ez 20.11,13,21). O estilo literário pode não se dever somente a uma data posterior. Certos aspectos podem ser típicos do conservadorismo do linguajar religioso e litúrgico.

e. *O Código Sacerdotal* pode ser um nome útil para aplicar ao material do restante de Levítico, que não tem um motivo que o compila tal como o do Código de Santidade, e talvez a certas outras partes do Pentateuco. Descrevê-lo como um código, como se tivesse existido em separado, parece uma designação incorreta; essa é apenas uma expressão conveniente para o vasto corpo de matérial tradicional que cada sacerdote em Israel, que oferecia sacrifícios, devia conhecer. Como ele não era apenas sacerdote, mas também médico, e inspetor de saúde e detinha a custódia da moral pública e privada, o código sacerdotal cobria uma vasta área de vida.

As descobertas arqueológicas em Ras Shamra e outros lugares no Oriente Médio têm mostrado pela existência de paralelos, a idade provável do material ali contido, seja qual for a data da transcrição. Portanto, talvez também na área cerimonial, Moisés tenha adotado e purificado muitas da práticas sacrificiais dos ancestrais de Israel. Ainda que pareça não ter havido sacerdócio especializado em Israel até os dias de Moisés (Êx 32.29) é difícil acreditar que os patriarcas não tivessem regras consuetudinárias regulamentando suas ofertas e sacrifícios.

f. Até aqui, os códigos separados têm sido objeto de pelo menos alguma reivindicação quanto à sua identidade individual. Se o assim chamado *Ritual do Decálogo* (Êx 34.10-26) existiu independentemente deste contexto, ou se é criação de estudiosos da Bíblia, é muito incerto. Não há dúvida de que existiam várias prescrições cerimoniais; é até possível que eles fossem combinados em listas ou catálogos e lidos nas épocas dos festivais em um ou outr dos antigos grandes lugares de reunião (Gilgal, Siquém e Silo). Não á razão para

separar dez ou doze arbitrariamente para fazer ou um Decálogo (correspondendo aos Dez Mandamentos) ou um Dodecálogo (correspondendo às Doze Tribos). De fato, o primeiro desses nomes é provavelmente influenciado pela falsa idéia de que devia haver um conjunto de regras "cerimoniais" correspondendo às regras "éticas" das Dez Palavras. Isso, contudo, ignora o fato que tal distinção não era percebida nos tempos primitivos; até as Dez Palavras contêm duas prescrições que podiam ser descritas como rituais (que prescreviam o culto não icônico e que ordenavam a observância de cada sétimo dia). Com essa prescrição, pode-se admitir livremente que existe uma concentração de "leis cerimoniais", governando o culto de Israel, encontrada em Êxodo 34.10-26. R. H. Pfiffer encontra traços em várias outras partes do Código da Aliança e do Código Deuteronômico. Certamente essa passagem de Êxodo é expressa no primitivo estilo israelita tipicamente abrupto, com o uso da segunda pessoa do singular ("farás... não farás..."). Os principais itens são a destruição dos altares e imagens cananitas, e a observância do sábado e das três grandes festas anuais de Yahweh.

No relato bíblico, essas leis são prefixadas por uma revelação do nome e da natureza de Yahweh, acompanhada pela regravação das tábuas da lei, tendo como introdução as palavras: "Eis que faço uma aliança" (Ex 34.10). Talvez, por esta razão, "o Segundo Livro da Aliança" seja um nome melhor para este material. O versículo 27 é particularmente claro: "segundo o teor destas palavras fiz aliança contigo e com Israel".

g. *Bênçãos e maldições* (cp. "Bem-aventuranças" e "Ais" do NT). O costume atual é considerá-las como formas litúrgicas, pronunciadas solenemente e em público em grandes cerimônias religiosas, as quais se acreditava serem eficazes por si mesmas para produzir o resultado descrito. Embora muitos discordem da última parte de tal definição, existem evidências nas Escrituras de que a primeira parte é verdadeira, pelo menos em certas ocasiões históricas, se não como parte do culto regular de Israel. Deuteronômio 27.15-26 é um bom exemplo, onde doze solenes maldições deviam ser pronunciadas pelos levitas numa assembléia nos montes acima de Siquém (cp. Js 8.34). Duas coisas contudo devem ser notadas: as maldições litúrgicas pronunciadas não são um conjunto de novos pecados, mas pecados condenados em outras partes de outros "códigos" israelitas. A lista de maldições é apenas um sumário do aspecto negativo da lei de Israel, e sua direção e ritmo é o da antiga Torá israelita. Segundo, as maldições não são pronunciadas em separado. Essa não é uma cerimônia mágica, mas uma proclamação das conseqüências tanto de obedecer como de desrespeitar a mente revelada de Deus. Seis tribos ficam no Monte Gerezim para abençoar, enquanto as outras seis tribos ficam no Monte Ebal para amaldiçoar. Presumivelmente as "bênçãos" são substancialmente as contidas em Deuteronômio 28, talvez expressas originalmente numa forma mais sucinta, correspondendo à forma das maldições dos capítulos anteriores. Como exemplos de bênçãos similares, veja as poéticas bênçãos de Jacó em Gênesis 49 (que também contem maldições no caso de Rubem, Simeão e Levi: veja vs. 3-7) e a benção de Moisés (Dt 33), com os outros fragmentos menores. Números 23 e 24 também contém alguns poemas muito proféticos (Os Oráculos de Balaão), que combinam bênçãos e maldições; não obstante, é difícil imaginar que isso tinha espaço regular no culto público.

h. *Moisés e os códigos da lei.* À parte desses sete códigos, outros têm sido separados de tempos em tempos, com variantes graus de plausibilidade, por diferentes estudiosos, mas nenhum tem merecido aceitação geral. Mesmo estes sete são de interesse principalmente para mostrar a possível matéria prima que apóia a lei de Moisés.

Certamente o pano de fundo, treinamento e educação de Moisés foram a preparação dada por Deus para escrever a sua grande obra de vida. Por nascimento israelita e também membro do grupo Hebreu maior, e assim herdeiro da lei comum de todos os povos semitas; pelo treinamento no Egito, nobre, e assim familiarizado com a lei de Hamurábi e o comentário jurídico egípcio sobre ela; pela força das circunstâncias, um grande homem em Midiã, e tanto espectador quanto participante dos processos legais no semi-árido. Quem foi mais bem treinado e equipado que ele para se tornar, sob as ordens de Deus, o grande legislador de Israel, e codificador da lei de seu povo? Sem dúvida, na Torá, dos dias de Moisés, havia muita coisa que era nova, sob a forma da recente e mais profunda revelação de Yahweh. Sem dúvida, uma vez que Yahweh também era expressamente o "Deus dos Pais", mesmo que seu nome não lhes fosse conhecido (Êx 6.3), havia também muito que era antigo familiar, ainda que agora purificado e transformado pela nova revelação. Ambas as partes são igualmente auto-revelação de Deus e a Torá.

6. Leis da terra no AT. Como Israel foi basicamente um povo agrícola desde a conquista de

Canaã até o cativeiro na Babilônia (com uma breve experiência no mundo do comércio e manufaturados, sob Salomão) um estudo das leis da terra pode ser de algum interesse. Primeiro, é bom notar que um completo sistema de leis fundiárias não pode ser construído a partir do Pentateuco apenas; e contudo nenhuma outra codificação de leis israelitas primitivas são conhecidas, exceto pela *Mishnah*, que parece preservar leis adicionais em vigor ao tempo da destruição do Templo de Heródes. Obviamente Israel tinha mais leis fundiárias do que essas duas obras contêm; por essa razão é apenas razoável concluir que nessa área (como sem dúvida na de comércio e outras), Israel simplesmente usava a lei semita comum, suplementando-a com regulamentações especificamente israelitas, onde se fizesse necessário pela revelação de Yahweh a Israel. Somente algumas dessas práticas podem explicar as "brechas" na Torá aqui e ali, de outras maneira inexplicáveis.

Segundo, Israel deve ter tido algumas leis "fundiárias", ainda que leis consuetudinárias, muito antes de Moisés. Nômades não precisam dessas leis, mas Abraão parece comprar o sepulcro para Sara pela boa lei hitita (Gn 23) que ilustraria tanto a necessidade de leis fundiárias como o "empréstimo de leis", mencionado acima. Logo que Isaque começou a semear na planície costeira (Gn 26.12), deve ter havido necessidade de observar as leis fundiárias locais, à medida que essas lei eram neutras em matéria de religião. Gênesis 26.17-22 sugere considerável litigância quanto ao direito sobre a água. No Egito, qualquer que tenha sido a duração da permanência do israelitas, eles parecem ter sido horticultores, bem como pastores de ovelhas, de outro modo dificilmente teriam desejado pepinos, melões, alhos silvestres, cebola e a alho, enquanto vagavam no deserto do Sinai (Nm 11.5). Complicadas leis fundiárias deveriam ser necessárias para aquelas pessoas cujas pequenas áreas de terra eram anualmente alagadas pelo Nilo, apagando todas as divisões. Se Israel esteve semi-estabelecido em Cades por uma geração (Dt 1.46), certamente fazia plantações em volta do oásis, bem como mandava seus rebanhos pastar no deserto, pelo menos primitivas leis da terra se fariam necessárias. Jacó comprou terra legalmente dos filhos de Hamor em Gênesis 33.19, apesar de que os filhos possuíram a área de Siquém por direito de conquista (Gn 34.25-29), como Israel sob Josué possuiu suas propriedades cananitas. Uma vez que a sorte sagrada tinha repartido a terra conquistada pelas tribos e famílias ela deveria ser mantida de modo legalmente, e de nenhum outro modo, e, uma vez que a terra era dádiva de Yahweh, tal lei fundiária era lei religiosa. Essa última atitude pode ser vista claramente em época tão distante quanto no reinado de Acabe, no norte, onde Nabote a menciona (1Rs 21.3). Também é por isso que a remoção dos marcos de divisa de vizinhos era uma ofensa religiosa em Israel (Dt 19.14), tão séria quanto roubar terra de um vizinho. Jacó deixou seu pedaço de terra a José quando estava para morrer (Gn 48.22), por um ato legal de herança. Uma vez que a terra era possuída e a propriedade era transferida, o alvo da lei era mantê—la em perpetuidade na mesma família ou clã. O principio já havia sido estabelecido pelo julgamento mosaico (Nm 27.1-11), pelo qual uma herdeira sem irmãos podia herdar as propriedades de seu pai. Em tais casos, o marido que a desposasse deveria pertencer ao mesmo clã dela, para que a terra não saísse de sua possessão. (*Veja* Nm 26.33; 27.7; 36.11; Js17.4 para o "caso do precedente" das filhas de Zelofeade). Números 27 e 36 são passagens importantes para a compreensão desse fundamental principio da posse da terra em Israel, e também para ver a importância gradualmente assumida pelo "parente remido" para quem a terra recaía na falta de herdeiros diretos.

Em conseqüência do mesmo princípio, a terra não podia ser permanentemente alienada pelo seu proprietário. Números 36.4 faz referência ao costume peculiarmente israelita do "ano do Jubileu", quando todas as terras revertiam aos seus proprietários originais. Conquanto pareça que essa lei em realidade tenha se tornado letra morta em Israel, em principio ela corresponde à moderna prática do arrendamento de terra por um período de alguns anos, após o qual a terra reverteria ao Estado ou ao proprietário original. Sete vezes sete anos é um número duplamente sagrado e para os israelitas correspondia aos "noventa e nove anos" ou "novecentos e noventa e nove anos" dos arrendamentos britânicos. Não há nada inerentemente improvável em um regulamento como esse, ainda mais que estava ligado ao sistema agrário, pelo qual os campos deviam ficar sem cultivo a cada sete anos — uma sábia provisão em uma região costeira com uso inadequado de fertilizantes. Levítico 25.1-12 trata em detalhes tanto do ano Sabático como do ano do Jubileu. O verso 23 enuncia o grande principio sobre o qual tudo está fundamentado: "a terra não venderá em perpetuidade, porque a terra é minha". Naturalmente esse costume, se observado, controlaria o preço de compra e venda de terra. Levítico 25.25 também apresenta o "resgatador", e seu dever de comprar de volta a terra tempora-

riamente alienada e assim conservá-la dentro do clã. Levítico 27.16-25 mostra que tal "reversão" no ano do Jubileu era pretendida até nas terras dedicadas a Deus, tão fortemente esse princípio legal era sentido. Essa provisão prevenia a formação de latifúndios em detrimento dos pobres.

O costume do "casamento de levirato", pelo qual o irmão (ou, na ausência deste, o parente mais chegado do marido morto) estava obrigado a se casar com a viúva, sem filhos, do seu irmão, estava sem dúvida ligado ao desejo de manter a terra na família. Existe evidência detalhada da permanência desse costume no Livro de Rute (onde direito de herança de terras também estava envolvido Rt 4.5) e Deuteronômio 25.5-10 contém a base legal. Na época de Rute, aparentemente a transferência da sandalha desatada tinha perdido seu significado original, e correspondia à transferência da terra. A presença de dez testemunhas (Rute 4.2) é um ponto legal interessante; testemunhas parecem também essenciais na transferência de terra registrada nos dias de Abraão (Gn 23.10) e ao tempo de Jeremias (Jr. 32.10), onde há um ato completo de aquisição. Parece certo que esse sistema agrário simples foi rompido sob o duplo impacto do desenvolvimento industrial e rápida urbanização a partir dos tempos de Salomão. A crescente importância do comércio e os altos níveis de juros oprimiam os agricultores. A julgar por Amós e Oséias, muitos se tornaram trabalhadores sem terra, e eram até escravizados por dívidas, com suas terras primeiro hipotecadas e então alienadas em definitivo. Mas, o exemplo de Nabote no reino do norte nos dias de Acabe (1Rs 21.3) mostra a persistência com a qual alguns Israelitas ainda se agarravam às velhas idéias, muito depois dos dias de Salomão. Da época de Jeremias, existe um registro completo e detalhado de uma transação de terra (Jr. 32.6-15), aparentemente uma "redenção", apesar de não ter casamento envolvido) mencionam testemunhas e documentos, com escritura tanto selada como em aberto, contendo termos e condições da compra. Essas escrituras eram guardadas, como os MSS do Mar Morto, em jarras de barro (Jr. 32.14). A natureza provável dos documentos pode ser verificada a partir de papiros como os de Elefantina, pelo modo como tratam de transferências de propriedade. A ação de Jeremias pressupõe que os judeus retornariam às suas propriedades ancestrais após o exílio (32.15) e, a julgar por Esdras e Neemias, muitos o fizeram. Sem dúvida as velhas formas legais de posse da terra foram retomadas.

Isso foi possível porque diferente de Israel, ao norte, Judá não tinha sido "colonizado" por agricultores estrangeiros, mas tinha aparentemente permanecido incultivado durante o exílio. Contudo, Judá parece ter aprendido pouco do castigo do exílio, porque os mesmos problemas agrários reaparecem quase de imediato (juros altos, hipotecas, escravidão por dívidas e alienação da terra, Ne 5.1-13).

7. Atitude para com a lei no AT. a. *No princípio*. È difícil evitar a conclusão de que não somente observâncias, como o ano Sabático ou o Ano do Jubileu, rapidamente se tornaram letra morta, mas que a maior parte da lei era tratada da mesma maneira. Na verdade, a arqueologia mostra que imagens apareceram muito lenta e tardiamente nos primeiros assentamentos israelitas em Canaã (presumivelmente por influência cananita), de modo que o principio básico anti-icônico durou algum tempo; de fato, imagens do Deus de Israel nunca foram descobertas pelos arqueólogos. Mesmo esse principio começou a se desintegrar, assim como a própria estrutura nacional de Israel pareceu se romper nos dias dos juizes. Algo dessa decadência era conhecida pelos autores de Josué 24.31 e Juizes 2.10-13. A família de Gideão cultuava abertamente símbolos de Baal e Asera (poste ídolo) (Jz 6.25); Ele mesmo fez uma estola sacerdotal de ouro (provavelmente um ídolo) em Ofra, com os despojos da vitória (8.27). Juizes 17 e 18 contém a memorável história de como uma imagem foi roubada de Efraim e levada pelos homens de Dã para o seu novo santuário no norte. Mas esse a decadência não prova que a lei fosse desconhecida, e menos ainda que não existisse, porque Gideão sabia que apenas Yahweh é rei em Israel (8.23). Jefté não tomava o nome de Yahweh em vão (11.35); e Sansão era nazireu (13.5). Mesmo as mais escuras páginas de Juizes (a "guerra santa" contra Benjamim no capítulo 20) corresponde a um artigo da antiga lei, como registrado em Deuteronômio 13.12-16. Pelo menos uma das festas anuais de Yahweh ainda era observada em Siló (Jz 21.19), e agricultores piedosos como Elcana subiam regularmente para adorar ali (1Sm 1.3). De fato, toda a história de Samuel mostra como a vida diária do israelita comum estava delimitada por um vínculo de costumes religiosos que se originavam da lei de Israel, não obstante ele pouco pudesse conhecer de suas detalhadas prescrições. O mesmo se pode dizer do retrato idílico da vida campestre no Livro de Rute.

b. *O período profético*. Uma geração atrás, a maioria dos estudiosos do AT considerava que os profetas de Israel desde o princípio opunham-

se fortemente aos sacerdotes. Os profetas eram considerados grandes inovadores éticos e morais e assim inimigos do inteiro sistema sacrificial da lei. Tais estudiosos usualmente não consideravam que a lei contivesse qualquer ensinamento moral, exceto talvez princípios gerais. Passagens como as de Oséias 6.6 e Amós 5.21-24 eram citadas para mostrar a oposição profética ao sacrifício (e certamente a todas as formas externas de religião) enquanto Amós 5.25, como Jeremias 7.22, eram usadas algumas vezes para negar que mesmo o sistema sacrificial de Israel fosse verdadeiramente da época de Moisés. Mas Amós 2.4 distintamente diz que o castigo de Deus virá sobre Judá "porque eles rejeitaram a lei do Senhor, e não guardaram os seus estatutos" e 5.21,22 menciona pelo nome diversas ordenanças rituais da lei. Oséias 4.6 que explica a razão da rejeição de Deus é que "te esqueceste da lei do teu Deus". A verdadeira atitude profética parece assim ser a expressa por Samuel a Saul em 1 Samuel 15.22 : "o obedecer é melhor do que o sacrificar". Ninguém poderia dizer que essa afirmação veio de um inimigo da lei; Samuel era um sacerdote que oferecia sacrifícios, cujo atrito inicial com Saul teve lugar pela questão de ser apropriado ou não a um leigo oferecer sacrifício (1Sm 13.12,13). A atitude profética não é de rejeição à lei, mas de ênfase à base moral que sempre a apoiou. Amós e Oséias, os primeiros dos "profetas escritores", certamente mostram conhecimento da Torá; o primeiro, principalmente da "história da salvação" (Amós 2.9,10) e do sistema sacrificial (Amós 5.21-25); o segundo, da lei ética (Oséias 4.1,2, aparentemente referindo-se aos Mandamentos; cp. Oséias 12.9; 13.4), e da aliança (8.1). Oséias parece conhecer alguma lei escrita (8.12), uma tradição que, como visto acima, remonta a Samuel (1Sm 10.25) e Josué (Js 8.32) e ao próprio Moisés.

O pêndulo oscilou e até o outro extremo. Com o ponto de vista de que os profetas em Israel eram " profetas cúlticos", usualmente organizados em turmas nos santuários israelitas, possivelmente identificados com os levitas, com lugar definido na vida litúrgica e no culto em Israel, a oposição ao sacerdócio como postulado acima, torna-se irreal. Ainda que haja aí uma ênfase exagerada, é um corretivo útil do conceito anterior. É verdade que Jeremias e Ezequiel eram sacerdotes, e que Isaías recebeu seu chamado no Templo (Is 6.1); mas todos os três destinaram sua liberdade profética a criticar duramente a tendência de se confiar em uma observância superficial que excluísse o espírito da lei. Isso está inteiramente de acordo com o espírito da lei mosaica.

c. *Em dias mais recentes.* A grande mudança na atitude de Israel para com a Torá é marcada não tanto por uma data mas por um acontecimento, o exílio babilônico. Numa terra estranha, a lei assumiu nova importância, pela qual Israel se distinguia dos demais incontáveis pequenos grupos raciais de um império poliglota. O exílio foi compreendido como o resultado final do fracasso na guarda e obediência da lei, uma lição trazida para casa por todos os profetas pré-exílicos. A lei certamente era lida na comunidade que voltou para Jerusalém (Ne 8). Tanto quanto é possível, ela se tornou a lei do estado daquele minúsculo grupo; líderes religiosos como Esdras, e líderes políticos como Neemias, reforçavam isso onde pudessem. Isso era possível não somente por causa da preferência do governo do império Persa de governar os povos subjugados de acordo com suas próprias leis; isso também correspondia a uma nova vontade e propósito do próprio Israel. O número de referências a "lei" em Esdras e Neemias é notável, e sem dúvida não é acidental. Desde os dias no deserto a Torá não ocupava um lugar tão central na vida de Israel; seu prestígio aumentou com a morte da voz da profecia (Zc 13.3,4), e com o fato de que os sacerdotes aparentemente não mais podiam dar orientação pelo uso do Urim e Tumim (Ne 7.65). Mesmo tal voz profética ainda existente levantava-se em defesa da lei; pois Malaquias 4.4 fecha o AT com as palavras: "Lembrai-vos da lei de Moisés, meu servo, a qual lhe prescrevi em Horebe para todo o Israel", seguidas da promessa do "segundo Elias".

Deve ter parecido a muitos como se a grande promessa da Nova Aliança (Jr. 31.33) já houvesse sido cumprida, como se Deus já tivesse escrito sua lei no coração dos homens. As amargas experiências da comunidade que voltou dão base para isso; tanto Esdras como Neemias, e sem dúvida Moisés também, descobriram que o coração do homem continua o mesmo (Ed 9.3 e Ne 5.6) Os que voltaram do exílio cumpriam a lei, mas só com os lábios. Para o cumprimento da promessa dada através de Jeremias, os homens deveriam esperar até o Pentecostes e os tempos do NT. A mão da lei não era apenas mão de ferro sobre Israel; logo ela se tornou mão morta, sufocando com seu legalismo a vida espiritual íntima. No NT pode-se ver o que ela se tornou para os fariseus; mas mesmo então Paulo insistiu que não é a Torá que está em falta, mas somente o homem caído (Rm 7.7-12).

BIBLIOGRAFIA. H. Danby, *The Mishnah* (1933); R. H. Pfeiffer, *Introduction to the OT* (1941) M. Buber,

Moses (1946); C. H. Gordon, *Ugaritic Literature* (1949); H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (1950); E. Robertson, *The OT Problem* (1950); M.Noth, *Exodus* (1951); L. Koehler, *Lexicon in VT Libros* (1953); W. F. Albright, *Archeology and the Religion of Israel* (1953); J. B. Pritchard, ANET (1955); W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (1957); A. Bentzen, *Introduction to the OT*, 5 ed. (1959); J. A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name* (1959); J. Bright, *History of Israel* (1960); A. Weiser, *Introduction to the OT* (1961); R. de Vaux, *Ancient Israel* (1961); W. Cassuto, *The Documentary Hipotesys* (1961); Y. Kaufmann, *The Religion of Israel* (1961); J. Barr, *The Semantics of the of the Biblical Language* (1962); C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (1963); H. H. Rowley, *Men of God* (1963); M. G. Kline, *Treaty of the Great King* (1963); E. J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (1964); G. A. Archer, *A Survey of the Old Testament Introduction* (1964); A. Eissfeldt, *The OT* (1965); W. F.Albright, *New Horizons in Biblical Research* (1966); K.A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (1966); J. L'Hour, *Die Ethik der Bundestradition im AT* (1967).

R.A. Cole

LEI NO NOVO TESTAMENTO

1. A lei nos evangelhos sinópticos. A palavra νόμος ocorre somente oito vezes em Mateus (5.17,18; 7.12; 11.13; 12.5; 22.36,40; 23.23), nove vezes em Lucas (2.22,23,24,27,39; 10.26; 16.16,17; 24.44), e não ocorre em Marcos. Em cada passagem, exceto em Lucas 2.23, é usada com artigo definido. Geralmente νόμος refere-se ao Pentateuco; porém, quando combinada com οἱ προφῆται ela se amplia, de modo a dar à frase o significado de todo o AT. Mais especificamente νόμος significa a lei (Torá) e o Pentateuco. Como lei, em termos de mandamentos, ela indica o que nós devemos e o que não devemos fazer (Mt 5.19). Com a possível exceção de Mateus 12.5, ela nunca é usada nos sinópticos com o sentido pleno do AT.

Do início ao fim de todo o seu ministério público, Jesus criticou severamente o uso indevido que os escribas faziam da lei. Ele denunciou categoricamente aqueles que deviam interpretá-la de modo mediatorial, anunciando-a em vez disso como um meio pelo qual o homem poderia obter a aceitação de Deus (cp. as parábolas de Lc 15). Além disso ele ainda se opôs à farisaica exteriorização da lei, pela qual se supunha que o relacionamento do homem com Deus era determinado simplesmente por uma conformidade exterior com as estipulações divinas.

Em contraste a esses erros, Jesus insistiu que o relacionamento de um homem com as palavras e obras de Jesus determinava a relação do homem com Deus. Não a lei, mas o próprio Jesus era o mediador entre Deus e o homem.

Jesus também criticou o emprego da lei para proteger a desobediência do homem para com Deus. A guarda individual dos mandamentos não é evidência necessária da prontidão de se entregar completamente a Jesus Cristo. Ele exigiu que o verdadeiro discípulo pusesse de lado até mesmo o quinto mandamento se este obstruísse a obediência à sua vontade (Mt 8.21,22; cp. também Lc 12.51,52).

Novamente, Jesus alertou contra aqueles que obedeciam a lei para alcançar o reconhecimento dos homens (Mt 23.5 em diante). àqueles cuja obediência é motivada pelo desejo de aprovação pelos homens, Jesus declarou: "já receberam a recompensa" ("eles assinaram o recibo do total de sua recompensa" Mt 6.1ss.).

Jesus não apenas condenou o uso errôneo da lei; ele também confirmou a sua validade e mostrou a maneira para o seu uso correto. Apesar de ele ter negado a condição mediadora da lei ele confirmou sua validade ética. Os que recebem sua graça perdoadora encontram na lei um parâmetro para a reta conduta. O Sermão do Monte, por exemplo, tem sido apropriadamente chamado de "Um Padrão de Vida" para a vida do discípulo. Jesus não pode aceitar como bom qualquer motivo ou ação não governada pela vontade de Deus revelada na lei. Não existe outro padrão aceitável de bondade.

A maneira de Jesus lidar com o pecador mostra seu reconhecimento da validade da lei. Ele perdoa pecados e rejeita aqueles que, como seus seguidores professos, praticam a ilegalidade (ἀνομία, Mt 7.23). Ser sem lei é ser sem amor (Mt 24.12, NASB). De modo concreto, a lei requer amor *agapaic* por Deus e pelo próximo (Mc 12.28ss.; Mt 22.40). O verdadeiro discipulado para com Jesus evidencia-se por amorosos atos de obediência à lei.

2. A lei na comunidade cristã primitiva. Quando os cristãos primitivos começaram o movimento em direção a um mundo largamente gentio, houve conflitos concernentes à lei. O primeiro registro claro dessa controvérsia encontra-se em Atos 15, o assim chamado Concílio de Jerusalém, e em Gálatas 2.

A seguinte informação, com respeito a esse assunto, pode ser demonstrada a partir de Gálatas 2. Primeiro, havia uma essencial concordância

entre a mensagem de Paulo e a que foi pregada pela comunidade cristã primitiva (Gl 2.2,6). Segundo, apesar da concordância essencial, havia algumas questões práticas sobre as quais ainda havia controvérsias (Gl 2). Uma questão concreta era quão longe os judeus cristãos poderiam ir com respeito a viver em comunhão com os gentios cristãos que não guardavam a lei. Esse assunto em particular também pode ter levantado a questão de se eles podiam ter comunhão à mesa, na Ceia do Senhor.

De acordo com Atos 15, o Concílio Apostólico chegou a três conclusões: 1. que a lei não deve ser tida como meio de aceitação perante Deus; 2. que *somente* a fé em Jesus traz salvação tanto a judeus como a gentios; 3. que a lei ainda é aplicável aos judeus dentro dessa nova perspectiva teológica. É importante entender aqui que a obediência prestada à lei pelos judeus cristãos era prestada por amor a Deus devido à sua graça redentora. O cumprimento da lei não era considerado como pressuposto para pertencer ao reino de Deus.

No contínuo desdobramento de crenças na Igreja Primitiva, concepções conflitantes persistiram apesar do pronunciamento do Concílio. O grupo radical dos judaizantes) insistia que os gentios cristãos deviam guardar a lei, incluindo a circuncisão, se esperassem pertencer à comunidade dos remidos. Dos escritos de Paulo, especialmente sua epístola aos Gálatas, ficamos sabendo que esses judaizantes tentaram, com grande zelo, promover suas idéias entre as igrejas de Paulo. Entre os meios empregados para dar suporte ao seu ensinamento, estavam esforços para desacreditar o apostolado de Paulo (Gl 1s.) e expor a opinião que ele tinha da lei como algo que conduzia para o antinomianismo (Rm 5.20; 6.1).

O grupo ortodoxo (representado por Tiago, Pedro e os da comunidade que eles controlavam) parece ter seguido as decisões baixadas pelo Concílio de Jerusalém (At 21.18ss.). Os que tomaram essa posição acreditavam que a lei devia ser obedecida pelos cristãos judeus e que tal obediência os capacitaria a dar um testemunho eficaz ao mundo judaico. Eles não acreditavam que a obediência os fizesse justos diante de Deus, e eles estavam preparados para aceitar crentes gentios em sua comunhão sem exigir deles que guardassem a lei. Em congregações mistas, cristãos gentios eram advertidos a observar os pontos da lei que fariam a comunhão com cristãos judeus defensável aos olhos do mundo judaico (At 15.19-21).

3. A lei nos escritos de Paulo. Apesar do uso que Paulo fazia de νόμος não ser uniforme, seu ponto de partida é empregá-la predominantemente para a lei mosaica (Rm 7.22,25; 8.7; 1Co 9.9; etc.) Paulo não parece fazer uma distinção significativa entre o Decálogo e o restante da matéria legal no AT. O segundo uso do νόμος refere-se ao Pentateuco (Gl 4.21). As duas palavras "lei e profetas" são tomadas juntas para se referir ao AT como um todo (Rm 3.21). A lei significa todo o AT; o apóstolo cita as palavras do profeta Isaías (1Co 14.21). Paulo combina versículos de todas as partes das Escrituras sob a rubrica da lei (Rm 3.19).

Paulo também via a lei como a vontade viva de Deus, expressa não exclusivamente na lei mosaica (Rm 2.14). No contexto dessa passagem o apóstolo argumenta que não existe povo que não tenha lei de algum tipo. Algumas vezes Paulo usa νόμος em um sentido figurado, geralmente com uma palavra de explicação, tal como em Romanos 3.27, onde ele distingue "a lei das obras" da "lei da fé". Aqui a palavra νόμος significa "princípio", como na RSV. O que Paulo quer mostrar é que o "princípio" da fé, não das obras, define a base sobre a qual a jactância humana é excluída. Do mesmo modo pareceria melhor tomar νόμος figuradamente (Rm 7.21). Algumas vezes Paulo usa νόμος para denotar algum princípio governante de conduta, que vem de alguma fonte — indicada por um genitivo de fonte. Isso é encontrado em passagens tais como Romanos 7.25; 8.2; Gálatas 6.2. Nas duas últimas passagens "a lei do Espírito da vida" e a "lei de Cristo" estão em vivo contraste com a lei do AT.

É muito importante notar que a exigente vontade de Deus é fundamentalmente matéria de comunicação pessoal e não de formulação abstrata. Em Romanos 3.19 a lei é citada como se fosse pessoa: "tudo que a lei diz, aos que vivem na lei o diz"; poder-se-ia substituir aqui a palavra "Deus" pela palavra "lei" (cp Rm 4.15; 7.1; 1Cr 9.8).

O conceito que Paulo tem da lei é decisivamente determinado pela cruz de Cristo. A partir dessa perspectiva, ele tanto nega como confirma a lei. A negação da lei, como uma conseqüência da cruz, é afirmada claramente em Gálatas 2.21, "Não anulo a graça de Deus; pois, se a justiça é mediante a lei, segue-se que Cristo morreu em vão". Nessa, e afirmações similares em outros de seus escritos, o apóstolo repudia a lei como base para justificação. A lei é a mediação da vontade de Deus para o homem caído, mas precisamente por causa da queda o homem é totalmente incapaz de guardá-la.

Na perspectiva positiva, o apóstolo ensina que a lei proíbe o que é pecaminoso (Rm 6.15). Ele

enfatizava contundentemente o caráter negativo da lei, sublinhando que ela é a Palavra de Deus dirigida contra o pecado, embora todas as negativas possam ser resumidas na perspectiva positiva do amor (Rm 3.19).

Através da lei, a pecaminosidade do pecado é exposta. A lei mostra que isso é rebelião contra Deus. Ainda que o pecado esteja sempre presente, ele vem à vida através da lei (7.8,9). É antes de tudo a lei que torna o pecado uma rebelião verdadeira (5.20). A lei conduz o homem caído a Cristo, ao revelar a enormidade do pecado humano; a lei desmascara completamente o homem diante de um Deus Santo. O homem é encerrado sob o pecado pela lei (Gl 3.22ss.). Propriamente entendido, então, a lei previne o homem de tentar assegurar uma posição justa perante Deus, por qualquer outro meio que não seja a fé na obra redentora de Jesus Cristo.

O padrão, que permanece eternamente, de aceitabilidade diante de Deus, é o da obediência à sua vontade. A história da graça de Deus é centrada exatamente nisto, que essa obediência que o homem decaído é incapaz de prestar, outro prestou em seu lugar. Paulo declara: "Porque, como pela desobediência de um só homem muitos se tornaram pecadores, assim também por meio da obediência de um só muitos se tornarão justos" (Rm 5.19). Pela fé em Cristo, a obediência dele é contada como nossa.

A segunda afirmação positiva de Paulo, com vistas à lei, é encontrada em passagens tais como Romanos 8.4, onde ele declara que Cristo cumpriu a lei em nosso lugar precisamente "a fim de que o justo preceito da lei pudesse ser cumprido em nós", através da dinâmica de um novo poder, precisamente o do Espírito. Embora o cristão não esteja sob a lei como um meio de aceitação por Deus, ele não obstante busca obedecer a vontade de Deus em conformidade com o padrão estabelecido na lei. O *dom* da justificação leva ao reconhecimento da *tarefa* da obediência.

4. Na Epístola aos Hebreus. Nessa epístola νόμος é usado quase sem exceção para se referir à lei do AT, e mais especificamente àquelas leis pertinentes ao ministério sacerdotal e ao sacerdócio. A lei é vista na epístola a partir de uma perspectiva diferente da que é encontrada nos ensinamentos de Jesus e nos de Paulo. Enquanto nos ensinamentos de Jesus e Paulo a lei expressa primariamente a vontade de Deus como reguladora da conduta humana, em Hebreus é expressa como aquilo sobre o que o sacerdócio do AT está baseado. O tema dessa epístola não é a relação da lei com o Evangelho, mas a relação do ministério sacerdotal do AT com o de Cristo.

O autor dessa epístola argumenta que, apesar do sacerdócio do AT encontrar sua força e autoridade na lei, ele não pode levar à perfeição. Ela só pode ser alcançada mediante o notável Sumo Sacerdote, o próprio Cristo. Para Paulo, a lei é fraca porque o homem não a cumpre, para o autor de Hebreus, ela é fraca porque o homem a cumpre.

Paulo e o autor de Hebreus concordam que o verdadeiro propósito da lei é conduzir o pecador a Cristo, para que através de Cristo o homem possa encontrar acesso a Deus. É somente através do ministério do sumo sacerdócio de Cristo que o homem pode se aproximar do Deus Santo.

5. Tiago. O autor emprega νόμος em três passagens somente: 1.25; 2.8ss.; 4.11s.

Em 1.25, νόμος pareceria ser melhor compreendida como apontando a mensagem evangélica completa, na medida que ela faz exigências quanto à conduta do crente. Em contraste com a lei do AT, ela é a lei perfeita da liberdade.

Em 2.8ss, νόμος significa "mandamento" no sentido estrito. A questão crucial aqui é se ela é empregada para toda a lei do AT, com todos os seus mandamentos, ou somente para o sumário dessa lei na lei do amor. O versículo 10 pode sugerir que a totalidade da lei do AT tem essa finalidade, mas o contexto parece argumentar contra essa interpretação. O versículo 8 declara que, se alguém realmente cumpre a lei do amor, faz bem, e isso em termos de ordens individuais sumarizadas (v. 9 e 10).

No 4.11,12 como "a lei da liberdade", νόμος é a vontade de Deus concebida em termos de sua validade para o indivíduo. Do ponto de vista cristão, a lei da liberdade é que obriga o indivíduo, não a mandamentos específicos, mas à obediência por amor. Esta concepção da lei não sujeita a liberdade da obediência a um esquema de acordo com a matéria tratada na lei.

Resumindo, pode-se compreender claramente que Tiago concorda com o ensinamento de Jesus e Paulo, de que a lei deve ser interpretada em termos da obediência da fé.

6. O Evangelho de João. João usa νόμος catorze vezes. O significado é o usual, o Pentateuco, apesar de ser empregado mais geralmente o todo do AT. Às vezes, é usado para indicar um mandamento específico (7.19,23) ou uma ordenança da lei (7.51).

João não emprega νόμος para tratar em essência daquilo que regula a ação humana ou cristã; antes, ele a vê como revelação (1.17), posta em comparação ou contraste com Jesus. O ponto de vista de João é que somente em Jesus, Deus é mais adequadamente revelado. Somente nele há a plena manifestação da graça e da verdade de Deus.

Por esse evangelho, a Torá é contrastada, como palavra de revelação, com o Filho que é a perfeita revelação. Essa é a particular contribuição de João com respeito ao significado da lei, embora algumas situações ele a veja também como reguladora da ação humana (13.34,35).

BIBLIOGRAFIA. D. E. H. Whitheley. *The Theology of Saint Paul* (1964), 76-86; G. Kittel, org., *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. IV (1967), 1059-1085; W. Elert, *Law and Gospel* (1967).

C. M. Horne

LEI ROMANA. Lei romana é uma dupla expressão, que denota o sistema legal de Roma ao longo de todos os seus mil anos de desenvolvimento, desde as *Duodecim Tabulae*, ou Doze Tábuas, até o *Imperatoris Iustiniani Institutions*, ou Código de Justiniano, e a subseqüente queda do Império do Oriente; conota também, em adição ao seu significado principal, o próprio Código de Justiniano.

Desenvolvidas pelo decenvirato por volta de 451-449 a.C.as Doze Tábuas formavam um código de regras cuja finalidade era as exigências de regulamentação dos assuntos cotidianos dos cidadãos comuns, seguindo assim a bem sucedida ascendência da plebe sobre a população. Consistindo de uma representação proporcional de nobres e plebeus, os decênviros codificaram e publicaram as porções da velha lei consuetudinária essenciais para administração da justiça, na reorganizada condição da lei civil e do governo.

O fragmento existente das Doze Tábuas dificilmente justifica a referência laudatória de Cícero a elas como sendo quase a perfeição da sabedoria humana. Deveras, as Tábuas eram tudo menos um *corpus júris* da lei prévia à súbita invasão dos gauleses, sendo apenas declarações breves de pontos da lei que, contudo, providenciaram o substrato sobre o qual todo o complexo futuro da lei romana foi estruturado.

A nascença do sistema formulário é perceptível no reconhecimento, pelas Tábuas, das importantes formas primitivas de ação, *sacramentum*, um procedimento protéico para a imposição de praticamente todo direito, *manus injectio*, simbolizando auto-ajuda, *judicis postulatio*, um processo para solução de disputas sobre fronteiras, e *pignoris capio*, tratando da reparação de dívidas por hipoteca ou penhor. (*Veja* Livy, iii, 31-37; Cic. De Leg. 11; Rep. ii. 37, 63; Gaius, Dig. X. 1; xlvii. 22; Reliquiae [1866]; H. J. S. Maine, *Ancient Laws* [1861]; L. Hunter, *Introduction to Roman Law*).

Esboçado em *The Digest*, i. 2, *de origine iuris*, etc., a germinação crescimento da lei romana como um sistema teve sua primeira expressão escrita nas Doze Tábuas, e deve seu desenvolvimento inicial ao esforço de *jurisconsultos* particulares, cujos escritos e opiniões eram adotados com freqüência pelos *pretores* em seus éditos anuais.

A lei primitiva, ou *ius civile*, havia se solidificado em um formalismo rígido e rigoroso, e era a esta lei pretoriana, que, no início do império foi formulada num édito perpétuo, que o *ius honorarium* devia sua aplicação suavizada de princípios de eqüidade e justiça natural. Foi neste estágio que direitos emergiram de soluções legais, porque o *ius honorarium* operava principalmente como uma regra regulamentando ações civis.

As Doze Tábuas operaram por mais de mil anos, chegando ao Código de Teodósio (438 d.C.), e ao *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano, época em que as leis de Roma não foram codificadas. (*Veja* T. Mommsen e P. M. Meyer, *Theodosiani Libri* XVI, 1904-1905).

As *Institutas* de Justiniano finalmente moldaram as leis de Roma em uma forma conveniente ao profissional liberal, como também ao estudante da lei. Mesmo quando os bárbaros dominavam o ocidente, a lei romana era a lei pessoal para os romanos, assim como no oriente, sob o governo de Justiniano. Elas foram amplamente suplantadas pelas constituições imperiais e, embora obscurecidos pelos comentários gregos, os princípios da lei romana foram até certo ponto restaurados por uma reformulação conhecida como *A Basílica*, em d.C. 887, e foram revisados por ordem de Constantino VII, por volta de 945 d.C. A Basílica não contém todo o Código de Justiniano, e inclui alguns assuntos que não se encontram no Código. Ele compreende as Institutas, o Digesto ou Pandectas, Código, *Novellae*, e as Constituições Imperiais feitas após o reinado de Justiniano. (*Veja* Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, cap. xliv).

Um reconhecimento das doutrinas do antigo sistema, que foram eliminadas nos dias posteriores do império, é essencial para uma apreciação das leis romanas, conforme aplicadas ao pano de fundo do NT. O principal das doutrinas elementares do *ius civile* eram os princípios peculiares que

determinavam a situação do *pater familias*, ou do cabeça da família. A regra de descendência por agnados, i.e., por intermédio de homens, regulamentava o parentesco na unidade social básica, que era a família patriarcal, fora da qual estava o *gens*, ou classe com a qual a unidade familiar estava ligada por ascendência comum. A lei das Doze Tábuas reconhecia a disposição testamentária, como já existente. A sucessão sem testamento, por parentesco paterno, era *per capita*, não *per stirpes*, pela qual todos os agnados de mesmo grau recebiam igualmente.

Na outra extremidade do espectro histórico, é digno de nota que o mais importante acréscimo à lei romana foi o conceito do *lex naturae*, emprestado dos estóicos, que significava o princípio de que as ações dos homens deveriam ser conduzidas pela mesma lei que governava o universo. O *ius gentium* emergiu desse princípio, de forma que, com o *ius naturae*, esses dois instrumentos aperfeiçoavam e ampliavam o *ius civile*, um processo semelhante à influência modificadora da eqüidade no direito consuetudinário da Inglaterra séculos depois, apesar que, de fato, o desenvolvimento do direito consuetudinário deve pouco a influências romanas, as quais todavia têm permeado a maioria dos outros sistemas legais do mundo civilizado. (*Veja* J. Muirhead, *Historical Introduction to Private Law of Rome* [1886]; J. B. Moyle, *Institutes of Justinian* [1903]; R. W. Lee, *The Elements of Roman Law* [1952]).

É oportuno neste ponto comentar sobre o *ius gentium*, ou lei das nações, administrada pelos pretores e aplicada às nações sob o domínio romano. O *ius gentium* era direito o consuetudinário para todos os homens; a palavra *ius* expressava o direito nos termos previstos em lei, bem como os decorrentes de decisões judiciais. Os juristas romanos consideravam o *ius gentium* baseado em consentimento, por causa da sua inerente semelhança e apelo à consciência dos homens. (*Veja* Westlake sobre *International Law* [1914]).

A supremacia de Roma nos assuntos da Judéia é marcada pelo governo de Herodes, que foi confirmado por Augusto na posse de todo o reino dos Macabeus. Seus esforços salutares em benefício do povo chegaram ao seu ponto culminante com a reconstrução do Templo, porém máculas pessoais de ambição e crueldade marcaram Herodes como déspota e tirano, cujos esforços não tiveram êxito em "romanizar" os judeus.

Aspectos interessantes da lei romana refletidos no NT, incluem referências à adoção nas epístolas de Paulo (Rm 8.15,23; 9.4; Gl 4.5; Ef 1.5). Na lei romana, a adoção era uma instituição muito antiga, com raízes na adoração dos antepassados, uma proteção à família *sacra*, de tal modo que um idoso moribundo e sem descendência podia se arrogar a algum cidadão como *pater familias*, fazendo dele um filho. Similarmente, outro modo de adoção pelo qual o *filii familias* poderia ser adotado, era um ser legatário. O *adoptatus* era absorvido na família onde era igualado a um filho natural.

"Herdeiros de Deus e co-herdeiros com Cristo" são citados por Paulo (Rm 8.17; Ef 3.6), e é digno de nota que estas referências ao sistema romano ressaltam a característica de que a função principal do testamento não era a disposição da propriedade, mais o estabelecimento do sucessor, o *heres*, que não era simplesmente um herdeiro, mas representante de fato do falecido. Mesmo quando o *heres* ou *heredes* era designado *heredes* de apenas metade da herança, esta designação era interpretada como abrangendo o patrimônio em sua íntegra.

O direito consuetudinário não conhece conceito como o da *hereditas*, uma entidade que vem à existência com a morte do *de cuis* (predecessor) e então imerge na personalidade do *heres* ou sucessor de fato. Se o ancestral e o *heres* tinham uma *persona*, ou se a *hereditas* era o *ius*, ou situação decorrente da lei, do falecido, realmente não afeta a aptidão da alusão paulina.

À luz do direito romano relativo à pessoa, todos os homens eram libertos ou escravos. Um escravo era legalmente tanto coisa como pessoa, e ele poderia ser liberto por alforria, um processo pelo qual o escravo era tocado com um bastão (*vindicta*) pelo autor (*adsertor liberatis*), no curso de uma ação judicial fictícia e daí em diante tornava-se um homem livre, em contraste com sua condição anterior de escravo. Um liberto devia ao seu patrão *obsequium* (complacência).

A lei romana, como qualquer outro sistema legal, não poderia permanecer e não permaneceu sem influências sociais, culturais, políticas e econômicas. A lei romana não era orientalizada nem helenizada, mas conservava seu caráter essencialmente nacional. Algumas instituições da lei romana posterior, e.g. a lei da família da escravidão, foram influenciadas por princípios cristãos de humanidade e benignidade, ampliando assim o conceito romano de eqüidade como a realização de justiça natural manifesta, de acordo com a consciência de cada homem. O Cristianismo não alterou em grande escala a estrutura da lei romana. Isto foi consumado por Justiniano cuja grande codificação será discutidoa de modo breve, com alguns detalhes.

Tendo sido delineados a lei civil e o procedimento judicial, em fase de seu ambiente histórico, cabe agora tecer alguns comentários sobre *interpretatio*. No princípio, a interpretação da lei e as ações baseadas nela eram de responsabilidade do colégio dos pontífices. Por volta do 3º séc. a.C., a administração da lei tornou-se secularizada, e plebeus foram admitidos no colégio. Os juristas primitivos eram chamados *veteres*, que aconselhavam tanto clientes quanto juízes. Outra classe, referida como advogados, davam andamento a pleitos judiciais. Por volta de 242 a.C. o *praetor urbanus* e o *praetor peregrinus* tornaram-se magistrados, os quais no início da sessão dos tribunais emitiam éditos enunciando as regras processuais que pretendiam seguir, contrastando assim os *edictum perpetum* com os éditos de natureza ocasional. Um corpo de precedentes, ou *edictum tralaticium*, foi construído e qualquer matéria nova era chamada de *edictum novum*. O *praetor* não era necessariamente um advogado habilidoso, mas fazia consultas a seu *considium*, ou corpo de peritos conselheiros. Ele também se submetia à opinião pública e profissional.

Os *pretores* tinham uma esfera limitada de poder. Seu ofício era eletivo. Eles eram sujeitos a *intercessio* consular, ou veto. Por outro lado, os dois cônsules, eleitos pela *comitia centuriata*, exercia *imperium* ilimitado derivado da monarquia. De fato, em tempos de grave crise, qualquer cônsul podia designar um ditador a fim de exercer autoridade suprema por até seis meses.

Os *aedilis* eram magistrados do povo romano, encarregados do policiamento da cidade e do controle do mercado.

A censura era um ofício de grande dignidade, encarregado do registro e arrecadação de tributos. Os censores (dois) também administravam negócios do governo. Mais tarde em sua história, eles determinavam a composição do senado, e exerciam controle geral sobre a moral pública.

Quaestores (dois, anualmente) eram nomeados pelos cônsules para lhes assistirem em assuntos fiscais.

Tribunos (até dez) desfrutavam de enorme poder. O tribunato era um ofício plebeu e a pessoa do tribuno era sacrossanta. Eles tinham poder de veto sobre os atos de outros magistrados e poderia até multar o Estado em favor de interesses de partidários.

Necessário mencionar as *responsa prudentium*, ou opiniões de juristas profissionais, que, no tempo do imperador Augusto, eram emitidas sob a autoridade e o selo do imperador. Tal peso era atribuído às *responsa*, ou respostas, de juristas eminentes, que Gaio enumerou as *responsa* entre as fontes da lei escrita.

Como resultado, a lei teve de ser extraída de uma massa de literatura legal, que serviu como base do *Digesto* de Justiniano.

As *Institutas* de Justiniano constituem a principal fonte de conhecimento da lei romana. Iniciando com uma definição emprestada de Ulpian, o primeiro livro começa, "*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum culque tribuens*"—"Justiça é um propósito fixo e constante, que dá a cada um o que lhe é devido". Isto é justiça no sentido de virtude moral, ou atributo do caráter humano, não um padrão de lei. De acordo com Justiniano, o estudo da lei compreendia dois ramos: a lei pública, tratando da constituição do Estado, e a lei privada, concernente ao indivíduo. As *Institutas* preocupam-se com a lei privada, havendo apenas um título de encerramento sobre o direito penal (*ius publicum*).

O *ius privatum* é sub dividido em *ius naturale* (preceitos naturais), *ius gentium* (direito ou preceito universal), e *ius civile* (direito civil).

A lei da natureza é descrita como "a lei que a natureza ensinou a todos os animais.... Esta é a fonte da união do macho e da fêmea, que chamamos de matrimônio, como também da procriação e criação de filhos". O direito civil é definido como as regras da lei "que cada povo faz para si". A lei universal é definida como "a lei que a razão natural prescreveu para toda a humanidade, mantida em igual observância entre todos os povos".

Justiniano distinguia entre o *ius scriptum* (direito escrito) e o *ius non scriptum* (direito não escrito). As fontes do direito escrito, segundo Justiniano, são *lex plebiscitum*, *senatu consultum*, *magistratuum edicta*, *responsa prudentium*, *principum placita*.

Repetindo a linguagem de Gaio, Justiniano diz: "A integralidade da nossa lei concerne a pessoas, ou a coisas, ou a ações"

Resumindo, as *Institutas* tratam de homens livres e de escravos, pessoas de posição independente e dependente, juristas, métodos de aquisição da propriedade, presentes, servidão, arrendamento, garantia imobiliária, posse, sucessão, testamentos, obrigações contratuais, venda, aluguel, parceria, pactos, agências, semi-contrato, roubo, delito, débitos, título de transmissão, lei processual, forma do procedimento judicial, notificações, julgamento, execução e interditos.

As *Institutas* foram publicadas em 21 de novembro de 533 d.C. com força estatuária, junto

com o *Digesto*, de 30 de dezembro daquele ano. Justiniano também estabeleceu, na mesma época, o curso de educação legal em cinco anos.

Desde as Doze Tábuas até as *Institutas*, os romanos não estabeleceram um corpo sistemático de direito penal, pois os juristas romanos não estavam tão interessados na distinção entre a violação de interesses públicos e privados, como nas *iudica publica* e *actiones poenales* privadas. O Estado não se preocupava com roubo (*rapina*), furto (*furtum*), danos à propriedade, e agressão (*iniuria*), cujos procedimentos judiciais se davam por meio de processos privados. Certos crimes, contudo, eram processados por órgãos públicos em *iudica publica*, a saber, traição (*perduellio*), deserção para o inimigo, certos tipos de assassinato (*parricidium*). Cortes criminais especiais foram instalados posteriormente a fim de tratar das ofensas mais graves contra a vida e a honra, adultério e falsificação de documentos. Os júris foram introduzidos por Augusto, porém não tinham jurisdição sobre cidadãos romanos. A condição de delito praticado por ato deliberado (*dolus*) era levada em conta em julgamentos de crimes. A penalogia romana concernia aos aspectos retributivos e repressivos da penalidade, mais do que aos aspectos de recuperação (do criminoso).

O que que dizer sobre o julgamento e morte de Jesus? É indiscutível que houve um julgamento perante Pilatos e conseqüentemente, nessa instância, um julgamento romano. Jesus foi trazido a Pilatos pelas autoridades judaicas. Pilatos perguntou-lhe se ele era o rei dos judeus, ao que Jesus respondeu: "Tu o disseste", o que equivalia a uma alegação de culpa por revolta contra o imperador romano e o rei por ele reconhecido. Uma confissão deste tipo seria bastante, na lei romana, para que o acusado fosse condenado. Contrária a este ponto de vista de que o julgamento foi judaico, a teoria de julgamento judaica é histórica e teologicamente mais defendida, e toda a questão complexa é exaustivamente discutida por Haim H. Cohen, Justiça da Suprema Corte de Israel, num artigo em *Israel Law Review* [1967], pag. 332 (*Veja* Moyle, *Imperatoris Iustiniani Institutiones* [1903]; Lee, *Elements of Roman Law* [1952]).

Como se comparam o direito consuetudinário da Inglaterra com sua adaptação aos Estados Unidos da América, e a lei dos romanos? O método de ambos os sistemas é casuístico. Generalizações e definições são evitadas. Ambos os sistemas seguem de caso em caso, em busca de um conjunto de regras utilitárias, mesmo a preço de alguma incoerência lógica. Há algumas diferenças notáveis, por exemplo, na noção de família. O direito consuetudinário considera a família uma concepção natural, baseada no casamento e na consangüinidade. O romanista vê a família como uma entidade puramente civil, na qual, desde a antiguidade, estranhos poderiam ser admitidos por adoção. Novamente, a aguda distinção romana entre posse e domínio é desconhecida no direito consuetudinário. Já observamos que o conceito de *hereditas* tinha conotação quase de uma pessoa. O *heres*, como sucessor universal, encontra semelhança tênue no testamenteiro ou administrador do direito consuetudinário. Os romanos não tinham uma teoria geral de contrato, mas um direito de contratos. A responsabilidade criminal está mais próxima da idéia de vingança do que a da responsabilidade civil e criminal no direito anglo-americano. Mas, em ambos os sistemas se pode discernir uma tendência a princípios de eqüidade (*Veja* Buckland e McNair, *Roman Law and Commom Law* [1936]).

J. A. B. O'Keepe

LEIS DA TERRA. *Veja* Lei no Antigo Testamento.

LEITO. *Veja* Maca.

LEMUEL (למואל, *devotado a Deus*). O reputado autor de Provérbios 31.1-9, que repete os ensinamentos de sua mãe sobre boa administração e os perigos do sexo e do vinho. A tradição rabínica identifica Lemuel com Salomão, mas os críticos modernos rejeitam isso. Não se sabe se Lemuel era um personagem histórico. De acordo com a KJV e a RSV (seguindo a LXX, Siríaca e Targun) ele foi rei de Massa.

A. K Helmbold

LENÇO(S) (σουδάριον, *trapo de suor*, *pano de rosto*). Encontrada em Atos 19.12, a palavra é uma transliteração do latim *sudarium*, um "pano de rosto para enxugar a transpiração". Esses "trapos de suor", que Paulo amarrava na cabeça quando em atividade como artesão em couro, eram levados às pessoas doentes em Éfeso, para fins curativos. Usado como "cobertura para o rosto" do morto (a saber, Jesus e Lázaro), é traduzido como "lenço" em João 20.7 (KJV, RSV, *napkin*, "guardanapo") e em João 11.44 (KJV, *napkin*, "guardanapo"; RSV,

cloth, "pano"). O servo mau usava um "lenço"(Lc 19.20) para guardar o dinheiro do homem nobre. Os contratos de casamento em papiros do 2º e 3º sécs. incluem um σουδάριον no dote da noiva.

M. R. Wilson

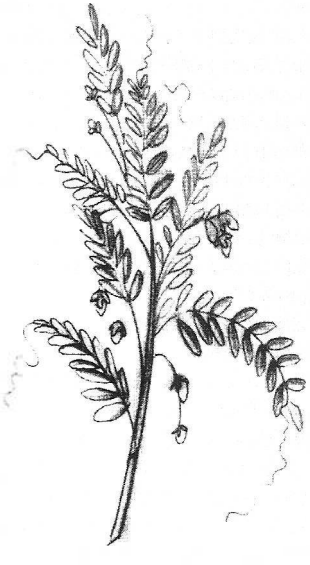
LENTILHA (עדשים). Mencionada pela primeira vez quando Jacó fez um cozinhado de lentilhas para seu irmão (Gn 25.34). É citada em Samuel 17.28, quando três agricultores trouxeram comida para Davi e seus homens, quando eles estavam famintos. Os filisteus estavam reunidos em um campo de lentilhas, onde Eleazar os derrotou (2Sm 23.11). Por fim, em Ezequiel 4.9 um pão especial de longa duração teve de ser feito para o "cerco", com trigo, cevada, lentilhas e painço.

A lentilha (*Lens esculenta*) é um tipo de ervilhaca, e é uma das mais antigas plantações cultivadas. O nome *Lens* (lente) foi dado porque a lentilha parece miniatura de lentes convexas.

Ainda hoje, da lentilha se fazem guisados vermelhos e ensopados, que geralmente são temperados com alho.

A lentilha é planta anual, com pequenas flores brancas e violetas, e tem a forma de ervilha doce. às flores seguem-se pequenas vagens chatas. Quando fervidas passam a uma tonalidade castanho-amarelada, ou marrom escuro avermelhado. Ambas as cores são chamadas "vermelhas" no Oriente.

E. Shewell-Cooper



Lentilha

LENTISCO (σχῖνον). Mencionado somente no livro apócrifo Suzana 54 — "respondeu sob uma árvore de lentisco". Trata-se da *Pistacia lentiscus*. A resina que exsuda do tronco, quando este é cortado, é chamada de "lentisco" pelos comerciantes. Esta goma geralmente tem a forma de lágrimas de cor amarelo-esbranquiçada. Uma goma de terceira categoria é usada como verniz.

Esta planta sempre-viva cresce até de c. 6 m de altura. As flores não possuem pétalas. Os frutos têm c. 7 mm, primeiro vermelhos e depois pretos.

W. E. Shewell-Cooper



Ramo de Lentisco

LENTULUS, CARTA DE. Documento curto, de data incerta, dificilmente anterior ao séc. 13 e provavelmente escrito na Itália, contendo uma descrição de Jesus: "Um homem de estatura mediana, e agradável, tendo um semblante venerável, o qual aqueles que o fitam podem amar ou temer". A descrição segue de perto os retratos tradicionais: cabelo repartido ao meio, ondulando sobre os ombros, fisionomia lisa e calma, face sem mancha ou ruga, barba cheia e bifurcada. O tema era popular em um período antigo (cp. Eusebio HE VII. V xviii. 4).

Nos textos mais antigos o documento afirma citar anais romanos, mas em formas posteriores ele aparece como uma carta dirigida ao Senado por Lentulus, um oficial romano na Judéia ao tempo de Tibério. (*Veja* ANT 477s.).

MC L. Wilson

LEOPARDO (נמר; πάρδαλις). Um carnívoro grande e com manchas, da família do leão. O provérbio (Jr. 13.23) "Pode o leopardo... [mudar] as suas manchas?", ainda corrente em inglês, confirma a correção da tradução; também, o nome árabe é aproximado do hebraico. Os leopardos crescem até o comprimento, de cabeça e corpo, de c. 1,50m, com uma cauda de c. 0,90cm; a cor de fundo varia do cromo profundo ao cinza pálido ou areia, com rosetas de manchas quase pretas. Esteve outrora largamente espalhado na África e áreas quentes da Ásia, incluindo a maior parte da Palestina e territórios vizinhos Os espécimes maiores e mais escuros vivem geralmente em regiões de florestas, os mais claros em estepes abertas e junto ao deserto. O leopardo pega uma variedade de presas, de antílopes e veados, até pequenas aves. Agora tem sido exterminado de muitas partes de seu antigo território, tanto para proteger o gado como para obter sua pele, que, de modo geral é rara. Na Palestina existem somente três registros precisos de leopardos na última década (1960). Um foi morto a tiros e fotografado no Wadi Darejeh, no Jordão, na costa oeste do Mar Morto, em 20 de outubro de 1964 (I.U.C.N. Boletim Jn/Mr 1966). Cerca de três meses depois, outro foi morto na Galiléia, e no ano seguinte um outro foi visto em Darejah. Diversas passagens fazem referência à sua natureza predatória (Jr. 5.6; Os 13.7) ou à sua velocidade (Hc 1.8), "seus cavalos são mais ligeiros do que os leopardos". O leopardo é muito veloz em uma curta arrancada, mas essa poderia ser uma referência ao chita, o leopardo caçador, que é bastante semelhante. Este último era conhecido na Palestina e antigamente domesticado e treinado, como ainda o é na Índia; isso é evidenciado por uma escultura bizantina de um chita com coleira. A passagem profética de Isaías 11.6 é difícil de comentar biologicamen, especialmente porque ela inclui a afirmação de que o leão comerá palha com o boi.

G. S. Cansdale

LEPRA. *Veja* Doença, Doenças.

LESÉM (לשם) Forma alternada de Laís. É encontrada apenas em Josué 19.47.

LESMA (שבלול, *snail* em todas as VSS em inglês [Sl 58.8]; חמט, *snail*, "lesma", na KJV; *sand lizard*, "lagarto da areia", na ASV, RSV [Lv 11.30]. חמט está na lista de animais impuros e a tradução da RSV é preferível [*veja* Lagarto para maior discussão sobre o assunto]). O contexto do Salmo 58.8 confirma a identificação. "A lesma que se dissolve em limo" (RSV) é preferível à lesma que se derrete" (KJV, ASB). Na ARA, "a lesma que passa diluindo-se". O rastro visível formado pela secreção da lesma dava a impressão de que ela estava se derretendo. Muitas lesmas, com ampla gama de hábitos alimentres, vivem na maior parte da Palestina e algumas espécies têm-se tornado pragas nos campos irrigados, onde o acúmulo de água lhes permite serem ativas durante a maior parte do ano.

G. S. Cansdale

LETEQUE. *Veja* Pesos e Medidas. Na versão J. F. A., 2 ed., 1993, na Tabela de Pesos, Dinheiro e Medidas.

LETUSIM (לטושים). Povo descendente de Dedã. Outros mencionados como também sendo descendentes dele são Assurim e Leumim (Gn 25.3). Nenhuma dessas tribos foi identificado, mas têm-se pensado que podem ter vivido na Península do Sinai.

LEUMIM (לאמים). Povo mencionado como sendo descendente de Dedã (Gn 25.3). *Veja* Letusim.

LEVI. 1. (לוי, LXX Λευι, significado incerto, talvez uma forma gentílica de לאה, *vaca selvagem*, ou cognato ao árabe *lawiyu*, *promessa de alguém por uma dívida* ou *voto* [cp.Albright]). Escritores mais antigos a derivam de לוה, *juntar* ou *torcer* (cp. Gn 29.34). É possível que ela seja proveniente de um cognato minóico, *lawi'a*, *um sacerdote*, da raiz *juntar* (cp. Nm 18.2,4) Inscrições minóicas falam do conjunto de trabalhadores do templo como *lawi'u*.

1. O terceiro filho de Jacó e Lia, e ancestral da tribo que traz o seu nome (Gn 29.34; 35.23; Êx 1.2; 1Cr 2.1). Quando Siquém, o heveu, violou Diná, seus irmãos Simeão e Levi executaram vingança matando todos os homens e pilhando a cidade de Siquém (Gn 34.25,31). Na sua benção final, Jacó mencionou a crueldade de Simeão e Levi naquela ocasião (Gn 49. 5,7). Os filhos de Levi mantiveram essa característica, matando três mil hebreus rebelados no deserto, por ordem

de Moisés, no episódio do bezerro de ouro (Êx 32.25-29; cp. Dt 33.8,11).

Os três filhos de Levi, Gérson, Coate e Merari, nasceram antes do êxodo no Egito. Quando Números 26.59 menciona que Joquebede nasceu de Levi, a referência deve ser à tribo, e não ao filho de Jacó. Uma comparação de Números 3.22,28,34 com Números 4.47,48 revela um grande decréscimo nos levitas, para o qual parece não haver explicação. Pode-se dizer que Levi era uma força média de cinqüenta mil homens.

2. Ancestral de Jesus Cristo (Lc 3.24), filho de Melqui e pai de Matã.

3. Ancestral de Jesus Cristo (Lc 3.29), filho de Simeão e pai de Matã.

4. O coletor de impostos (publicano), que depois se tornou um dos doze apóstolos (Mc 2.14,17). De acordo com Lucas 5.27-32, Jesus foi hóspede em sua casa. Marcos o chama de filho de Alfeu. Em alguns manuscritos gregos se lê "Tiago", em Marcos 2.14, em vez de Levi (Mt 9.9-13 Lc 5.27-32). O nome não aparece em qualquer das listas formais como variante de Mateus.

BIBLIOGRAFIA. J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, III/IV (1940), 680ss; W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (1942), 109,204s.; T. Meek, *Hebrew Origins*, (1960), 123, 124; E. Speiser, *Anchor Bible*: *Genesis* (1964).

A. K. Helmbold

LEVIATÃ (לויתן, Provavelmente da raiz *lwh* com sentido de *torcer*). Não pode haver dúvidas de que esse nome é basicamente o mesmo encontrado em documentos ugaríticos para Lotã, o monstro marinho morto por Baal (ANET, pág. 37s.); ali ele é chamado de "serpente sinuosa" (cp. Is 27.1) e possivelmente "de sete cabeças" (cp. Sl 74.14). Todas as cinco ocorrências (Jó 3.8; 41.1; Sl 74.14; 104.26; Is 27.1; na ARA esse termo é traduzido de maneira variada como monstro marinho, monstro que está no mar ou crocodilo) estão em passagens poéticas e pertencem à "mitologia morta", ou seja, velhos conceitos mitológicos são empregados sem sugerir que ainda se acredite neles. Para a mitologia cananita, Lotã pertencia às forças do caos, personificadas pelo mar e seus monstros, que foram vencidos pelos deuses da ordem. Por ser mera imagem poética, não há consistência absoluta consistência com o uso do Levitã no AT. Yahweh é o vencedor do caos em Salmo 74.14, uma passagem unificando o poder de Deus na criação e no êxodo. O caos e as suas forças são criação de Deus, submissas à sua vontade (Sl 104.26). Isaías 27.1 é parte dos capítulos escatológicos, de 24-27; refere-se às futuras forças da ilegalidade, em termos do caos passado. Em Jó 3.8 há uma referência à magia negra, que pode ameaçar a ordem do mundo estabelecida. Embora o Leviatã, em Jó 41.1, seja o crocodilo, cp. o uso de *rahab*, outro monstro mitológico (26.12; ARA, adversário). Em Isaías 30.7, ele é descrito de tal maneira que alguns traços do monstro do caos é visto nele; ou seja, se o homem acha difícil tratar com os monstros terrestres, quanto mais com os dos primórdios da criação, obra de Deus? *Veja* Crocodilo.

G. L. Ellison

LEVIRATO, LEI DO. Lei de Moisés que estabelece que, se dois irmãos vivem juntos e um deles morrer sem deixar herdeiro masculino, seu irmão se casará com a viúva, e o primeiro filho da união levará o nome do irmão que morreu. Se o irmão se recusar a se casar com a viúva, ela o trará diante dos anciãos da cidade e, na presença deles, tirará a sandalha do pé dele e lhe cuspirá na face. O propósito da lei era obviamente prover um herdeiro para o irmão morto (Dt 25.5,10).

S. Barabas

LEVITAS. *Veja* Sacerdotes e Levitas.

LEVITAS, CIDADES DOS. Quarenta e oito cidades destinadas para os levitas, por Moisés e Josué (Nm 35.1-8; Js 21). A tribo de Levi não recebeu qualquer parte da terra de Canaã como herança (Nm 18.20-24; 26.62; Dt 10.9; 18.1,2; Js 18.7). Para compensá-los por isso, eles recebiam os dízimos dos israelitas para seu sustento (Nm 18.21), e quarenta e oito cidades lhes foram destinadas, da herança das outras tribos. Dessas cidades os sacerdotes receberam treze (Js 21.4) e seis eram cidades de refúgio, para as quais os homens que acidentalmente matassem alguém podiam ir em busca de proteção (Nm 35. 9-34; Dt 4.41-43). As cidades dos levitas foram estabelecidas tomando-se quatro cidades de cada uma das doze tribos. O propósito aparente de assim dispersar os levitas por toda a terra era capacitá-los, como representantes oficiais da fé hebraica, a instruir o povo, em toda a terra, na lei e no culto a Yahweh. A descrição das medidas das cidades e das pastagens a elas ligadas, como em Números 35.4,5, é difícil de compreender e tem dado margem a inúmeras interpretações diferentes.

Os levitas não eram os únicos propietários ou ocupantes dessas cidades. Era-lhes simplesmente permitido viver nelas e usar os campos para pastagem do seu gado. Essas cidades não deixaram de pertencer às tribos onde estavam localizadas. Os levitas podiam vender suas casas, mas podiam remi-las a qualquer tempo e, se não fossem capazes disso, as casas automaticamente retornavam a eles no ano do Jubileu. Seus campos, porém, não podiam ser vendidos (Lv 25.32ss.).

Os levitas não moravam apenas nas suas cidades. Parecem ter sido consideradas, pelo menos em alguns aspectos, como pertencentes às tribos onde residiam, mesmo que não fosse uma cidade levítica; daí a afirmação em Juízes 17.7: "Havia um moço em Belém de Judá, da tribo de Judá, que era levita, e se demorava ali". Assim também Elcana, pai de Samuel, que indubitavelmente era levita, é chamado de efraimita (1Sm 1.1). Os levitas nunca são considerados como uma décima terceira tribo.

Essas cidades foram destinadas aos levitas por antecipação, para ser ocupadas por eles somente até o ponto em que eles as requisitassem e os israelitas as possuíssem. Não parece que os levitas tenham chegado em todas elas, ou mesmo na maioria delas, por que algumas nem pertenciam a Israel até muito depois do tempo de Moisés e Josué. Primeiro livro de Crônicas 6.54-81 também dá uma lista de cidades levíticas, mas essa é menor que a lista de Josué, e há mudanças de nomes, talvez porque tenha havido uma mudança para uma nova cidade devido à inadequabilidade da anterior, ou porque algumas das mais antigas não mais estivessem em uso. As cidades levíticas, mencionadas na história judaica após o tempo de Josué, são Bete-Semes (1Sm 6.13-15), Jatir (1Sm 30.27) e Anatote (1Rs 2.26; Jr. 1.1; 32).

As cidades dos Levitas

Abdom	Hamote-Dor
Aijalom	Hebrom
Aim	Helcate
Almom	Hesbom
Anatote	Holom
Beesterá	Jarmute
Bete-Horom	Jatir
Bete-Semes	Jaza
Bezer	Jazer
Cartá	Jocneão
Cartã	Jutá
Daberate	Libna
Debir	Maanaim
Dimna	Mefaate
Elteque	Misal
En-Ganim	Naalal
Estemoa	Quedemote
Gate-Rimom (Dã)	Quedes
Gate-Rimom (Manassés)	Quibzaim
Geba	Quisiom
Gezer	Ramote (Gileade)
Gibeom	Reole
Gibetom	Siquém
Golã	Taanaque

Baseado em Josué 21

BIBLIOGRAFIA. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (1941), 131; W. F. Albright, "The List of Levitic Cities", *Louis Ginzberg Jubelee Volume* (1945), 49ss.; M. F. Unger, *Archaeology and the OT* (1954), 210, 211; R. de Vaux, *Ancient Israel* (1961), 366, 367.

H. A. Hanke

LEVÍTICO. O terceiro livro da Bíblia. Seu título em hebraico é a primeira palavra, *wăyyiqrá'*, "Chamou". O título em português é derivado da Vulgata, um adjetivo que quer dizer "o que é concernente ao levita" que por sua vez é derivado do título prefixado na LXX, *Leueitikon* ou *Leuikon*, um adjetivo qualificando *Biblion*, apesar do fato que o livro em parte alguma se refere às funções especiais dos levitas. A designação a ele dada na *Mishnah*, "lei do sacerdote", "livro do sacerdote", "lei das ofertas"; no Talmude, "Lei dos sacerdotes"; e na Peshita, "o livro dos sacerdotes", indicam melhor o seu escopo. Mas um estudo dos destinatários mostra que muitas das suas regulamentações eram endereçadas à congregação de Israel, bem como a Moisés e Aarão.

I. A unidade (caps. 17 a 26)
   A. Argumentos em favor do reconhecimento de H
   B. Argumentos contra o reconhecimento de H

II. Autoria e data
   A. Conceito da crítica literária (da redação)
   B. Conceito da crítica da forma
   C. Conceito da crítica da tradição (da fonte)
   D. Conceito do crente (conservador)

III. Propósito

IV. Esboço

V. Estudos selecionados

A. As leis referentes aos sacrifícios (caps. 1—7)
B. As leis da purificação (caps. 11—15)
C. O dia da expiação (cap. 16)
D. A lei referente ao sangue (cap. 17)

VI. Texto

VII. Correlações com o NT

I. A UNIDADE

Seja o crítico literário, que considera o livro essencialmente como produto do assim chamado escritor "sacerdotal", seja o crítico da forma ou o crítico da tradição, ambos os quais identificam no código numerosas fontes, todas as três escolas de pensamento reconhecem Levítico 17-26 como um código de lei em separado, intitulado "Código de Santidade" (H) por A. Klostermann em 1877 (cp. seu trabalho posterior, *Der Pentateuch: Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte* [1893], 368ss.).

A. Argumentos em favor do reconhecimento de H. Esses argumentos são tradicionalmente apresentados em favor do reconhecimento de H. Primeiro, os críticos alegam que os capítulos 17 a 26 são marcados por seu início (17.1,2) e seu encerramento (26.46) como um código de lei em separado. Segundo, vários escritores têm feito listas de palavras e frases que são peculiares ao código e que mostram que o autor está mais perto de Ezequiel do que de qualquer outro livro do AT. Por causa dessa conexão entre H e Ezequiel, alguns argumentam que Ezequiel é o autor de H, e muitos concluem que os dois são aproximadamente contemporâneos e que possivelmente H se originou entre os exilados na Babilônia. Terceiro, suas análises revelam que o código contém muito material de exortação semelhante a Deuteronômio. Quarto, eles alegam que as leis desse código são derivadas de outra coleção, porque têm escopo muito mais abrangente que os capítulos precedentes. Finalmente, eles observam que se faz referência nesses capítulos a assuntos já tratados (cp. e.g. de 19. 6-8 com 7.15-18 ; 20.25 com capítulo 11; e 23.26-32 com capítulo 16).

B. Argumentos contra o reconhecimento de H. Esses argumentos são prontamente refutados e outros podem ser apresentados demonstrando que os capítulos 17-26 são parte do restante da legislação atribuída a Moisés nesse livro. Primeiro, a formula introdutória em 17.1 é semelhante às outras encontradas no livro (*passim*) e parece ser uma maneira estereotipada de introduzir um novo elemento na revelação. De fato, esse argumento é tão fraco que C. A. Simpson ignorou o tema quando sugeriu, por razões próprias, que o capítulo 17 pode ter vindo de uma fonte diferente dos capítulos 18ss. (HBD rev., 581).

Segundo, a afirmação de conclusão em 26.46 aplica-se melhor ao livro como um todo do que arbitrariamente limitada a esses capítulos. Essa sugestão é confirmada ao se notar que as maldições e bênçãos formuladas no capítulo 26 pertencem mais propriamente à totalidade da aliança decretada no Sinai. Korošec e Mendenhall demonstraram que a aliança do Sinai é semelhante em sua forma aos tratados internacionais dos hititas. Nesta conexão eles notaram que essas alianças tipicamente incluem a fórmula de maldições e bênçãos (G. E. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition", BA, XVII [1954], 50-76). Pelo exame de Êxodo 19-Levítico 26 como uma unidade, verifica-se que os seis elementos tipicamente encontrados nesses tratados hititas estão presentes na aliança do Sinai. Ao se negar essa unidade fica-se com a anomalia de que alguns desses elementos estão presentes em um código e outros estão presentes em códigos posteriores. Assim, Mendenhall concorda que dos seis elementos, os últimos três estão faltando no Decálogo. Mais ainda, ao separar os capítulos 17-26, a crítica produz a anomalia que as bênçãos e maldições são agora encontradas em um código que é muito posterior e não tem os outros elementos de unificação. Ao se aceitar a afirmação Bíblica, por outro lado, tem-se um número de estrutura inteiramente similar a essas alianças hititas.

Terceiro, não existe razão válida pela qual o escopo da legislação não devesse expandir-se da legislação reguladora do culto para outras regras reguladoras da vida social, moral e religiosa do povo em cujo meio Yahweh reinava.

Quarto, a mudança para o estilo de sermão, nos capítulos 18-20, é apropriado para o assunto em pauta. Nesses capítulo, Yahweh proíbe os israelitas de se conformarem às práticas corruptas de seus vizinhos pagãos. Por causa da tentação de se conformarem com práticas degradadas desses vizinhos, Moisés não se contentou simplesmente em explicar o que são as leis de Deus, mas ele as impôs gravemente consciência do povo, e os incitou a tomar com a máxima seriedade o chamado de Deus a uma vida de santidade. Em uma palavra, a

mudança do assunto em pauta prontamente conta para a mudança em estilo e vocabulário.

Quinto, considerando a conexão com Ezequiel, G. Henton Davies admite que "não se pode demonstrar com certeza que H precedeu Ezequiel, ou vice versa" (IDB, III, 119s.). Assumindo-se que Levítico 17-26 tenha precedido Ezequiel, porque seria de surpreender que Ezequiel reflita esse assunto fundamental para o estado teocrático?

Sexto, a associação do material encontrado através do livro fornece argumentos para sua homogeneidade; e.g. a proibição pertinente ao sangue (3.17; 7.26s; 17.11); regulamentações com respeito a impureza (7.21 e capítulos 11-15); distinção entre limpo e imundo (10.10, capítulo 11); 20.25 claramente alude à lei concernente aos animais limpos e imundos no capítulo 11 e claramente integra os mandamentos dos capítulos 18-20 com os capítulos 11-15. Além disso, existem parelhas dentro do próprio H :qual seja 17.12 = 19.26a; 19.27,28 = 21.5; 19.30 = 26.2; 19.31 =20.6; 19.34=24.22. A clara ênfase na santidade de Israel, por causa da santidade de Yahweh, encontrada em 21.1; 22-16 está afirmada mais atrás, em 11.44s; 19.2 e 27.7.

II. Autoria e data

A questão do autor e data de Levítico está ligada a duas considerações prévias: 1) a atitude do estudioso para com a natureza das "Escrituras Sagradas" e 2) o método, empregado por aqueles que têm um "baixo conceito" sobre inspiração, para resolver esses problemas. Por causa dessas diferenças, quatro opiniões distintas podem ser apresentadas.

A. Conceito da crítica literária. O conceito dominante é o de que Levítico faz parte de P ("Código Sacerdotal"). Essa opinião sobre a data e origem de P, desde os dias de Wellhausen, foi bem expressa por R. H. Pfeiffer: "O Código Sacerdotal é um midrash do 5º séc., ou comentário histórico, no Pentateuco embrionário (JED), incluindo uma serie de narrativas sempre ilustrando precedentes legais, e uma codificação de leis rituais baseada em códigos primitivos" (*Introduction to the Old Testament* [1948], 88). A conclusão de que P era mais antiga que as outras correntes é fundamentalmente baseada no desejo de analisar a história da religião e literatura do AT em termos das filosofias evolutivas da época. Por exemplo, Wellhausen estabeleceu o princípio de que o senso do pecado no sacrifício israelita foi um desenvolvimento decididamente posterior (*Prolegomena to the History of Ancient Israel* [1957], 81). Seu entendimento foi refutado por R. J. Thompson, *Penitence and Sacrifice in Early Israel Outside Levitical Law* (1963). Contudo, de acordo com Wellhausen os códigos de leis devem ser considerados como um fenômeno posterior na história da religião de Israel. Essa opinião tem sido desacreditado pela descoberta de diversas coleções antigas de leis, desde a recuperação da estela de Hamurabi em 1901 — 1902. (Para leis de Ur-Nammu, cp. S. N. Kramer e A. Falkenstein, *Orientalia*, XXIII [1954], 40-48; para as de Lipit-Istar, de Eshnunna, de Hamurabi, as leis do império médio-assírio e hitita, veja as traduções com bibliografias em ANET, 159-198). É significativo que os paralelos mais notáveis entre as assim chamadas leis P e estas leis, são encontradas no assim chamado H (cp. SOTI, 230).

B. Conceito da crítica da forma. De acordo com a crítica da forma, o livro veio a existir em sucessivos estágios. Para M. Noth, somente os capítulos 8-10 podem ser julgados como primários e pertencentes a P. O conteúdo remanescente do livro, para ele, não pertencia à narrativa original ou expandida de P. Ele disse: "Há distâncias tão óbvias em numerosos detalhes a partir do relato de P, especialmente com relação aos servidores dos cultos, e diferenças tão notáveis em linguagem, que alguém pode ser levado a esta conclusão: as partes não narrativas do livro foram ajustadas à estrutura da narrativa como um acréscimo posterior e têm sua própria história independente" (*Leviticus* [1965], 13). De acordo com essas críticas, as evidências históricas, regulamentações cultuais e rituais devem ser traçadas desde seu estágio oral. Citando Noth: "Por trás de tais composições há mais provavelmente uma forma que era oral, passando as regras importantes de uma geração para outra; e, no curso dessa "tradição" oral, novo material deve certamente ter sido acrescentado ao antigo" Noth, 15). Mesmo quando estabelecidas por escrito, havia sempre a possibilidade de expansões e novos acréscimos. Para esses homens as datas devem ser aproximadas e a forma final contém material tanto antigo quanto primitivo. É tão importante para eles fixar o lugar de origem, quanto fixar a data.

Tendo determinado a história dessas unidades de leis, esses críticos então procuraram identificar as combinações de leis de caráter parecido ou de tema semelhante em coleções maiores.

Esse método é altamente subjetivo e sem ordem. Significativamente, após tentar traçar a história das

coleções em Levítico, G. Henton admitiu: "Contudo, os argumentos que provocam tais divisões podem ser contraditos por outras considerações, e isso sugere que a análise precisa dessas leis em seções intermediárias é insensata" (IDB, III,117). Além disso, a teoria da tradição oral é contraditória às práticas de escribas, observadas no antigo Oriente Próximo. Os textos de rituais religiosos e de feitiçarias do terceiro milênio a.C., nas pirâmides de Unis, Teti e Pepi (quinta à sexta dinastias) em Saqara, bem como os textos religiosos sumérios, hinos sacros e textos mitológicos de Ur, Nipur e outros lugares, apontam para o costume de preservar, conforme seus estágios antigos, aquelas fontes de informação e procedimento que eram relevantes para uma profissão de fé em particular. (cp. R. Harrison, *Introduction to the AT* [1969], 592.

C. Conceito da rítica da tradição. Ivan Engnell, em sua introdução ao AT (*Gamla Testamentet*, I [1945]) e em seu artigo em *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk*, não considerou "P" como a mais recente das fontes do Pentateuco, mas como um trabalho completo consistindo de Gênesis, Êxodo, Levítico e Números. Esse trabalho é o produto do "circulo P". A despeito das antigas tradições contidas em P, Engnell achou necessário datar o trabalho do circulo P mais recentemente, ou seja, no período exílico ou pós-exílico, possivelmente até mesmo no tempo de Esdras e Neemias.

A. Kapelrud porém, que também reconheceu somente um "círculo P" e um "círculo D", contradisse Engnell ao concluir que o trabalho do círculo P deve ter sido completado antes de 550 a.C. Ele arrazoou que o assim chamado segundo Isaías usou a obra (particularmente Gn 1,2) de tal modo que o profeta não apenas conhecia esses capítulos como nós os temos no TM, mas ele também supôs que a sua audiência conhecia as passagens. Ele concluiu: "Isso deve significar que P alcançou sua forma final não depois de 550 a.C." ("The Date of the Priestly Code", *Annual of the Swedish Theological Institute* [1964], 58-64). A única razão que ele apresentou para datar não antes de 550 a.C. foi que não se pode demonstrar satisfatoriamente que Jeremias e Ezequiel explicitamente citem a obra P. Mas, embora não possa ser demonstrado que Jeremias e Ezequiel explicitamente citem essa porção do Pentateuco, com certeza essa evidência negativa não leva necessariamente à conclusão de ela que não existia no tempo deles.

D. Conceito do crente. O Espírito Santo tem convencido os crentes de que Jesus de Nazaré é Senhor e Cristo e que as Escrituras que ele honrava é a Palavra de Deus. A fé do crente repousa na obra de convencimento realizada pelo Espírito Santo; o crente se alegra com toda a verdade e reconhece o erro de sua inconsistência com as Escrituras.

Embora o autor de Levítico não seja nomeado, uma comparação de Êxodo 40.1,17, com Números 1.1, sugere que essas leis são do primeiro mês, do segundo ano, depois do Êxodo. Mais ainda, o contexto dessas leis é claramente a revelação dada por Yahweh a Moisés no Sinai. Trinta e oito vezes é afirmado que Yahweh falou a Moisés no Sinai. Contudo, a afirmação em Levítico 16.1, de que a lei para o Dia da Expiação foi dada depois da morte de Nadabe e Abiú, relatada no capítulo 10, mostra que o material não foi arranjado cronologicamente, mas logicamente (cp. J. S. Wright, "Thoughts on Composition of the Pentateuch", EQ, XXV [1953], 14). Ainda que um escritor posterior tenha disposto esse material mosaico em sua presente ordem, não há razão para se pensar que o próprio Moisés não tenha organizado as leis. Se a disposição histórica de todas as leis e narrativas é criação da imaginação de um escritor posterior, como a crítica deduz, não se pode escapar da implicação de que esse escritor foi imoral, pelo emprego de meios enganadores para alcançar um fim justo. A obra fica moralmente manchada de acordo com seus conceitos e deveria ser rejeitada como tal.

A evidência sugere que a dedicação deles é falsa. Pelo que este escritor conhece, não existe evidência contundente de que o livro seja posterior, ou que aquelas leis não tenham sido dadas a Moisés, o fundador do estado teocrático. Pelo contrário, há muita evidência em apoio ao clamor das Escrituras.

Pouco bem fará apontar detalhes isolados nessas leis, que mostrem sua origem ancestral, porque a crítica da forma e da tradição podem ajustar esses detalhes às suas teorias. Mas, se o livro for examinado como um todo contra um ambiente da nova Idade do Bronze, descobre-se que quase toda a divisão maior do livro tem análogos na literatura do antigo Oriente Próximo e de épocas anteriores.

Assim, os sacrifícios mencionados em Levítico 1-7 têm suas analogias em Ugarite; e.g., uma oferta análoga à *minhah*, "a oferta de manjares" (Lv 2.1) era mencionada em uma lista de preços de sacrifícios, de Ugarite (*Corpus Inscriptionum Semiticarum*, I, 145); uma oferta pacífica propiciatória parece ter sido conhecida lá também (D. M. L. Urie, "Sacrifice Among the West Semites", PEQ, LXXXI [1949], 75ss.). Ofertas de voto e de

tributo eram familiares através do antigo Oriente Próximo (cp. T. H. Gaster, IDB, IV, 148ss.). Por outro lado, deve-se ter cuidado porque, ao sistema sacrificial encontrado no texto ugarítico, falta correspondência convincente com o sistema mosaico (cp A. De-Guglielmo, "Sacrifice in the Ugaritic Texts", (CBQ, XVII [1955], 196); N. C. Habel disse: "Nesse ponto deve ser mencionado que a natureza precisa do sistema sacrificial e rituais cúlticos em Ugarite está longe de ser claro". (*Yahweh versus Baal* [1964], 79).

Muito mais instigante é a natureza sacerdotal do material. Na antigüidade, todas as formas de educação estavam sob a supervisão do sacerdócio, uma tradição que foi estabelecida pelos sumérios (J. Kaster, IBD, II, 27ss.). Neste aspecto é importante lembrar que essa literatura profissional foi posta por escrito em uma data mais antiga.

E mais, material médico altamente organizado, de vários tipos, é conhecido tanto na Babilônia como no Egito, desde pelo menos o segundo milênio a.C. em diante. Com base nisso Harrison concluiu: "Não existe uma razão *a priori* pela qual o código de higiene de Levítico [caps. cap. 11-15] não possam ser confiantemente creditados ao seu autor atribuído... Não há elemento específico nas prescrições que requeira uma data posterior ao fim do período Amarna" (Harrison, 594).

Também, é importante lembrar que os códigos legais, com notáveis paralelos ao material do assim chamado H, são encontrados por escrito de época anterior a Moisés.

Além disso, com relação às primícias em Levítico 23.9-14, nota-se que ofertas similares têm sido atestadas de fontes mesopotâmicas, hititas, sul arábicas e egéias (Harrison, 601).

Finalmente, relembre-se que a fórmula de maldições e bênçãos do capítulo 26 encontra paralelo em antigos tratados hititas.

Levando todo esse material em conta, tem-se a impressão de que o conteúdo de Levítico é muito velho. Resumindo, em contraste com as teorias especulativas dos críticos, os fatos concretos apóiam o clamor das escrituras para o livro, de começo a fim, de um extremo a outro de cada uma de suas divisões principais.

III. Propósito

Levítico é uma coleção de decretos possibilitando ao Santo Yahweh habitar em meio aos seus súditos ímpios. Advertindo o povo a guardar essa aliança, Yahweh conclui que se eles a guardarem: "Porei o meu tabernáculo no meio de vós, e a minha alma não vos aborrecerá. Andarei entre vós, e serei vosso Deus, e vós sereis o meu povo" (26. 11,12). Por essa razão Yahweh legisla sobre a vida cúltica, civil, social, moral e econômica do seu povo redimido. Êxodo conclui com o relato da finalização do Tabernáculo. A partir do Tabernáculo glorificado pela divina presença, edita a legislação contida em Levítico. Como Yahweh se aproxima do povo no Tabernáculo, assim o povo se aproximava de Yahweh nas oferendas prescritas (caps. 1-7) e através do sacerdócio estabelecido (cap. 8-10). Além disso, Yahweh exige pureza (cap. 11-15) e toma providências para a purificação deles por meio do Dia da Expiação (cap. 16). Para usufruir da companhia dele, o povo e os sacerdotes tinham de ser santos em todos os particulares, em contraste com seus vizinhos pagãos (caps. 17-25). Bênçãos e maldições seriam determinadas pela resposta deles à lei (cap. 26). As leis referentes a propriedades consagradas (cap. 27) ficam em separado dos pré-requisitos padrão para a residência de Yahweh entre o povo.

IV. Esboço

I. As leis concernentes aos sacrifícios (cap. 1-7)
  A. As leis endereçadas aos adoradores israelitas através de Moisés (1.1-6,7)
    1. As leis das ofertas de aroma agradável (caps. 1-3)
      a. A lei do holocausto (cap. 1) com introdução em 1.1,2a
        1) Do rebanho (1.2b-9)
        2) Do gado miúdo (1.10-13), de aves (1.14-17)
      b. A lei das ofertas de manjares (cap. 2)
        1) Oferta não cozida de flor de farinha com óleo e incenso (2.1-3)
        2) Oferta cozida (2.4-10)
        3) A proibição do fermento e a ordenança do uso do sal em todas as ofertas de. manjares (2.11-13)
        4) A oferta das primícias (2.14-16)
      c. A lei das ofertas pacíficas (cap. 3)
        1) Do rebanho (3.1-5)
        2) Do gado miúdo: carneiro (3.6-11), cabras, (3.12-16), estatuto perpétuo concernente ao sangue e à gordura (3.17) À

parte desse último versículo, essas leis das ofertas de aroma agradável consistem de um decálogo de instruções.]

2. As leis para as outra ofertas, que não as de aroma agradável (caps. 4 e 5)
   a. A lei da oferta pelo pecado (cap. 4). Após uma introdução (4.1,2)
      1) Pelo sacerdote ungido (4.3-12)
      2) Por toda a congregação (4.13-21)
      3) Por um príncipe (4.22-26)
      4) Por alguém do povo comum: uma cabra (4.27-31), um cordeiro (4.32-35)
   b. A lei da oferta pela culpa (5.1-6.7)
      1) Por três tipos de pecados (5.1-13)
         a) Por qualquer pessoa [cordeiro ou cabra] (5.1-6)
         b) Pelos pobres [aves] (5.7-10)
         c) Pelos mais pobres [grãos] (5.11.13)
      2) Pela profanação de coisas sagradas (5. 14.16)
      3) Pelos pecados de ignorância (5.17-19)
      4) Por crimes contra o próximo (6.1-7) [Novamente, essa seção pode ser analisada como um decálogo.]

B. As leis dirigidas principalmente aos sacerdotes (6.8-7.38)
   1. A lei do holocausto (6.8-13)
   2. A lei das ofertas de manjares (6.17,18)
   3. A oferta dos sacerdotes (6.19-23)
   4. A lei da oferta pelo pecado (6. 24-30)
   5. A lei da oferta pela culpa (7.1-10)
   6. A lei das ofertas pacíficas (7.11-21)
   7. Exposição de 3.17: lei proibindo comer gordura ou sangue (7.22-27)
   8. A porção dos sacerdotes: o peito movido e a coxa (7.28-34)
   9. A porção do sacerdote pela unção (7.35-36)
   10. Conclusão (7.37 e 38)

II. Um interlúdio histórico: a instituição do sacerdócio (caps. 8-10)
   A. O relato da consagração de Aarão (cap. 8)
   B. A primeira oferta de Aarão por si mesmo e pelo povo (cap. 9)
   C. Narrativa legislativa concernente aos sacerdotes (cap. 10)

III. As leis referentes à pureza e a impureza (caps. 11-15)
   A. A lei dos alimentos e dos animais puros e impuros (cap. 11)
      1 Animais terrestres (11. 1-8)
      2 Animais aquáticos (11.9-12)
      3 Aves (11.13-19)
      4 Insetos que voam (11.20-23)
      5 Carcaça de animais terrestres fazendo alguém imundo (11.24-28)
      6 Animais terrestres imundos (11.29-31)
      7 Coisas imundas pelo contato (11.32-38)
      8 Animais mortos lícitos para comer (11.39-40)
      9 Enxame de criaturas terrestres em geral (11.41-43)
      10 Sumários Conclusivos (11.44-47)
   B. Purificação após o parto (cap. 12)
   C. Diagnóstico e tratamento da lepra (caps. 13,14)
      1. Infecção de várias partes do corpo (cap. 13)
      2. A lei do leproso no dia da sua purificação (14. 1-32) [o sacerdote é mencionado em dez versículos, cada um dos quais começando uma das dez seções desta lei (vv.3,4,5,11,12,14,15,16,19,20)].
      3. A lei da lepra em uma casa (14.33-57)
   D. Ritual para fluxos do corpo (cap. 15)

IV. A lei do Dia da Expiação (cap. 16)
   A. A ocasião (16.1)
   B. A cerimônia (16.2-28)
      1. A lei para Aarão (16.2-28) [Dividindo o texto de acordo com as menções a Arão, há oito divisões: vv. 2,3-5,6-7,8,9-10,11-19,20-22,23-25.]
      2. A lei para o homem que levar o bode emissário para o deserto (16-26)
      3. A lei para o homem que queimar a oferta pelo pecado fora do acampamento (16.27,28 [Se esta análise está correta, novamente há um decálogo.]

C. Instrução para repetição anual da cerimônia (16.19-34)

V. A lei para o sacrifício (cap. 17)
A. O local para o sacrifício (17.1-9)
B. A proibição de comer comida com sangue (17.10-14)
C. A proibição de comer carcassas de animais (17.15,16)

VI. Leis ordenando a santidade e não conformação com as práticas pagãs (caps. 18-20)
A. Leis sexuais (cap. 18)
1. Introdução (18.1-5)
2. Vinte decretos (vv. 17 e 23 contêm dois) contra casamentos consangüíneos e ilícitos, e desejos inaturais
3. Exortações finais (18.24-30)
B. Leis morais e cerimoniais mistas (cap. 19)
C. Leis diversas (cap. 20)

VII. Leis para o sacerdócio (cap. 21,22)
A. Leis para a pureza pessoal dos sacerdotes (cap. 21)
B. Leis para comer e oferecer sacrifícios (cap. 22)

VIII. Leis cúlticas para o povo (caps. 23-25)
A. Leis do calendário sagrado (cap. 23)
B. Leis para o Tabernáculo e o acampamento (cap. 24)
C. Leis para a terra (cap. 25)
1. O ano sabático (25.1-7)
2. O ano do Jubileu (25.8-23)
3. O resgate da terra (25.24-34)
4. Proibida a usura contra os que não têm terra (25.35-38)
5. Escravidão e os que não têm terra (25.39-55)

IX. Bênçãos para a obediência e maldições para a desobediência ao Código (cap. 26)

X. Apêndice: Leis de votos e ofertas (cap. 27)

V. Estudos selecionados

A. As leis referentes aos sacrifícios nos capítulos 1-7.

1. *O holocausto* (cap. 1). A causa do "holocausto" (v. 3) é mostrada na frase "Quando algum de vós trouxer uma oferta ao Senhor" (v. 2). A oferta consistia de um animal e servia para assegurar ao ofertante ser aceito por Yahweh (v. 3). A expressão "para que o homem seja aceito" nunca é usada com referência a oferta pelo pecado, cuja peculiar função era obter o perdão, mais do que o gracioso favor de Yahweh. Concordemente, como as outras duas ofertas de "aroma agradável", ela era voluntária. Um exemplo de seu uso é visto quando o rei oferece um holocausto antes de ir para a batalha (1Sm 7.9; 13.9; Sl 20).

2. *A oferta de manjares (cap. 2).* A causa desse sacrifício é idêntica à primeira, como se vê na frase: "Quando alguma pessoa fizer oferta de manjares" (2. 1). A redação é quase idêntica a 1.2, exceto pela oferta que é qualificada por *minḥah*, "oferta de manjares". Em outra parte essa palavra é usada tanto para oferta com sangue como para oferta sem sangue (cp. Gn 4.3,4), mas sob a lei ela é restrita à oferta sem sangue. Novamente, a causa não advém de uma ordem divina, mas de um desejo instintivo de ter comunhão com Deus. Eichrodt disse: "Exatamente como um inferior traz um presente ao seu superior, ou um cliente ao seu patrão, ou um vassalo ao seu senhor, como expressão normal de sua sujeição e fidelidade, assim o adorador piedoso faz uma oferta a Deus. Naturalmente, apenas só é adequada a tal oferta algo de valor, cuja entrega envolve um ato de renúncia da parte do doador. Logo, comida — e apenas da melhor — está admiravelmente de acordo com essa idéia de oferta, porque é essencial à vida" (*Theology of the Old Testament*, I [1961], 144).

3. *As ofertas pacíficas (cap. 3).* O capítulo 3.1 deveria ser traduzido: "Se a sua oferta for um sacrifício de bem estar". A palavra "sacrifício" (*zebaḥ*) denota o conceito de comunhão sagrada. De acordo com 7.12 e 7.16, o sacrifício era oferecido como "ação de graças", ou como "uma oferta por voto", ou "oferta voluntária". A palavra traduzida por "ação de graças" (*tōdāh*) seria melhor traduzida por "reconhecimento" (cp. C. Westermann, *The Prraise of God in the Psalms* [1965], 25-30). Eichrodt concluiu: "A *tōdāh* verte espontaneamente da necessidade, do homem, de dar expressão pública e material à "sua gratidão por algum livramento ou maravilhoso benefício" (Eichrodt, 147). O voto (*neder*) nasce da convicção espontânea de que é certo fazer uma oferta somente para um benfeitor. "Um elemento real no voto", disse Eichrodt, "é a espontânea convicção de que as dádivas de Deus requerem do homem não meras palavras, mas atos de gratidão, e que para a pessoa que ora para manifestar sua boa-vontade por meio de um ato tão explícito, expressa uma

atitude mental correta e mostra uma real ciência da benignidade de Deus em responder sua oração" (Eichrodt, 145). A "oferta voluntária" (*nedabah*) expressa a reverência de alguém. Eichrodt comentou: "A *nebadah* é um exemplo de um ato livre de reverência, que visa o humilde reconhecimento de um homem e sua submissão, em relação ao seu divino SENHOR, essa era uma prática comum por ocasião das visitas regulares ao santuário ao tempo das grandes festas anuais (Êx 23. 15; 34. 20)" Eichrodt, 145). Assim a causa motriz básica desse sacrifício é a apreciação.

Esse é o único sacrifício comido pelo adorador leigo (Lv 3.17; 7.26; 17.1-7) e o único sacrifício de animal que não faz expiação (cp. Lv. 1.14; 4.20,26,31,35; 5.16,18,26; 16.24.).

4. *A oferta pelo pecado (cap. 4).* A oferta pelo pecado (*haṭṭa't*) em conexão com a transgressão inadvertida de algum mandamento (4. 2; Nm 15.22ss.; em contraste com Nm 15.30ss.; cp. Ez 45.20), designa o sacrifício que faz expiação; ou seja, pagou o preço para aplacar a ira do Deus (veja abaixo). Através de todo o ritual, o preço requerido para o resgate era o sangue.

5. *A oferta pela culpa (cap. 5).* A oferta pelo culpa compensava o dano causado pelo pecado. Eichrodt disse: "uma ruptura na confiança entre seres humanos envolvia o pagamento de compensação. A mesma obrigação para com Deus era expressa por meio da *oferta pela culpa* ou *o sacrifício da reparação* (*'ašam*). Além disso a compensação legal apropriada tinha de ser feita diretamente ao concidadão injuriado, ou ao santuário ao mesmo tempo do sacrifício...." (Eichrodt, 161).

B. As leis da purificação (caps. 11-15). 1. *Os animais limpos e imundos (cap. 11).* A categorização das espécies animais em limpos e imundos (cap. 11) é única nos anais da literatura do Oriente Próximo, em sua característica de evitar considerações sobre magia. R. K. Harrison escreveu: "O sistema de medicina terapêutica preventiva... baseava-se em uma base empírica, em marcado contraste com os povos contemporâneos, que eram dominados por considerações mágicas a priori e, como resultado, tendiam invariavelmente a espiritualizar fenômenos patológicos, em termos de atividades demoníacas" (Harrison, 603). Os alimentos classificados como limpos são conhecidos como benéficos, em contraste com os imundos, considerados nocivos. Essas regras alimentares emanam dos desígnios de Yahweh para o seu povo. A palavra "abominação" (*sheqeṣ*) (v. 10, passim) é um termo técnico que designa o que é inaceitável para o culto (cp. Dn 9.27), em contraste com o termo muito mais freqüente "abominação" (*tô'ēbáh*), que designa aquilo que é repugnante à sensibilidade de alguém.

2. Leis referentes à lepra (caps. 13 e 14). R. G. Cochrane, autoridade em hanseníase, como os modernos praticantes da medicina preferem designar a lepra, argumentou convincentemente que a doença diagnosticada em Levítico 13 e 14 não é exatamente a doença de Hansen ("Biblical Leprosi", *The Star*, Carville, Louisiana, sem data).

Considerando a descrição das técnicas de diagnóstico e regras de quarentena resultantes do procedimento clínico registrado no capítulo 13, Harrison disse: "O hebraico do capítulo 13 é técnico, apropriado a uma escrita profissional para o médico sacerdote. A linguagem é como a dos textos médicos egípcios, e é obscuro para o moderno estudante da Bíblia, como textos mais avançados o são para principiantes em outros campos do conhecimento" (Harrison, 608).

C. O dia da expiação (cap. 16). Uma palavra crucial em Levítico como um todo e mais ainda no capítulo 16 é *kipper*, "fazer expiação". Alguns estudiosos definem seu significado original como "limpar esfregando", "expiar", com base em paralelos babilônicos e asírios (J. Milgrom, "Prolegomenon to Leviticus 17. 11", JBL, XC [1971], 151). Outros definem seu significado como "cobrir", com base em seu paralelo árabe (BDB, 497). L. Morris demonstrou, baseado no uso, que significa "pagar o preço de um resgate". Pelo uso não cúltico da palavra, ele concluiu que *kipper* quer dizer "evitar um resgate.... Assim, extra culto *kipper* denota um processo de substituição.... Em cada caso a essência da transação é o provimento de um substituto aceitável" (*The Apostolic Preaching of the Cross* [1965], 166). Ele encontrou a mesma nuance no seu uso cúltico: "... o verbo *kipper* implica de o afastamento da ira divina por uma oferta apropriada. Este significado está bem de acordo com o uso genérico de εξιλάσκομαι, e parece claro que o verbo é usado repetidamente para traduzir *kipper* precisamente por essa razão" (L. Morris, 170). Ele também notou que a expiação paga é sempre fora de proporção em relação ao preço pago: "Existe sempre um elemento de graça" (L. Morris, 167).

D. A lei referente ao sangue (cap. 17). O significado de "sangue" nas escrituras sobre sacrifícios tem sido compreendido de duas maneiras. Alguns argumentam que "o sangue" representa mais a vida que a morte, de maneira que o elemento essencial no sacrifício é a apresentação da vida. Aceitando esse entendimento, G. Henton Davies disse: "O sangue é a vida e o sacrifício é a entrega da vida; portanto, envolve entrega do tempo, entrega da propriedade e a entrega de si mesmo (imposição das mãos)" (IDB, III, 120). Essa interpretação apoia-se na base restrita de Levítico 17. 11. Mas L. Morris demonstrou, através de um exaustivo estudo da palavra, que "sangue" na Escritura denota morte. Ele rejeitou apropriadamente e a interpretação acima e concluiu: "*dam* [sangue] no Antigo Testamento significa vida violentamente tirada, mais do que a presença continua de vida disponível para alguma nova função; resumindo, morte mais que vida, e que isso é suportado pelas referências à expiação" (L. Morris, 121). Ele argumenta que *nephesh*, "vida" (Lv 17.11), mais provavelmente significa "vida revelada na morte".

VI. Texto

O fragmento Qumran de Levítico em escrita paleo-hebraica, datado por S. Birnbaum como sendo do 5º séc. a.C., e da era dos macabeus por F. M. Cross Jr. (*The Ancient Library of Qumran* [1961],34), demonstrou a fidelidade do TM em Levítico, por sua concordância com o texto tradicional.

VII. Correlação com o NT

O Senhor Jesus Cristo disse, em Mateus 22.40, que toda a lei e os profetas dependem de Deuteronômio 6.5 e Levítico 19.18. A segunda injunção, "amarás o teu próximo como a ti mesmo", é repetida em Mateus 19.19; Marcos 12.31; Lucas 10.27; Romanos 13.9; Gl 5.14. Quando ele curou o leproso, ele o instruiu a cumprir a lei referente à lepra (cp. Levítico 14). No Sermão do Monte aos seus discípulos, ele exigiu a retidão obtida por meio dessas leis (cp. Mt 5.18-20,44,45).

Os apóstolos viram muito de Levítico como um tipo, uma imagem divinamente inspirada de suas doutrinas; e. g., os sacerdotes e os sacrifícios ligados ao Tabernáculo sendo sombra da obra de Cristo em conexão com o céu (cp. Hb 3.1 e 4.14 a 16; caps. 9,10); a presença de Deus em Israel (Lv 26. 12) prefigurava os crentes em Cristo como santuário (2Co 6.16).

Os apóstolos insistiram também que esses decretos não vinculavam a Igreja, mas foram suplantados por Cristo e pela habitação do Espirito Santo (cp. At 9.9-16; 15.1-21; Gl 2.11 e 3. 5; 1Tm 4.1-5; Hb 9.10).

BIBLIOGRAFIA. Em adição aos clássicos sobre o Pentateuco veja W. Kornfeld, *Studien zum Heiligkeitgesetz* (1952), sobre extensa bibliografia atualizada à época em que foi escrito. L. Urie, "Sacrifice Among tho West Simites", PEQ, LXXXI (1949), 67-82; J. S. Wright, "Thoughts on Composition of the Pentateuch", EQ. XXV (1953), 2-17; A. DeGuglielmo, "Sacrifice in the Ugaritic Texts", CBQ, XVII (1955), 196-216; W. Eichrodt, *Theology of the OT* (1961); R. J. Thompson, *Penitence and Sacrifice in Early Israel Outside Levitical Law* (1963); N. C. Hebel, *Yahweh Versus Baal* (1964); A. Kapelrud, "The Date of the Priestly Code", *Annual of the Swedish Theological Institute* (1964), 58-64; M. Noth, *Leviticus* (1965); R. K. Harrison, *Introduction to the OT* (1969), 589-611.

K. Waltke

LEXIONÁRIO. Livro de textos das Escrituras para cultos. O termo é empregado especialmente para os MSS gregos, nos quais as escrituras foram escritas, não na ordem na qual elas geralmente aparecem, mas em seções para leitura nos cultos. São de grande valor nos estudos textuais do NT.

LIA (לאה, *impaciente* [?], *vaca selvagem* [?]). Filha mais velha de Labão (29.16), tio de Jacó. Abraão e Naor eram irmãos. Naor permaneceu na terra natal, em Harã e casou-se com Milca (11.29). Naor e Milca tiveram oito filhos, dos quais um era Betuel (22.22). Betuel, por sua vez, teve dois filhos citados na Bíblia pelos nomes: Rebeca (24.15) e Labão (24.29). Rebeca casou com Isaque e deu à luz a Jacó. Labão gerou duas filhas, Lia e Raquel. Portanto, Lia e Jacó eram primos em primeiro grau.

Lia é descrita como tendo olhos sensíveis, o que pode significar que os seus olhos eram fracos (29.17). Contrastava em aparência com sua irmã, que era bela de se ver.

Labão ardilosamente deu primeiro sua filha mais velha em casamento a Jacó, apesar de Jacó ter negociado por Raquel (29.23).

Jacó, ressentindo a decepção, evidentemente fez com que Lia se sentisse mal amada (29.30). Para compensá-la por isso, o Senhor a favoreceu dando a ela quatro filhos, enquanto sua irmã per-

manecia estéril. Seus filhos foram Rubem, Simeão, Levi e Judá. Lia esperava alcançar o favor de Jacó sobre sua irmã por esses filhos.

Mais tarde Lia requereu o seu direito sobre outros dois filhos pela de sua criada Zilpa, Gade e Aser (30.10,12).

A evidência do anelo de Lia pelo amor de Jacó e o sentimento de ser rejeitada por ele é visto na barganha que ela fez com sua irmã pelo privilégio de deitar-se com seu próprio marido (30.14,18). Nesse período, Issacar e Zebulon nasceram. Ao todo, ela deu a ele seis filhos e uma filha chamada Diná.

Quando confrontada com a decisão de ficar com seu pai, ou partir para Canaã com seu marido, Lia mostrou sua prontidão em deixar sua terra natal e ir com Jacó (31.14). Jacó ainda favoreceu Raquel, pondo Lia na frente de Raquel na caravana, para protegê-la tanto quanto possível de Esaú, a quem ele temia (33.1,2).

Possivelmente os funerais das duas esposas de Jacó sejam mais significativos do que qualquer outra coisa. Raquel, a quem ele aparentemente favoreceu toda a sua vida, foi sepultada em uma tumba perto de Belém. O lugar ainda é marcado até hoje.

Mas Lia foi enterrada no jazigo da família em Macpela, local onde o próprio Jacó escolheu para ser sepultado (49.31. Assim, talvez no fim Lia tenha sobrepujado sua irmã.

No que diz respeito a Deus, Lia certamente foi favorecida. Judá, o quarto filho, foi enfim e aquele através de quem veio a grandeza de Israel. Davi e Cristo eram ambos da linha de Judá.

BIBLIOGRAFIA. A. Edersheim, *Bible History*, (1890), 125, 126, 128, 143; Margolis and Marx, *History of the Jewish People* (1958), 9; D. Thomas, *Documents From Old Testament Times* (1958), 9; J. Bright, *A History of Israel* (1960), 125ss.; G. Von Rad, *Genesis* (1961), 284ss.; C. Pfeiffer, *Patriarcal Age* (1961), 55, 72, 78, 81, 83, 110: National Geographic Society, *Everyday Life in Bible Times* (1967), 102.

J. B. Scott

LIBAÇÃO. *Veja* Sacrifícios e Ofertas.

LÍBANO (Λίβανος; לבנון; *branca* [*montanha*]). 1) Monte Líbano, junto ao interior da costa fenícia e 2) o moderno Estado, que inclui Fenícia, Monte Líbano, o Baqaa e as encostas a oeste dos maciços Antilíbano.

I. Líbano na história e na Bíblia. A história do Monte Líbano é inseparável da história da Fenícia (q.v.). Aqui serão focalizados somente o papel dos cedros do Líbano como objeto tanto de despojo militar como de negócio pacífico. Tanto a Mesopotâmia como o Egito importavam madeira de cedro do Líbano. O conto egípcio de Wenamon conta de um enviado para comercializar madeira de cedro para o Egito.

Na Bíblia, Líbano era relevante tanto para a ideologia nacionalista como para a literatura. A ideologia nacionalista em Deuteronômio e Josué, desde o começo fez, do Líbano, parte da Terra Prometida (Dt 1.7; Js 1.4; cp também Jz 3.3). Moisés orou para ver "a boa região montanhosa e o Líbano" (Dt 3.25); a costa da Fenícia até Biblos (ou seja " a terra dos gibleus, e todo o Líbano", Js 13.5) estavam incluídos entre os territórios prometidos, porém não conquistados. No seu contexto histórico, as atividades de construção desenvolvidas por Salomão no Líbano (1Rs 9.19; 2Cr 8.6) provavelmente se referem às encostas do Líbano adjacentes ao Beqaa, até onde o império de Davi e Salomão se estenderam. É improvável que o império hebraico jamais tenha se estendido à própria Fenícia, ou ao longe, para dentro das montanhas do Líbano.

O lugar do Líbano na alusão literária é muito mais significativo. Existem temas literários baseados na grandeza do Líbano e seus cedros, temas utilizando o Líbano como um símbolo romântico, e temas de prosperidade e estabilidade.

Uma simples viagem dentro de um dos altos e escarpados vales do Líbano seria suficiente para demonstrar que a cordilheira do Líbano é um símbolo adequado de sua majestade e grandiosidade. Assim, a grandeza de Deus é expressa poeticamente quando o Líbano "salta" à voz de Deus (Sl 29.6) ou pelo fato de que foi Deus quem plantou os poderosos cedros do Líbano (Sl 104.16). O poder destrutivo de Deus pode destruir esses mesmos cedros (Is 10.34). Os cedros bem simbolizam os homens arrogantes (Ez 31.3).

A inacessibilidade das montanhas pode ter sido ajudada pela luxuriante riqueza da Fenícia, ao fazer do Líbano um símbolo do romântico, do exótico e do misterioso. A liteira de Salomão era de "madeira do Líbano" (Ct 3.9). A beleza romântica da noiva era exaltada ao citá-la como se viesse do Líbano (e também do Antilíbano e do Monte Hermon; 4.8). Seus vestidos eram o perfume do Líbano (4.11; deve-se notar o jogo de palavras entre "Líbano" e "*lebonâ*", i.e., incenso). O palácio com o nome de "Casa do Bosque do Líbano" explora a romântica conotação do termo (1Rs 7.2).

Prosperidade e estabilidade são simbolizadas pela afirmação de que o justo "crescerá como o cedro no Líbano" (Sl 92.12; 72.16), Oséias descreve o Israel restaurado como enraizado e fragrante como o Líbano (Os 14.5-7), seguindo o texto hebraico "Líbano", em vez de "álamo" (ARA, "cedro do Líbano") no versículo 5.

II. Descrição. O Monte Líbano se estende da garganta do Litani em direção norte, ao Vale de Nahr el-Kebir (i.e., o Rio Kebir, o clássico Rio Eleuteros) embora o Estado moderno se estenda de c. 24 km mais ao sul. Em geral, as montanhas são separadas do mar por uma planície costeira, raramente com mais de 1,5 km de largura. Cordilheiras se projetam para o mar e leitos de águas turbulentas interrompem a planície costeira, que é bem irrigada e bastante produtiva. A planície de Sidon ao sul e o Vale de Nahr el Kebir provêem áreas agrícolas mais amplas.

Voltando ao Monte Líbano propriamente dito, sua face ocidental consiste de um complicado sistema de cordilheiras, planaltos, vales profundos e montes mais baixos que se dirigem dos picos à planície costeira. As chuvas sazonais são suficientes para tornar os planaltos e os terraços nas encostas. Existem muitas vilas nesses declives ocidentais. Em contraste, a face oriental se inclina mais diretamente para o Beqaa, e chuvas esparsas limitam o seu uso para apascentar ovelhas e cabras. Dentre os picos mais altos do Líbano estão Jebel Akkar ao norte, Jebel Makhmal (com o topo, Qurnet es-Sauda; c.



Cena de montanha no Antilíbano. Olhando para o Oeste pode ser vista a Cordilheira do Líbano. © *Lev.*

3400 metros), Jebel Mneitreh, onde nasce o Rio Cão, Jebel Sunnin, que é visível em Beirute, Jebel Kneisseh, Jebel Baruk, Jebel Niha e Jebel Rihan.

O Beqaa, o clássico Celessíria, é o vale entre o Líbano e o Antilíbano. Sua precipitação pluviométrica é limitada, de modo que fica dependente, em grande parte, dos ribeiros e nascentes que correm das montanhas para a agricultura. É muito fértil, particularmente nas vizinhanças de Zahleh, Shtoura e Baalbeque. Seus rios são o Nahr el-Asi (o clássico Orontes), que corre para o norte, e o Litani (o clássico Leontes), que corre para o sul. O segundo tem sido aproveitado nas atividades essenciais de irrigação e eletricidade do Líbano. As encostas do Antilíbano têm aparência e uso semelhantes às das encostas orientais do Líbano.

O Líbano produz uma ampla variedade de colheitas. As planícies e alguns dos planaltos e vales são bons para o cultivo de cereais. A planície costeira e os terraços nas montanhas produzem ampla variedade de hortaliças, nozes e frutas. Entre essas, a oliva e o vinho ainda conservam sua importância da antigüidade. Em regiões muito altas ou muito íngremes para a agricultura, a floresta floresce. A flora original incluía pinheiro, murta e o famoso cedro, do qual apenas algumas centenas remanecem no presente. Nos últimos anos, muito reflorestamento tem sido feito nas encostas estéreis com pinheiros.

O Líbano é rico em sítios arqueológicos, os principais dos quais são Tiro, Sidom, Biblos e Baalbeque, bem como dúzias de sítios de menor importância. A maioria dos atuais resíduos são da era romana ou posterior, mas alguns sítios, especialmente Biblos, conservam rica variedade de resíduos de idades anteriores.

BIBLIOGRAFIA. "Lebanon", HDB (1900); P. K. Hitti, *Lebanon in History* (1962); R. Fedden, *The Phoenix Land* (1965); K. S. Salibi, *The Modern History of Lebanon*; M. K. Khayat e M. C. Keatinge, *Lebanon, Land of the Cedars* (1967).

A. BOWLING

LIBERALISMO. *Veja* CRÍTICA BÍBLICA.

LIBERDADE (דרור *aquilo que flui, liberdade de*, חפשה, *liberdade*, חפשי, *livre*, רחב, *vasto, extenso*; ἐλευθερία, *liberdade de, liberdade para*, ἐλευθερόω, *livre, liberto*). A condição, ou referência à condição, oposta à escravidão ou sujeição forçada, seja física, material ou espiritualmente.

No AT o conceito de liberdade é empregado basicamente para se referir à liberdade física de escravos. Assim, *dᵉrōr* é usado, em Levítico 25.10, para proclamar liberdade para os escravos hebreus no qüinquagésimo ano, o do Jubileu (cp. Ez 46.17), e em Jeremias 34.8,9,14,15,17, essa liberdade deve ser concedida a escravos no sétimo ano sabático do Jubileu.

O hebraico *hopšî* é empregado também para indicar liberdade concedida aos escravos hebreus no sétimo ano (Êx 21. 2,5; Dt 15.12,13,18) e liberdade para um escravo ou escrava, por causa de um ferimento infligido pelo senhor (Êx 21. 26,27). Jó 3.19 fala sobre a liberdade que um escravo tem do seu senhor depois da morte e, num sentido mais geral, os oprimidos são citados como sendo libertados. (Is 58.6). O salmista lamenta que ele seja como alguém "atirado entre os mortos", no sentido de ser eliminado da lembrança de Deus (Sl 88.5). Na área da liberdade material, *hopšî* fala de liberdade de taxas e outros tipos de obrigações (1Sm 17.25).

Em um exemplo, o hebraico *rāhāb* fala figuradamente da liberdade do salmista em viver uma vida piedosa, desde que ele tenha buscado os preceitos do SENHOR (Sl 119.45); e, em outro, *dᵉrōr* é empregado profeticamente para descrever parte do ministério espiritual do Messias, de salvação, no sentido de que "proclamar libertação aos cativos" (Is 61.1; cp. Lc 4.16-21).

No NT há referência aos fisicamente livres, em oposição aos escravos (1Co 7.21,22), onde o cristão que tem sua liberdade política e social, é escravo de Cristo, e o cristão escravo é livre em Cristo. Gálatas 3.28 ensina que, com todos os outros grupos, os homens livres são unidos em Cristo.

O NT dá grande ênfase à liberdade espiritual, sendo claramente anunciado aquele através de quem a liberdade espiritual é obtida. A interpretação de Isaías 61.1 deixa por Cristo claro que ele, como o Messias prometido, trará aos pecadores a libertação do pecado. O termo grego aqui é ἄφεσις (Lucas 4.16-21). Gálatas 5.1 amplia isso. Compare também Romanos 6.18 onde se declara que o cristão é liberto da escravidão do pecado pela morte de Cristo. Em João 8.32 — 36, Cristo, e sua palavra da verdade, é anunciado como o meio pelo qual o pecador é realmente libertado. Romanos 8.2 ensina que a autoridade do Espirito Santo doador da vida o pecador livrou da autoridade do pecado, e é o mesmo Espirito que liberta os homens de maneira que eles possam conhecer o SENHOR e sua palavra (2Co 3.1-17).

Tendo sido libert por Cristo, da penalidade do pecado, o cristão é desafiado a empregar essa liberdade de maneira apropriada no viver cristão. Ele não deve usá-la como desculpa para satisfazer desejos pecaminosos, não cristãos, devendo servir aos outros pelo amor (Gl 5.13; cp. vv. 19 a 21). O mundo deve ver que a liberdade dos crentes em Cristo não resulta em pecado, mas em boas obras (1Pe 2.15-16). O cristão deve considerar a consciência do outro em seu uso da liberdade cristã (1Co 10. 29). Um meio divino pelo qual a vida do crente é influenciada a um viver piedoso é a lei da perfeita liberdade, a Palavra de Deus (Tg 1.25; 2.12).

Segunda de Pedro 2.19 sugere que uma falsa liberdade pode levar a corrupção e escravidão.

Finalmente, na Segunda Vinda de Cristo será dada aos cristãos uma gloriosa liberdade dos efeitos do pecado (Rm 8.21).

BIBLIOGRAFIA. J. E. Frame, "Paul's Idea of Deliverance", JBL IXL (1930), 1.12.

W. Mare

LIBERTADOR (O) (מפלט, מושיע, מציל, ρυόμενος; λυτρωτής. Aquele que resgata e livra do perigo).

As palavras traduzidas por *deliverer* ("libertador") na KJV e RSV, no AT, são particípios com um significado causativo. A raiz de *mᵉp'llēṭ* significa "escapar". Esta forma significa "aquele que faz um caminho de escape". Esta palavra é usada neste sentido para se referir apenas a Deus. Um versículo típico é Salmo 40.17, "tu és o meu amparo e o meu libertador".

A palavra *môshîa'* vem da raiz "salvar" e significa "aquele que salva". É empregada neste sentido para se referir aos juizes a quem Deus levantou para libertar seu povo. É freqüentemente empregada para se referir a Deus e traduz-se como *salvador* (e.g., Is 43.11).

A palavra *maṣṣîl* vem da raiz *nāṣal*, "livrar". Também é usada com outras traduções como no Salmo 7.2 "resgatar" (KJV, BJ "libertar"; ARA, ARC, NVI, "livrar").

Todas estas palavras são derivadas de uma raiz comum e podem se referir a livramento físico ou espiritual.

A palavra *lytrōtēs* (At 7.35) não é utilizada em escritos seculares. É da raiz que significa "resgatar" ou "redimir" e refere-se à obra de Moisés de livramento do povo de Deus, do Egito.

A palavra *ryómenos* é o particípio da raiz que significa "salvar" ou "livrar". Também é empregado tanto para salvação física quanto espiritual.

De especial importância é Romanos 11.26, que promete que o Libertador virá de Sião. Isto é tomado por alguns como predição da salvação do Israel nacional. Outros acham que se refere ao Israel espiritual. A citação é de Isaías 59.20, onde o hebraico diz que o Redentor virá para Sião. A palavra usada para Redentor é *go'ēl*, que é freqüentemente empregada no AT para referir a um parente que resgata outro parente da pobreza ou que vinga seu assassinato. A palavra é empregada muitas vezes para Deus como Redentor do desamparado. A citação do NT segue literalmente a LXX de Isaías, exceto pela preposição. A preposição da LXX é *eneken*; no NT é *ek*; no hebraico é *le*. É possível que estas três traduçõespossam ser atendidas pela tradução "Um Libertador virá pelo bem de Sião". Ou, a tradução "Redentor" seria perfeitamente apropriada tanto em Romanos como em Isaías.

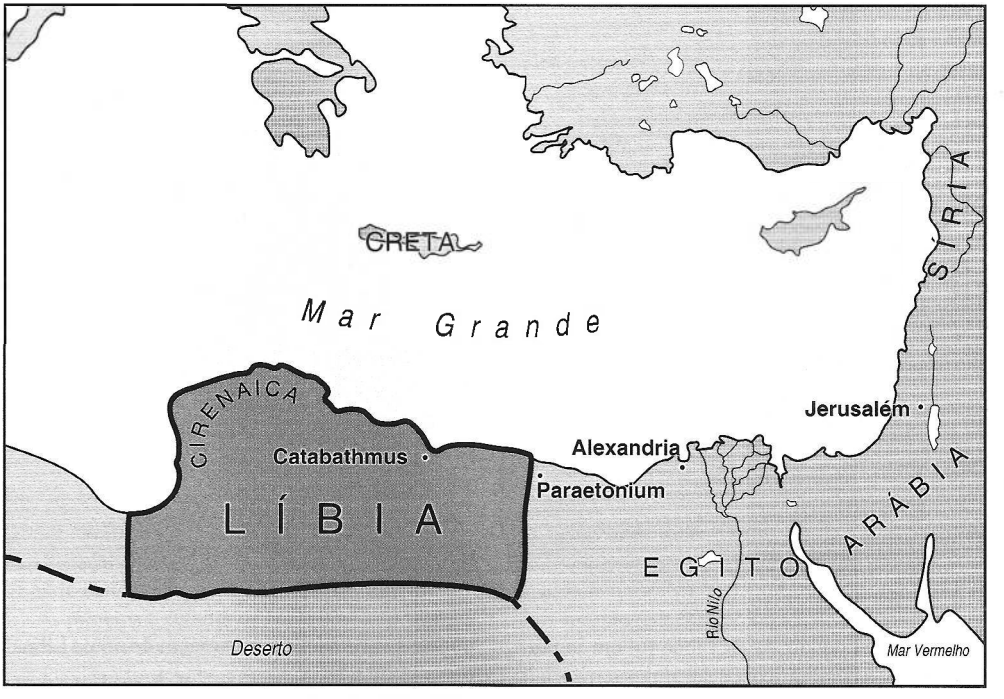
BIBLIOGRAFIA. Comentários em loc. e de interesse especial em Romanos 11.26: J. Murray, *Romans*, New International (1965), II, 96-99.

R. L. Harris

LÍBIA, LÍBIOS (לובים, e talvez להבים; טוּפ; λιβύης). Terra e povo da África do Norte, vizinhos fronteiriços a oeste do Egito. 1. *Leabim* ocorre somente na Tabelas das Nações (Gn 10.13; 1Cr 1.11), agrupada sob o Egito (Mizraim). Essa pode ser uma forma variante de *Lubim*, líbios.

2. Lubim em hebraico corresponde ao grego *Libyēs*, abrangendo "Líbia(os)" em geral. Ambos os termos derivam do nome de um povo em particular, o Libu (*Rbw*) em registros egípcios de Ramsés II (séc. 13 a.C.) em diante. Os mais antigos termos egípcios para os líbios são Tjehenu e Tjemehu (do 3º milênio a.C.); nomes tribais mais recentes, incluindo o Libu, aparecem no Novo Reino. A Libu, sobrepujada em número na invasão do Egito, foi vigorosamente repelido por Merneptah, como registrado no "Monolito de Israel" e outros textos (Breasted, *Ancient Records of Egipt*, III, §§, 569—617). Da época de Ramsés III (c. 1190 a.C.) em diante, a Libu foi menos proeminente, mas seu nome persistiu em títulos como "O Grande Chefe do Libu", na 22ª e 23ª dinastias, c. 945-715. a.C. (cp. Yoyotte em *Mélanges Maspero*, I: 4 [1961], 142-151).

No AT, a Lubim destaca-se de modo relevante nas forças do Faraó Sisaque (ele próprio de ascendência líbia), quando invadiu a Palestina (2Cr 12.3), e também na derrota de Zera por Asa (c.



2Cr 16.8). Juntamente com Pute (veja adiante, 3), a Lubim foi contada por Naum (3.9) como parte das forças de Tebas. Alguns poderiam ler Lubim como Ludim em Jeremias 46.9, mas cp. Ludim em Gênesis 10.13. Líbia e Cuxe também eram subordinadas ao Egito (Dn 11.43), como aconteceu tão freqüentemente em suas histórias.

4. *Pute* aparece separadamente Tabela das Nações (Gn 10.6; 1Cr 1.8). Depois disso, reaparece nos profetas do 7º e 6º sécs., associada com Lubim em Naum 3.9 e possivelmente em Jeremias 46.9 (mas veja o parágrafo anterior). Ezequiel (27.10; 30.5; 38.5) põe Pute juntamente com Pérsia e Lude, ou Cuxe e Lude, em profecias contra Tiro e Egito, como fonte de guerreiros — um papel comum dos líbios no 1º milênio a.C. É concebível que Pul (Is 66. 19) seja Pute (RSV e LXX). Pute aparece em egípcio como *Pywd*, em um texto de Osorcom II, c. 860 a.C. (Jacquet-Gordon, JEA, XLVI [1960], 16, 17,20 na linha 16), e em um papiro amuleto como *Pwd*, para líbios ao lado sírios, núbios e egípcios (cp. Edwards, *Hieratic Papyri in the British Museum, 4th Series*, I [1960], 10 e nº 23; 122 *s.v.*) No Egito sob os persas, o persa antigo *Putiya* e o acadiano *Puṭa* são equivalentes ao egípcio Ta-Tjemehu, "Líbia", bem como ao hebraico *Pūt* (veja Posener, *La Première Domination Perse en Égypte* [1936], 186, 187). A origem do termo permanece incerta; com Posener (op. cit., 186 n. 1), ela pode derivar do egípcio *Pedjtiu* > *Pidate* (Tabletes de El Amarna), originalmente "arqueiros, estrangeiros", e então aplicado especificamente aos Líbios.

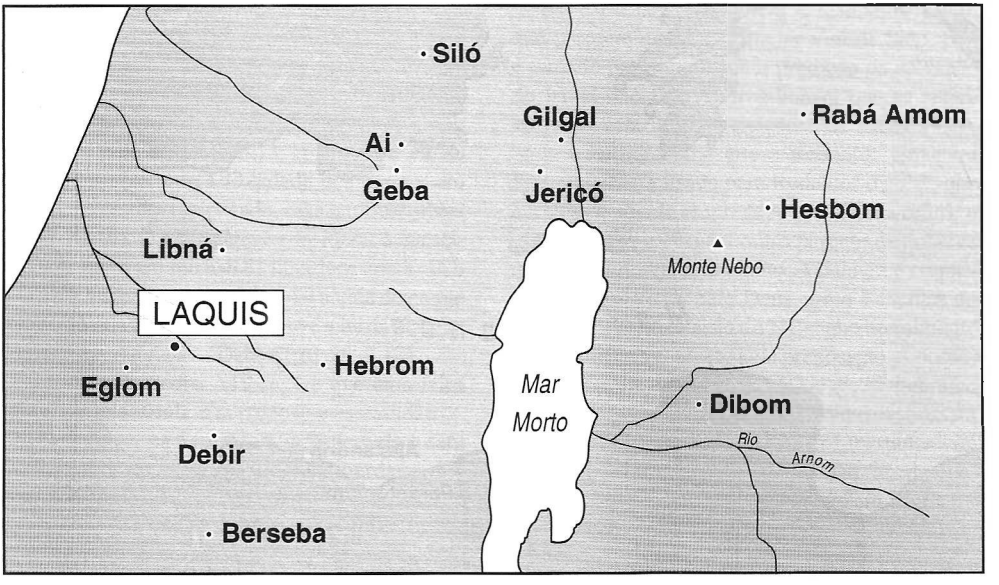
Visitantes vindos das "regiões da Líbia nas imediações de Cirene" estavam presentes em Jerusalém no Pentecostes (At 2.10). Simão de Cirene teve de carregar a cruz (Mt 27.32; Mc 15.21; Lc 23.26).

BIBLIOGRAFIA. O. Bates, *The Eastern Libyans* (1914); W. Hölscher, *Libyer und Ägypter* (1937); A.H. Gardiner, *Ancient Egiptian Onomastica*, I (1947),114*-123*, nº 238-242 (valioso levantamento de dados egípcios).

A. Kitchen

LIBNA (לִבְנָה *brancura*). 1. Local de um dos acampamentos dos israelitas no deserto. Ela está incluída no rol de locais registrados por Moisés, sendo desconhecida por outras fontes (Nm 33.20,21). Pensa-se que seja Labã (Dt 1.1).

Cidade cananita situada no Sefelá, que foi conquistada pelos israelitas sob o comando de Josué (Js 10.29). Ficava ao norte de Laquis, sendo identificada de modo variado como Tell es-Safi ou



Tell Bornat. A conquista de Libna foi um importante fator para solidificar os domínios territoriais israelitas, na campanha no sul da Palestina. Libna é citada na lista de cidades cananitas conquistadas (12-15) e foi uma das cidades incluídas no território repartido para a tribo de Judá (15.42). Posteriormente tornou-se cidade dos levitas, ou seja, cidade destinada exclusivamente aos sacerdotes e levitas como seu local de residência na Palestina (21.13; 1Cr 6.57).

Libna se revoltou com sucesso contra Judá no reinado de Jeorão, indicando o crescente enfraquecimento do domínio de Judá sobre as cidades mais afastadas (2Rs 8.22; 2Cr 21.10). Contudo, Judá aparentemente retomou o controle de Libna, por ela aparecer como uma das cidades fortificadas, atacadas por Senaqueribe, em sua campanha contra Judá, durante o reinado de Ezequias (2Rs 19.8; Is 37.8). Foi durante esse cerco que as forças assírias foram dizimadas por uma praga (2Rs 19.35,36). Libna era o lar de Hamutal, mãe de Zedequias (2Rs 23.31; 24.18; Jr. 52.1).

Dos sítios sugeridos como sendo o da antiga Libna, o mais provável parece ser a moderna Tell es-Safi. Josué 15.42 coloca localizada no Sefelá e Eusébio identifica o sítio da antiga Libna com uma cidade no distrito de Eleuterópolis. Se Libna era uma cidade de fronteira, como a sua lealdade dividida parece indicar, então Tell es-Safi parece ser a melhor escolha. Os penhascos de pedra calcária branca, que dominam o sítio, levaram os cruzados a lhe dar o nome de Blanchegarde. Elas podem também explicar a origem do nome Libna, que significa "brancura".

Escavações arqueológicas em Tell es-Safi têm produzido evidências da presença assíria no local. Um tablete de pedra calcária, retratando o lançamento de um navio e a correspondente cerimônia de sacrifício, foi descoberto no sítio. É evidentemente assírio e há pouca dúvida de que seja datado do reinado de Senaqueribe.

BIBLIOGRAFIA. W. F. Albright, "Historical Geography of Palestine", AASOR II —III (1921-1922), 12-17; F. M. Cross e G. E. Wright, "The Boundary and Province Lists of Juda", JBL, LXXV (1956), 217, 218.

T. E. McComiskey

LIBNI, LIBNITAS (לבני, הלבני). 1. Libni, filho de Gérson e neto de Levi (Êx 6. 17; Nm 3.18; 1Cr 6.17,20). "Libnitas" é o patronímico dado aos seus descendentes (Nm 3.21; 26.58).

Libni também é citado como um filho de Merari (1Cr 6.29).

T. E. Mccomiskey

LIBRA. *Veja* Pesos e Medidas.

LICAÔNIA (Λυκαονία). Uma satrapia no sul da Ásia Menor.

Os limites da região chamada Licaônia não são bem definidos, mas a Galácia ficava ao norte, a Capadócia a leste, a Cilícia ao sul e a Pisídia a oeste. Consistia, em sua maior parte, de um alto platô descampado, sendo a terra suficientemente fértil e produtiva onde houvesse água, mas boa principalmente para criação de ovelhas e cabras (Xenofonte, *Anabasis*, IV. 2.23). O povo que habitava a região tem sido descrito como enérgico e guerreiro. Eles apareceram por volta do 6º séc. a.C., já falando uma língua própria e, durante o longo domínio da Pérsia na Ásia Menor, mantiveram-se livres do domínio persa. Depois da queda da Pérsia e da morte de Alexandre o Grande, a região caiu sob o controle dos selêucidas e assim permaneceram até 190 a.C., quando os romanos entregaram Licaônia a Pérgamo. Quando o rei Átalo morreu em 133 a.C. e o reino de Pérgamo foi dissolvido, a região foi administrada pelos romanos, como parte de seus assentamentos na Ásia, e a partir de 25 a.C tornou-se parte da Galácia ou Galácia-Capadócia.

As principais cidades de Licaônia eram Listra e Derbe. Icônio era evidentemente uma cidade frígia, porque quando os judeus criaram dificuldades para Paulo e Barnabé ali eles fugiram para as cidades da Licaônia em busca de segurança (At 14.5,6). Como em todos os lugares no reino selêucida, o processo de helenização continuou, mas lentamente em Licaônia, porque o povo era descrito como sendo retrógrado. O grego sem dúvida era entendido nas cidades, mas o povo ainda conservava a sua própria língua, respondendo ao milagre que Paulo operou no aleijado, em Listra, gritando na língua licaônica (At 14.11). Eles então se prepararam para sacrificar a Paulo e Barnabé como se eles fossem deuses, um ato do qual Paulo mal conseguiu impedi-los. Todo esse incidente mostra a forte influência da religião pagã sobre a população da região.

O Livro de Atos fala de grupos de judeus agressivos, tanto em Pisídia da Antioquia como em Icônio (caps. 13 e 14), mas fala pouco sobre tais grupos em Listra e Derbe. Na verdade, foram judeus de Antioquia e Icônio que vieram agitar o povo em Listra contra Paulo e Barnabé (At 14.19,20). Devia haver alguns judeus morando em cidades da Licaônia, porque Timóteo veio de Listra, e sua mãe era judia. Certamente Paulo decidiu circuncidar Timóteo por causa do elemento judaico naquele lugar (At 16.1-3).

Ao todo, Paulo fez três viagens a Licaônia. A primeira foi na primeira viagem missionária, acompanhado por Barnabé, e eles pregaram ali com algum sucesso (14.21s.). Em sua segunda viagem, Paulo voltou à região com Silas, encontrou Timóteo em Listra, acrescentou-o à comitiva e ministrou aos cristãos nas cidades por lá (Atos 16.1-5). Quando ele saiu de Antioquia da Síria na sua terceira viagem, ele novamente passou por aquela região, encorajando e fortalecendo as igrejas (At 18.23).

BIBLIOGRAFIA. Pauly-Wissova, *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, XIII 2, 2253-2265; *Oxford Classical Dictionary*, A. H. M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces* (1937), cap. 5.

R. C. Stone

LICENCIOSIDADE (ἀσέλγεια). É a inobservância das regras e padrões da moral aceita, falta de restrição moral, dissolução e lascívia. É citada como característica dos gentios (Ef 4. 17-19) e hereges (Jd 4; 2Pd 2.2,18). Quando Paulo usa essa palavra, usualmente tem em mente o desenfreamento sexual (Rm 13.13; 2Cr 12. 21; Gl 5.19). A palavra não é encontrada na KJV.

S. Barabas

LÍCIA (Λυκία). Região montanhosa no sudoeste da Ásia Menor.

Essa região de c. 5.600 Km quadrados, projeta-se para sul, no Mar Mediterrâneo, fazendo fronteira a noroeste com a Cária, ao norte com a Frígia e a Pisídia, e a nordeste com a Panfília. A Lícia era enclausurada por acidentadas cadeias de montanhas e visto que a terra se projetava mar a dentro, não teria qualquer rota comercial importante. Seu clima ocilava rapidamente entre extremos de temperatura. Os declives de suas montanhas produziam madeira excelente para construção de casas e navios, e eram também adequadas para pastagens e para vinhas e olivais. Os vales forneciam espaço para o cultivo de cereais. Seus principal contato com o mundo exterior ocorria através de seus portos, sendo Pátara e Mirra os dois principais. No retorno da terceira volta missionária, o navio de Paulo parou em Pátara (At 21.1; alguns MSS incluem outra parada em Mirra) e então navegou para a Fenícia. Na sua viagem para Roma, o navio de Paulo costeou ao longo da Cilícia e Panfília e, em Mirra, Paulo e os outros prisioneiros foram postos em outro navio, que havia chegado de Alexandria e estava velejando para a Itália. Devido aos ventos ocidentais predominantes, era comum os navios que transportavam cereais de Alexandria, viajarem para o norte ao longo da costa da Síria e então seguirem lentamente para

o leste, ao longo da costa da Cilícia e da Panfília. Mirra era um lugar natural para tais navios (At 27.38) se abrigarem e serem carregados e reparados antes de partirem para a Itália; por isso, não seria incomum o centurião encontrar ali um navio, para Paulo e os outros prisioneiros.

As tradições sobre a origem da população da Lícia pareciam apontar para uma imigração vinda de Creta. No 6º séc. eles eram o único povo do oriente da Ásia Menor não sujeito a Creso. Contudo, eles não foram suficientemente fortes para resistir à invasão persa em 546 a.C., apesar de terem conservado sua unidade nacional sob os persas. Embora tenham estado temporariamente na Liga de Delos em 446 a.C., foi somente com a chegada de Alexandre o Grande a Lícia, no inverno de 334/ 33 a.C., que Lícia finalmente caiu sob a influência grega. Com a morte de Alexandre, Lícia tornou-se parte do domínio de Antígono, mas foi invadida em 309 a.C. pelo inimigo de Antígono, Ptolomeu I do Egito. O controle egípcio sobre a Lícia continuou até que foi conquistada por Antíoco III em 197 a.C. Antíoco foi derrotado pelos romanos na Batalha de Magnésia e, assim, em 189 a.C. os romanos submeteram a Lícia a Rodes. Os lícios resistiram amargamente contra a administração de Rodes e, após diversas reclamações a Roma, o senado finalmente concedeu liberdade a Lícia em 167 a.C. (cp. Appian, *The Syrian Wars* 44). Essa liberdade só foi revogada em 43 d.C. por Cláudio, quando ele estabeleceu a província de Lícia-Panfília sob um legado pretoriano (Dio Casius lx, 17. 3; Suetonius *Claudius* xxv. 3). Em 69 d.C. Vespasiano desligou a Panfília da Lícia e uniu a Panfília com a província da Galácia e provavelmente, apesar de não se ter certeza, a Lícia se tornou um país livre.

A existência da comunidade judaica em muitas das cidades da Lícia fica evidente por uma carta mandada pelos romanos, c. 139 a.C., às cidades confederadas, para que não causassem danos aos judeus (1Mac. 15.23). Faltam evidências do Cristianismo nos dois primeiros séculos.

BIBLIOGRAFIA. W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveler and the Roman Citizen*, 14ª.ed. aumentada (1925), 297-300, 316-320; J. Keil, "The Greek Provinces", *CAH*, XI (1936), 590-597; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor* (1950), L, 516-539; II, 1370-1396; L. Casson, "The Isis and Her Voyage", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, LXXXI (1950), 43-56; L. Casson, "Speed Under Sail of Ancient Ships", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, LXXXII (1951), 136-148; F. F. Bruce, *Commentary on the Book of Acts* (1954), 420, 421, 502, 503; B. Levick, *Romans Colonies in Southern Asia Minor* (1967), passim; J. A. O. Larsen, *Greek Federal States* (1967), 240-263; *Turkey's Southern Shore: An Archaeological Guide* (1968), 151-173; G. E. Bean, "Lycia" *The Oxford Classical Dictionary*, 2a. ed. (1970), 627; A. H. M. Jones, *The Cities of Eastern Roman Provinces*, 2 ed. (1971), 95-109.

H. W. HOEHNER

LIDA. *Veja* LODE.

LIDEBIR (לדבר). Tradução da ASVmg. e RSVmg. em Josué 13. 26, onde o texto traz *Debir*. O hebraico, grego, siríaco e a vulgata, todos trazem *Lidebir*. É possível que se deva ler *Lo-dabar* (BJ), um lugar em Gileade (q.v.).

LÍDIA (Λυδία). Mulher de negócios, original de Tiatira, que morava em Filipos, e a primeira convertida de Paulo ali (At 16.12-15,40). Seu nome, mesmo sendo comum para mulheres (cp. Horace *Odes* 1. 8. 1; 3. 9. 7ss.), pode ser uma forma adjetiva, "a mulher de Lídia", indicando sua origem, uma vez que Tiatira era na Lídia. Ela é identificada como "vendedora de púrpura". Como toda a Lídia, Tiatira era notada por sua industria de tintura e produção de roupas de púrpura tingida, que eram de alto preço e custo. Ela sem dúvida era agente em Filipos de uma firma de sua cidade natal. Seu comércio implica que ela era uma mulher de alguns recursos. Ela talvez estivesse dando seqüência aos negócios de seu falecido marido.

Lídia é citada como "temente a Deus", a designação usual para um judeu prosélito. Ela provavelmente havia aceito a fé judaica na sua cidade natal, porque lá havia uma forte colônia judaica. Em Filipos ela participava fielmente nos serviços do sábado, no lugar de oração às margens do rio. Após ouvir ali a mensagem de Paulo ela foi convertida. Em seguida ao seu batismo "com toda a sua casa", presumivelmente seus servos e os subordinados dos servos, ela insistiu com Paulo e seus cooperadores para fazerem de sua casa o quartel-general deles ali. Não é necessário que se suponha que tudo isso tenha acontecido no primeiro sábado. Seu lar aparentemente se tornou o local de reunião da igreja local (v. 40). A hospitalidade da própria Lídia contribuiu muito para promover as relações financeiras sem paralelo entre Paulo e a igreja filipense (Fl 4.15,16).

Lídia não é mencionada na carta aos Filipenses. A omissão tem sido considerada de duas maneiras: que ela tivesse deixado Filipos ou que tivesse morrido; que Lídia não fosse o seu nome pessoal, mas que fosse uma das duas mulheres mencionadas em 4.2. A sugestão de que ela fosse o "companheiro de jugo" de 4.3, ou até esposa de Paulo, é pura fantasia.

BIBLIOGRAFIA. W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveler* (1909), 214, 215; W. M. Furneaux, *The Acts of the Apostles* (1912), 261, 262; F. W. Foakes-Jackson e K. Lake, BC (1933), IV, V, 86, 87; F. F. Bruce, *The New International Commentary on the Book of the Acts* (1954), 331s.: C. W. Carter e R. Earle, *The Acts of the Apostles* (1959), 234, 235.

D. E. Hiebert

LÍDIA (REGIÃO) (Λυδία). Um vasto território no ocidente da Ásia Menor.

1. Geografia. Os limites da Lídia são difíceis de serem definidos corretamente. Ela era limitada ao norte pela Mísia, ao sul pela Cária, a leste pela Frígia e a oeste pelo Mar Egeu. A fronteira sul pode ter ido até o Rio Meandro (Strabo xii. 8. 15). A fronteira leste é confusa, porque há controvérsia se Catacecaumene, uma área vulcânica interior no alto Rio Hermus, era parte da Lídia ou da Mísia (Strabo xiii, 4.11) e porque alguns dos territórios eram reclamados tanto pela Lídia quanto pela Mísia (Strabo xii. 8. 3, 18; xiii. 4. 12). É uma terra na sua maioria de férteis vales de rios, com o Rio Hermus no norte e o Vale Caistro, que está entre as cadeias de montanhas Tmolos e Messogis, na parte sul da Lídia. Sardes foi capital da Lídia.

2. História. A mais antiga referência à Lídia está em Gênesis 10.22 (cp. também 1Cr 1.17), onde é citado Lude como filho de Sem e Joséfo faz referência aos lídios como descendentes de Lude (*Ant.* i. 6. 4 § 144). Heródoto (i. 7) não



exclui uma origem semita dos lídios. Em Isaías 66.19 Lude está relacionada com Tubal, Javã e a distante linha costeira ao largo da qual bem se encaixaria a Lídia na Ásia Menor. Em Ezequiel 27.10 e 30.5 Lude consta como aliada de Tiro e do Egito respectivamente. A Lídia é mencionada também nos anais neobabilônicos.

A era da prosperidade e poder de Lídia veio com a dinastia Mérmnada fundada por Giges (c. de 685-657/52 a.C.), que assassinou o rei Canduales e casou com a sua viúva (Heródoto i. 8-12). Giges gradualmente submeteu as cidades costeiras de Mileto, Esmirna e Colofon e enviou oferendas a Delfos (Heródoto i. 14-15). Giges fez um tratado com Assurbanipal (669-633 a.C.), da Assíria, contra os cimérios. Giges derrotou os cimérios e quebrou sua aliança com Assurbanipal e de fato fez uma aliança com Psamético I (c. 663-609 a.C.) para ajudar a libertar o Egito do controle assírio. Os cimérios fizeram outro ataque contra a Lídia, que resultou na morte de Giges. Foi somente com Aliates (c. 610/5-560 a.C.), o quarto na dinastia Mérmnada, que os cimérios foram finalmente expulsos (Heródoto i. 16). Aliates guerreou contra Ciaxares, rei dos Medos, e finalmente estabeleceu a paz em 585 a.C., pela qual o Rio Halis serviu de fronteira entre a Lídia e a Média. Em razão disso, a Lídia estendeu suas fronteiras. No acordo de paz, Arvenis, filha de Aliates, e Astiages, filho de Ciaxares, se casaram, e lhes nasceu uma filha cujo nome era Mandane, que foi a mãe de Ciro o Grande.

O mais conhecido e último rei da Lídia foi Creso (c. 560-546 a.C.), filho de Aliates. Ele foi amistoso com os gregos e encorajou a helenização como se vê pelas suas contribuições para os santuários gregos, especialmente Delfos, e na reconstrução do templo de Artemis, em Éfeso. Contudo, com a ascensão do poder persa, Creso pensou que podia expandir suas fronteiras e invadiu o território persa. Esse foi um movimento ruim, porque Ciro atacou a Lídia, capturou Sardis e derrubou Creso do poder em 546 a.C. (Heródoto i. 75-86). A Lídia perdeu sua independência política e foi uma satrapia da Pérsia até a invasão da Ásia Menor por Alexandre o Grande em 334 a.C. Depois da morte de Alexandre a Lídia ficou sob Antígono por certo tempo, e depois sob os selêucidas. Quando Antíoco II foi derrotado em Magnésia, em 190 a.C., os romanos a deram de presente ao seu aliado Eumenes II, rei de Pérgamo (Appian, *The Syrian Wars*, 38, 44; Polybius xxi; Livy xxxvii; 1Mac 8.8). Em 133 a.C., Átalo III, filho de Eumenes II, legou Pérgamo a Roma. Por essa razão, a Lídia se tornou parte da província romana da Ásia e assim permaneceu até se tornar uma entidade separada no reinado de Diocleciano (c. 316 d.C.).

3. Habitantes. As origens do povo lídio são obscuras, mas parece ter havido uma primitiva influência semita (*Veja* acima e Lude). Durante o reinado de Antíoco III (223-187 a.C.) muitos judeus estabeleceram-se na Lídia (*Jos. Ant.* xii. 3, 4 § 147-149). Pode-se ver uma influência bastante forte de Anatólia no início, com maior influência grega do reinado de Creso em diante. Houve constante tensão entre as influências grega e anatoliana. Inscrições do 4º séc. parecem indicar que a língua lídia era um idioma da família indo-européia, mas no começo da era cristã o grego era a língua comum (Strabo fala de um antigo documento, xiii. 4. 9).

4. Indústria. A Lídia era rica em recursos naturais. Fala-se que, durante o reinado de Creso, levado pelas águas ouro do rio Pactolo e Strabo menciona a existência de minas de ouro que se haviam esgotado em seus dias (Strabo xiv. 5.28). A Lídia era conhecida por suas terras férteis, que produziam azeitonas, figos, uvas e cereais. Sua indústria mais conhecida era a manufatura de têxteis e, juntamente com Tiatira, era bem conhecida por seu processo de tintura (cp. Homero, *Ilíada*, iv. 141) e sua corporação de tintureiros era conhecida por sua prosperidade. Uma das que estavam nessa atividade era a mulher de Tiatira que foi convertida ao cristianismo em Filipos por Paulo (At 16.14). Um significativo empreendimento dos lídios foi a invenção da cunhagem de moedas (Heródoto i. 94). A primeira cunhagem lídia tinha ligas mistas com ouro, contendo 36 a 53 por cento de ouro. Essa variação de componente de ouro abalou a confiança pública na cunhagem, e essa pode ter sido a razão para que Creso introduzisse a cunhagem de ouro e prata puros.

A nova invenção foi aceita pelas cidades gregas da costa e então por todo o mundo.

5. Importância no NT. Como observado abaixo, Lídia, a vendedora de púrpura, era uma convertida de Paulo na Europa, em Filipos (At 16). Também, em Lídia está Éfeso, o lugar onde Paulo passou quase três anos (At 19). Além disso, das sete igrejas às quais João se dirigiu em Apocalipse 2 e 3, cinco estavam na Lídia (*veja* Éfeso, Esmirna, Tiatira, Sardes e Filadélfia). Os autores do Novo Testamento nunca se dirigem às igrejas acima como sendo em Lídia, mas na Ásia de acordo com a classificação romana das províncias.

BIBLIOGRAFIA. W. M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, 2 pts. (1895-1897), passim; W. M. Ramsay, "Lydia", HDB, III (1900), 177, 178; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor* (1950), I, 45-50, II, 807-817; M. J. Mellink, "Lydia (Place)", IDB, III (1962), 191, 192 ; G. E. Bean, *Aegean Turkey: An Archaeological Guide* (1966), 259-272, passim; B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor* (1967), passim; A. H. M. Jones *The Cities in the Eastern Roman Provinces*, 2a. ed. (1971), passim.

I. W. HOEHNER

LIGA METÁLICA. *Veja* METAIS, METALURGIA.

LIGADURA. *Veja* VÍNCULO.

LIGAR E DESLIGAR (δεῖν e λύειν, provavelmente do hebraico אסר e התיר). Termos usados freqüentemente ao longo do NT num sentido genérico, mas que foram usados juntos num contexto escatológico específico, particularmente em Mateus 16.19 e 18.18, referindo-se ao ato de ser colocado sob o poder e controle de Satanás, ou de ser libertado desse poder, com o advento do reino de Deus.

1. Contexto histórico. Ligar e desligar são empregados no NT de um modo que reflete a influência dos padrões de pensamento da literatura rabínica. Três diferentes contextos surgem a partir do estudo dos textos no SBK: (a) Na grande maioria dos casos, os dois termos ocorrem em sentido *doutrinário*, ou seja, "proibir" ou "permitir" por meio de regras legais interpretadas por um mestre da lei (escriba); (b) com menos freqüência esses termos são empregados em sentido *disciplinar*, ou seja, "exclusão da ou inclusão na congregação"; (c) os termos são também empregados em sentido de *encantamento*, ou seja, "estar sob" ou "libertar-se" do poder de um feiticeiro, deus ou espírito. Muitos estudiosos alertam contra uma distinção muito rígida entre os sentidos doutrinário e jurídico, lembrando que, no Judaísmo, as duas funções eram exercidas pela mesma pessoa.

2. Emprego no NT. Um estudo exegético de δέω e λύω no NT conduzirá a uma série de generalizações. Os termos ocorrem com maior freqüência em Mateus (5.19; 12.29; 13.30; 14.3; 16.19; 18.18; 21.2; 22.13; 27.2), referindo-se a poderes malignos, à sepultura, à morte e ao inferno, mais do que em todos os outros evangelhos somados. Por todo o NT, ocorrem normalmente em um contexto escatológico, onde "prender" associa-se com "esta época" e "soltar" com "o porvir". Escravidão é própria daquele que se encontra sob o domínio de Satanás e a liberdade daquele que está no *eschaton* por que foi liberto do controle de Satanás. "Prender" envolve sempre uma limitação à liberdade e uma violação da vontade individual, e nesse sentido ocorre associado a palavras como "cativeiro". "Soltar" significa libertar-se dos defeitos que fizeram do homem menos do que Deus pretendia. A escravidão é estática, enquanto que a liberdade é dinâmica. Libertação da escravidão dá-se muitas vezes por meio de uma chave, literal ou metafórica (q.v).

Duas passagens de Mateus exigem tratamento mais pormenorizado: 16.19 e 18.18. Em Mateus 16.19, Pedro, que confessou crer que Jesus é o Messias, e a quem foi dito que ele é a pedra sobre a qual será construída a Igreja de Cristo, ouve Jesus dizer: "o que ligares na terra, terá sido ligado nos céus; e o que desligares na terra, terá sido desligado nos céus". Muitos estudiosos rejeitam a idéia, expressa por A. Dell e outros, de que "ligar" e "desligar" referem-se ao poder de encantar ou livrar por magia, e concordam que quaisquer tanto o sentido doutrinário como o disciplinar são possíveis. Permanece um considerável debate em relação ao *Sitz im Leben* (ambiente vivencial) do provérbio. Alguns, sublinhando o fato de que, pelo menos nesse contexto, o provérbio é uma peculiaridade de Mateus, vêem o versículo como um exemplo do "Catolicismo primitivo" e sua necessidade de legislar sobre a moral de uma igreja que já é um *corpus mixtum*; eles consideram o versículo como oriundo da igreja palestina. Outros, enfatizando a tendência de Mateus, de ligar provérbios sobre o mesmo tema, entendem que o evangelista tomou o que originariamente foi uma frase dita por Jesus na época de sua morte e ressurreição (cp. João 20.23), e relacionndo-as a provérbios sobre edificação e portas (Mt 16:17ss.). O registro de Mateus declara que a autoridade de Pedro para ensinar e disciplinar foi estendida a todos os discípulos (Mt 18.18). Nessa passagem, não é feita nenhuma referência à profissão de fé, à fundação da Igreja ou às chaves; dessa forma, provavelmente seria legítimo concluir que Pedro, no evangelho de Mateus, é *primus inter pares* sem todavia, qualquer sugestão de um episcopado monárquico de Pedro.

3. Período patrístico. Durante a era patrística, preocupações jurídicas e organizacionais logo

passaram a desempenhar um papel cada vez mais importante, especialmente na igreja ocidental. Nos primeiros duzentos anos, todavia, há poucas referências a ligar e desligar no sentido de defender a igreja contra a heresia e o cisma. Uma vez que Irineu não faz nenhuma referência ao versículo 19 em seus comentários sobre Mateus 16, alguns estudiosos sugeriram que algumas versões de Mateus nem sequer continham o versículo. No período subseqüente, "ligar e desligar" passaram a cumprir um papel cada vez maior na luta para fundamentar os argumentos papais na Escritura (cp. Tertuliano e Cipriano) até que, por volta do início da Idade Média, tornou-se um dos principais pilares de sustentação da autoridade papal.

BIBLIOGRAFIA. A. Dell, "Matthäus 16, 17-19", ZNW, 15 (1914), 1-49; A. Dell, "Zur Erklärung von Matthäus 16, 17-19", ZNW, 17 (1916), 27-32; R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* (1921), 138-142 *et in passim*; B. S. Eaton, "St. Matthew 16:17-19", AThR, 4 (1921-22), 156-166; 5 (1922-23), 116-126; SBK (1922), 1:736-747, 787-90; V. Burch, "The 'Stone' and the 'Keys' (Matt 16:18ss.)", JBL, 52 (1933), 147-152; F. Büchsel, TDNT (1964, do TWNT de 1935), 2:60, 61; J. Jeremias, TDNT (1965, do TWNT de 193?), 3:751-753; H. J. Cadbury, "The Meaning of John 20:23, Matthew 16:19 e 18:18", JBL, 58 (1939), 231-234; J. R. Mantey, "The Mistranslation of the Perfect Tense in John 20:23, Matthew 16:19 and 18:18", JBL, 58 (1939), 243-249; G. Lambert, "Lier-délier. L'expression de la totalité par l'opposition des deux contraires", *Vivre et penser*, 3 (1944), 91-103; O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 2 ed. (1962), esp. 165-167, 210, 211; C. H. Dodd, "Some Johannine 'Herrenworte' with Parallels in the Synoptic Gospels", NTS, 2 (1955, 1956), 75-86; D. O. Via Jr., "Jesus and His Church in Matthew 16:17-19", *Review and Expositor*, 55 (1958), 22-39; P. H. Menoud, IDB (1962), 1:438, 439.

L. R. Keylock

LILIT (לילית). Palavra hebraica encontrada apenas em Isaías 34.14 (ARA, "fantasmas"; ARC, "animais noturnos"; NVI, "criaturas noturnas"), em uma passagem descrevendo a terrível desolação que sobrevirá a Edom. O profeta menciona diversas criaturas reais e imaginárias que na imaginação popular, habitam ruínas desertas. Lilit parece ser uma criação da demoniologia babilônica. Ela tem um papel relevante na demoniologia talmúdica, na qual ela é descrita como uma bruxa que rouba crianças e também como esposa de Adão antes da criação de Eva, tornando-se a mãe de demônios. Não se deve supor que o profeta acreditasse na existência de Lilit. Mais provavelmente, numa passagem altamente imaginativa, na qual descreve a horrível desolação de Edom, ele simplesmente menciona algumas criaturas, reais ou irreais, que a imaginação popular diz que habitam locais ermos e desabitados.

S. Barabas

LIMIAR (סף, traduzido como *limiar*, *entrada*, *porta*; KJV, *threshold*, "limiar", *gates*, "portões", *ports*, "pilares", *door*, "porta"; RSV, *threshold*, exceto em 2Cr 23.4; מפתן). Soleira de pedra ou madeira de uma porta; conseqüentemente, a entrada. Sacrifícios enterrados sob as bases dos limiares confirmam que o limiar freqüentemente era um lugar sagrado.

Juízes 19.27 se refere-se ao limiar de uma casa em que estavam as mãos de uma concubina morta. Sofonias 2.14 descreve a desolação de Nínive como corvos gritando na soleira (RSV e BJ; ARA, "monturo... nos limiares").

Primeiro Reis 14.17 refere-se à morte do filho de Jeroboão quando a rainha cruzou os limiares do palácio. Ester 2.21 menciona a conspiração contra Assuero por dois eunucos que guardavam as portas do palácio.

Outras referências a limiares no AT são às portas do Templo, as quais foram revestidas com ouro (2Cr 3.7). Sacerdotes serviam como guardas das portas. (2Rs 22.4; 25.18), incluindo levitas (2Cr 34.9), algumas vezes em número de três (Jr. 52.24).

As bases do limiar do Templo "moveram-se" quando Isaías teve sua visão (Is 6.4). A entrada da casa era lugar onde a glória de Deus permanecia (Ez 9.3; 10.4) e o limiar era o lugar onde os sacerdotes adoravam (Ez 46.2). Figura na visão que Amós teve de Deus (Am 9.1). Saiam águas debaixo do limiar do Templo na visão de Ezequiel (Ez 47.1).

Há referências ao limiar do templo de Dagom (1Sm 5.4,5). Sofonias 1.9 pode se referir à prática associada com o propósito de pular o limiar (cp. 1Sm 5.5), ou pode ser apenas uma referência àqueles que levantaram um pedestal para adorar um ídolo.

BIBLIOGRAFIA. M. S. e J. L. Miller, *Encyclopedia of Bible Life* (1955), 243.

F. B. Huey Jr.

LIMITES (גבל, *delimitar*, *estabelecer limites*; חק, *algo prescrito*, *um estatuto* ou *obrigação*), limi-

tes territoriais ou um decreto divino limitando o homem ou a natureza.

Com referência a limites geográficos, a palavra conota o mesmo significado de "termos" (q.v.) em Êxodo 23.31 e "muros" em 1 Reis 21.23 (ARC, "antemuro"; BJ, "campo"). Uma interessante referência (Dt 32.8) menciona que, quando Deus deu às nações a herança delas, ele "fixou os termos dos povos, segundo o número dos filhos de Israel" (a RSV, BJ segue alguns MSS antigos e traduzem "filhos de Deus"). Refere-se provavelmente à providencial organização do estabelecimento das nações na história (não apenas em Babel) que permitiu a Israel espaço suficiente para se assentar em Canaã sem ênfase desnecessária nos recursos da terra para o tamanho da nação.

Outras referências são aos decretos divinos que limitam os dias de vida do homem (Jó 14.5); às extremidades dos mares (38.10) e à ordem determinada e duração perpétua dos céus e da terra (Sl 148.6).

A. Jonhson

LIMPO. Vários termos são empregados para expressar o significado de limpeza. A lei mosaica dá ênfase especial ao ritual de purificação, mas o aspecto moral está igualmente presente. A terminologia é menos importante que o contexto (טהר, em Lv 12:7 é usado com um sentido cúltico, mas no Salmo 51.7 o sentido é essencialmente moral). Portanto, não é a etimologia que é decisiva, mas o contexto. No NT limpeza carrega uma conotação íntima e moral, mas mesmo aqui limpo e imundo é mais do que um assunto de ética. Na Bíblia o termo *limpo* freqüentemente implica santidade e no NT o termo abrange a santidade que é outorgada aos crentes em Jesus Cristo.

I. O Conceito de Limpo no AT

A. Nas sociedades primitivas o conceito de *tabu* geralmente é um fator determinante. *Tabu* é uma palavra de origem polinésia e significa "proibido" ou "excluído" (*tambu*, *tapu*). Um conceito relacionado a este é o do *mana* que, embora sobrenatural, define as forças mais amigáveis por trás do universo. Para enfrentar pessoas e objetos sob *tabu*, magias e ritos são executados. Desta maneira o homem primitivo tentava lutar contra os espíritos intrusos e neutralizar seus efeitos. J. G. Frazer sustenta que, na sociedade primitiva, a distinção entre santo e comum era ainda desconhecida. As forças divinas estavam além do bem e do mal. Portanto, todas as forças invisíveis constituíam uma ameaça com que só se poderia tratar pelo uso de magia.

Escritores racionalistas têm levantado a questão se os conceitos levíticos de limpo e imundo seriam apenas variações da noção primitiva de *tabu*. Em relação a isto, as seguintes observações são pertinentes:

1. *Pureza levítica.* A pureza levítica é sempre relacionada a *Yahweh*, que nunca é concebido meramente como uma força divina.

Ela visa uma separação completa e inflexível da adoração a ídolos (cp. Lv 19.5). (Zc 13.2 é um caso interessante neste assunto; a ARA traduz "espírito imundo", mas רוח הטמאה, literalmente "espírito de imundície", é uma referência clara à idolatria, como é evidente pelo contexto).

2. *Limpeza cultual.* A limpeza cultual deriva de uma percepção da presença santa de Deus (Lv 15.31).

3. *Exigências levíticas.* As exigências levíticas não são nunca afastados da exigência de retidão moral (Lv 19.9-18), mas os dois elementos estão sempre mutuamente envolvidos.

B. Limpo e imundo. "Limpo" e "imundo" são termos raramente relacionados a meras questões de higiene, mas são conceitos essencialmente religiosos. Como tal, o princípio de "limpeza" afeta quase todo aspecto da vida, porque a dicotomia entre o espiritual e o material é alheia à Bíblia, especialmente no AT. Por esta razão, uma distinção entre limpeza levítica e retidão moral é raramente encontrada na lei mosaica. A Bíblia se move em uma cultura totalmente religiosa, que cobre cada aspecto da vida.

1. Pureza levítica. No Código de Santidade (Lv 17-26) e em outros lugares, limpo e imundo aplicam-se igualmente a pessoas, animais e objetos inanimados.

a. *Pessoas.* A impureza é contraída principalmente através do contato físico. Tudo que é imundo, na concepção de Levítico, transmite impureza para aquilo que o toca: um corpo morto (Lv 21.1; cp. 5.2; Nm 9.6-10; 19.1s.,13; 31.19); "algum réptil" (Lv 22.5s.); a carcaça de um animal, em particular o porco (Lv 11.28; cp. Dt 14.8); uma mulher nos dias de sua menstruação (Lv 15.19) ou depois do parto (12.4s.). Os sacerdotes são especialmente suscetíveis, porque a impureza os

impediria de exercerem as suas funções sagradas de forma aceitável (21.11; cp. Ag 2.13).

A lepra era considerada a causa mais séria de contaminação, não apenas devido à capacidade da doença de causar a morte física, mas também porque era considerada marca do desfavor divino. Por esta razão os ritos de purificação requeriam ofertas adicionais pelos pecados e ofertas queimadas (Lv 14.13).

A impureza levítica poderia também ser contraída da própria pessoa, como no caso da emissão noturna de sêmen (Lv 15.16; cp. Dt 23.10).

A impureza, num sentido mais numinoso, era contraída pelo contato com coisas consagradas, tais como as cinzas da novilha vermelha, e portanto requeria ritos de purificação (Nm 19.7 s.).

b. *Animais*. A distinção entre animais limpos e imundos é bem antiga. Alguns escritores sustentam que originalmente a proibição de certos animais para consumo humano estava relacionada com prática de totemismo. No próprio código mosaico está bem claro que a proibição estava relacionada principalmente ao ato de evitar práticas idólatras. Sabe-se que alguns animais eram considerados sagrados em certos círculos pagãos: o peixe, por exemplo, era *tabu* no Egito e na Síria; os porcos eram considerados animais santos em Creta e na Babilônia. Este foi especialmente o caso nos mistérios eleusinos e na adoração de Demétrio na Grécia antiga. Ao sangue de porcos era atribuído poder purificador (cp. G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* [1961], 249). Por essa razão o código levita afirma a regra: "Não andeis nos costumes da gente que eu lanço fora de diante de vós" (Lv 20.23), e proíbe a prática da conformação de quaisquer dessas práticas idólatras.

A diferenciação entre animais limpos e imundos, ou seja, entre aqueles que poderiam ser consumidos e os proibidos, foi estabelecida no Pentateuco, nos seguintes princípios:

1) *Considerações higiênicas*. Todos os animais que se alimentam de carniça e todas as aves de rapina eram proibidos, já que se alimentavam de cadáveres em decomposição.

2) *Animais em cultos pagãos*. Animais usados em cultos pagãos ou associados com feitiçarias eram automaticamente excluídos — tais como suínos, cachorros, ratos, serpentes, lebres, insetos como besouros, etc.

3) *Animais que causavam repulsa*. Estes animais são às vezes descritos como "enxame de criaturas" (Lv 11.41), e eram sem dúvida proibidos por razões estéticas.

4) *Costumes locais ou étnicos*. Este era outro fator: animais desconhecidos ou exóticos eram considerados estranhos e, portanto, imundos.

A lei coloca regras para distinção entre animais permitidos ou proibidos: todo animal que tem unhas fendidas e rumina pode ser comido (Lv 11.3; Dt 14.3ss.). Todos os outros animais são proibidos, mesmo que venham a cumprir parte das exigências. Com relação aos peixes, tanto barbatanas como escamas eram necessários; qualquer criatura que não possuísse uma delas era a abominação (Lv 11.9 s.). A lei proibia que fossem comidos insetos que voam e andam sobre quatro pés, mas insetos de seis pernas, tais como locustas, grilos e gafanhotos, eram permitidos (11.20-23).

De alguma forma estas proibições estavam relacionadas à ordem de não comer o sangue (cp. Lv 3.17; 17.10-14; Dt 12.16,23-25; 15.23) e com a prática pagã de arrancar um membro de um animal, como resultado de frenesi religioso. O sangue era considerado a própria essência da vida e por isso propriedade exclusiva de Deus (cp. Jacob Milgrom, INT [julho, 1963], 289).

c. *Objetos*. As qualidades de limpeza e impureza eram aplicadas a objetos, assim como para pessoas e animais. Objetos poderiam contrair impureza pelo contato com uma fonte impura, fosse esta humana ou animal. No caso da lepra, a doença parecia poder brotar por si só em casas e paredes (cp. Lv 14.33 ss.).

Uma pessoa imunda, nos termos expressos em Levítico, transmitia sua condição a qualquer coisa que tocasse: assentos, camas, selas, roupas, vasos de barro, etc. Qualquer um que tocasse estes objetos adquiria impureza em grau secundário. O primeiro grau de impureza requeria ritos de purificação que duravam sete dias (15.13), enquanto a impureza em grau secundário durava apenas até a noite e era removida mediante lavagem (15.6 s.).

Objetos de culto eram também sujeitos a impureza e requeriam purificação. Deveria ser feita expiação em favor do lugar santo (16.16,20), do altar (v. 18 s.), do propiciatório (v. 15) e do véu do santuário (4.6). Ritos de purificação eram também eram requeridos daqueles que manuseassem as cinzas da novilha (Nm 19.10) e tocassem na água purificadora (v. 20).

2. *Limpeza moral*. A distinção entre santo e profano, limpo e imundo (Lv 10.10) nunca está completamente separada das prescrições morais da lei. Homicídio é uma contaminação tanto quanto a profanação levítica (Nm 35.33 s.). Devido ao fato

de o derramamento de sangue inocente tocar a vida da comunidade, a responsabilidade de fazer justiça recaía sobre ela (cp. Dt 19.10,13; 21.8 s.; 22.8). Deve-se notar que o mandamento de amar o próximo está embutido no código levítico (Lv 19.18), assim como o mandamento de tratar o estrangeiro da mesma forma que o nativo (19.33s.).

O adultério é considerado profanação (18.20) e requer a pena de morte por apedrejamento (Dt 22.22; cp. Lv 20.10s.). Atos sexuais não naturais são abominação (תועבה), que só a morte do culpado pode remover (20.13).

O AT equipara pureza com retidão: "Até a criança se dá a conhecer pelas suas ações, se o que faz é puro (זך) e reto" (ישר) (Pv 20.11). Outro típico paralelismo hebraico dos adjetivos *zak* e *yashar* aparece em Jó 8.6 com a implicação: o que é puro é reto e o que é reto é puro.

3. *Ritos de purificação.* Os cultos sacerdotais desenvolveram um complicado sistema de ritos de purificação. A Lei faz provisão cuidadosa para cada tipo de contaminação, tanto cúltica quanto moral. Ela se baseia no princípio de que a impureza é a causa da nossa separação de Deus, que é santo. Ritos expiatórios são prescritos para remover a ofensa e restaurar o relacionamento. Estes ritos tomam a forma de cerimônias catárticas:

a. *Purificação.* A água é um meio natural de limpeza e é amplamente usada em cultos religiosos. A Lei se refere à água da expiação (Nm 8.7), à água purificadora (19.9,13, etc.), à água corrente (lit. "água viva" Nm 19.17). A água exerce uma parte importante em todos os ritos de purificação (cp. Lv 6.28; 8.6; 14.8s.,51s., etc.; cp. Ez 36.25).

b. *Sangue Sacrificial.* O propósito do culto era prover expiação. Isto requeria derramamento de sangue sacrificial (cp. Hb 9.22). Os altares de sacrifícios serviam a um propósito catártico de restaurar, mediante a purificação, o relacionamento quebrado entre o adorador e Deus. Arão e seus filhos foram ungidos para o sacerdócio com sangue sacrificial (Lv 8.23s.). Tal sangue também era usado também para a purificação da lepra (14.4s.); semelhantemente o sangue da oferta pelo pecado consumava a expiação (16.11ss.).

c. *Cinzas.* Às cinzas das vítimas do sacrifício eram imputadas propriedades purificadoras (Nm 19.17) — especialmente no caso da novilha vermelha, que era usada exclusivamente para propósitos de purificação (Nm 19.1-13).

d. *Madeira de cedro.* Junto com a escarlate (possivelmente um fio escarlate usado como um remédio apotropaico, cp. *Shabb* 9:3; *Yoma* 4:2) e hissopo, a madeira de cedro foi prescrita como meio de purificação (Lv 14.4,5,51s.). O hissopo é uma erva à qual foi atribuído poder catártico especial, como meio de aspergir água santa (cp. Sl 51.7).

e. *Fogo.* O meio mais radical de purificação era por meio do fogo. Vasos de metal eram purgados desta maneira (Nm 31.22s.). A fim de evitar contaminação, foi ordenado que os restos do sacrifício pascal fossem queimados (Êx 12.10). Outros sacrifícios eram tratados da mesma maneira (Lv 7.17). A oferta pelo pecado era totalmente queimada e então as cinzas deviam ser removidas para fora do acampamento (Lv 4.12).

Em casos extremos de lapso moral, tais como o incesto, a punição das pessoas seria a de serem queimadas (20.14; 21.9); contudo, dificilmente tal ação seria considerada como purificação corretiva.

Ídolos deviam ser destruídos através do fogo. Foi o que Moisés fez com o bezerro de ouro no deserto (Êx 32.20; Dt 9.21). Uma cidade que tivesse se tornado idólatra deveria ser arrasada e queimada com tudo dentro (13.12ss.). Não devia nunca mais ser reconstruída.

II. O conceito de limpo no NT.

No NT os termos limpo e imundo são livres de qualquer aspecto relacionado a culto. A ênfase está na pureza interna. Mas mesmo assim não é uma questão de realização ética. No contexto mais amplo do NT os puros de coração, que vêem a Deus (Mt 5.8), são aqueles que receberam perdão e graça mediante a fé em Jesus Cristo. Purificação (καθαρισμός), no sentido levítico, ocorre no NT apenas em conexão com as regras e práticas do judaísmo. Como tal, é um termo puramente técnico. Depois do seu nascimento, Jesus foi levado ao Templo para os ritos de purificação (Lc 2.22; cp. Êx 13.2,13; Lv 12.2-8). Os discípulos de João Batista e os judeus discutiram assuntos concernentes à purificação (καθαρισμός, Jo 3.25). Nas bodas em Caná havia jarras "que os judeus usavam para as purificações" (2.6). Os leprosos curados foram instruídos a comparecer diante dos sacerdotes para oferecerem o sacrifício por sua purificação, como ordenado por Moisés (Mc 1.44; Lc 5.14; cp. Lv 13.49; 14.2ss.). Apenas em Hebreus 1.3 e 2 Pedro 1.9 o termo καθαρισμός é usado num sentido cristão.

Outro termo que ocorre no NT é ἁγνισμός. No sentido levítico, ocorre em conexão com os votos de nazireu (At 21.26; cp. Nm 6.5) e em relação à Páscoa (Jo 11.55); em outras circunstâncias carrega conotações morais e espirituais.

O verbo καθαρίζω (e derivados) também ocorre num contexto duplo: às vezes no sentido físico de tornar limpo, ser curado de uma doença (Mt 8.2s.; 10.8; 11.5; Mc 1.40ss.; Lc 4.27; 5.12s.; 7.22; 17.14,17; etc.); outras vezes para descrever uma condição espiritual (At 15.9; 2Co 7.1 — aqui ambos os aspectos estão combinados; Tt 2.14; Hb 10.2; Tg 4.80. Em geral, tanto καθαρίζω quanto ἁγνίζω são usados para descrever uma condição interna de pureza, como resultado do perdão e da regeneração (1Co 1.2; 6.11; Ef 5.26; I Jo 1.7,9; cp. Jo 17.17; 1Ts 5.23; Hb 13.12).

É digno de nota o fato de que Paulo evita o termo καθαρισμός, que carrega nuances levíticas, e substitui por ἁγιασμός, que tem a conotação de santificação mediante a fé em Jesus Cristo (cp. Rm 6.19; I Co 1.30; 1 Ts 4.3,7).

A. Limpo e imundo de acordo com os ensinos de Jesus. Na controvérsia entre Jesus e os fariseus, a questão da pureza cerimonial é um assunto importante. A sexta divisão da *Mishnah* lida com assuntos de *tohoroth* (lit. "limpezas" — usado como eufemismo, porque sua preocupação é com cada possível aspecto de impureza levítica; cp. H. Danby, *The Mishnah* [1933], 714, n. 3). Ela define com grande detalhe as circunstâncias que causavam impureza cerimonial. Um tratado é dedicado a assuntos concernentes à lavagem das mãos, outro é concernente a vasos, etc. O material elucida os assuntos subjacentes entre Jesus e seus oponentes. Um exemplo: um vendedor de cântaros tem que deixar sua mercadoria sozinha no mercado. Supondo que alguém impuro (no sentido de Levítico) possa ter tocado seus produtos na sua ausência, a parte externa de todos os cântaros deve ser tratada como impura (*Tohoroth* 7:1). Também, objetos feitos de madeira, couro, osso ou vidro não adquirem impureza, desde que estes não possam ser usados como receptáculos, mas o menor fragmento, se for grande o suficiente para se sustentar sozinho sem suporte, contrai impureza (*Kelim* 2.1s.). Impureza pode ser contraída por alimentos, líquidos, vasos e pessoas. Não apenas gentios, mas também judeus que negligenciam as estritas regras farisaicas transmitem impureza (cp. Tohoroth 4:5; 7:1s.,4s.; 8:1-3). Impureza pode ser transmitida por reação em cadeia transmitida diversas vezes da sua fonte original (Ag 2.13; cp. Danby 604 n. 2).

Tal preocupação com a letra da lei inevitavelmente levava à negligência de "preceitos mais importantes" (Mt 23.23). Jesus acusou os fariseus de miopia: preocupavam-se com o exterior de copos e pratos, mas não tomavam conhecimento do que estava por trás, a saber, extorsão e rapina (Mt 23.25s.). Ele exigiu que o processo de purificação começasse no interior (Lc 11.41; há uma dificuldade sobre este texto, que pode ser decorrente de uma má interpretação de um jogo de palavras em aramaico; cp. J. Moffatt, *An Introduction to the Literature of the NT* [1918], 196). Por "interior" Jesus queria dar a idéia de coração (cp. Mc 7.14-23). A mesma questão torna a ocorrer no assunto relacionado à lavagem das mãos (7.2-8).

O aspecto exterior da pureza, em Levítico, é transformado por Jesus numa condição interior do coração, que acontece como um resultado de μετάνοια (Mc 1.4,15, etc.). O processo catártico não é resultado de reorientação psicológica, mas da submissão ao desafio do reino de Deus. O processo de purificação é inseparável da pessoa de Jesus Cristo (cp. Jo 13.10; 15.3).

B. Limpo e imundo de acordo com os ensinos dos apóstolos. A mudança de direção, do exterior para o interior, encontrada nos evangelhos, domina o restante do NT.

1. *O uso levítico da água.* É preservado no rito do batismo. Entretanto, o batismo agora não significa a remoção da impureza física, mas uma boa consciência para com Deus através da ressurreição de Jesus Cristo (1 Pe 3.21). Significa a lavagem da regeneração (Tt 3.5) e serve como sinal externo da Palavra vivificante de Deus, que santifica o crente (Ef 5.26; cp. Jo 3.5).

2. *Sangue sacrificial.* Este sangue é transferido do altar para a cruz; do animal sacrificial para o Messias (Hb 10.4). É o sangue de Jesus que purifica de todo pecado (1 Jo 1.7,9). O sacrifício do Messias resulta no perdão dos pecados, na segurança da fé, na purificação (ῥαντισμός — aspersão) do coração de toda má consciência (Hb 9.13s.; 10.12-22).

3. *Funções purificadoras.* Estas funções, como executadas pelos sacerdotes, são agora transferidas para o Messias: assim como a videira limpa mediante poda (Jo 15.1sf.), assim também o discípulo é limpo por sua capacidade de dar frutos. Mas o discípulo não permanece passivo no processo: "purifiquemo-nos de toda impureza

(καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς), tanto da carne, como do espírito, aperfeiçoando a nossa santidade no temor de Deus" (2 Co 7.1). Semelhantemente, os santos ao redor do trono de Deus "lavaram (ἔπλυναν — aoristo ativo indicativo) suas vestiduras, e as alvejaram no sangue do Cordeiro" (Ap 7.14). A participação ativa apresenta um desafio moral: "Purificai as mãos, pecadores; e... limpai o coração" (Tg 4.8). Pela obediência da fé a alma do homem é purificada (1 Pe 1.22). Aqueles que são movidos pela esperança cristã "purificam-se a si mesmos", assim como Cristo é puro (ἁγνός: 1 Jo 3.3).

4. *Limpo, assim como no AT, significa santo ou santificado.* No casamento, o cônjuge crente santifica o incrédulo; conseqüentemente, seus filhos não são impuros (ἀκάθαρτα) mas santos (ἅγνια 1 Co 7.14). Não se trata de santificação por substituição, mas o efeito da fé e oração. Semelhantemente, comida consagrada pela Palavra de Deus e oração não é comum, mas santa (1 Tm 4.3s.). O que Deus criou deve ser considerado limpo (At 10.14).

5. *A pureza do crente* (ἁγνότης) *é um testemunho da graça de Deus (2 Co 6.6).* Ao mesmo tempo é sua obrigação manter-se puro (1 Tm 5.22) e levar uma vida pura (ἁγνός, ἁγνή) (Tt 2.5).

Em todos estes casos, pureza é um estado interior e é tanto um dom quanto uma exigência.

BIBLIOGRAFIA. G. F. Oheler, *Theology of the OT* (1833), 319ss.; C. G. Montefiore, *Lectures on the Origin and Growth of Religion* (1892), 447ss., 501; J. G. Frazer, *The Golden Bough*, Pt II, Taboo (1911), cap. V; J. Döller, *Die Reinheitsund Speisegesetze des ATs in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (1917); Lucian (Loeb Lib., vol IV) *The Goddesse of Surrye* (Eng. por A. M. Harmon); W. Eichrodt, *Theology of OT*, I (1960); TWNT, III s.v.; INT (Julho, 1963), 280ss.

J. Jocz

LÍNGUA (DIALETO). A língua persa em todos os períodos é a língua comum dos habitantes ários do planalto iraniano e seus arredores, conhecidos no AT pelo nome de sua província principal, פרס, do nome nativo, Fars ou Faristã, e o idioma nativo, *Fārsī*. Ela faz parte do ramo de idiomas indo-europeus denominado indo-iraniano. Tem características semelhantes ao sânscrito, báltico-eslavo, grego, latim e o próprio inglês. Tem uma declinação completa de substantivos, pronomes e adjetivos, assim como um sistema de prefixos verbais e sufixos pessoais. Ao contrário da maioria dos outros idiomas indo-europeus familiares, porém, há um conjunto de afixos e sincretismos provenientes dos elaborados casos indo-iranianos. O sistema verbal tem todas as vozes principais, modos e tempos das línguas indo-européias, assim como o sânscrito, grego e o latim. A fonologia varia de acordo com o período e a localização, considerando que o vocabulário contém muitas palavras emprestadas do elamita, hurriano, acadiano e sumeriano, assim como o grego e os idiomas índicos.

1. Língua (desenvolvimento e dialetos)
2. Inscrições em persa arcaico
3. A Avesta
4. O período médio persa

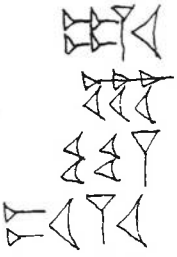
1. Língua (desenvolvimento e dialetos). Sabe-se que os povos iranianos vieram de um oriente mais distante, porém, quando e de que lugar essa migração aconteceu é desconhecido. Dessa forma, as origens da língua persa das ocultas estão descobertas da atualidade, mas a fonte indiana da língua persa está bem demonstrada. Diversos dialetos podem ser distingüidos a partir de resíduos fragmentários da Pérsia, que são encontrados em textos cuneiformes em indiano e persa arcaico. O estrato mais antigo da língua contém dois dialetos, o persa arcaico e o avéstico, junto com várias indicações muito fragmentadas de uma série de dialetos medos, carducianos e partos. No período intermediário da língua (300 a.C.-900 d.C.), dois dialetos principais predominaram — pahlavi e sassaniano. A similaridade de vocabulário entre os vários idiomas é apresentada no quadro abaixo:

Muitos dos substantivos e verbos principais da língua não produziram cognatos tão evidentes nas

	Persa	Latin	Português	Grego
espírito	*daiva*	*deus*	divindade, divino	δευς
pai	*pitar*	*pater*	pai, paternal	πατρος
ataque	*jan*	*de-fen-do*	rechaçar, defender	θηνη
pé	*pad*	*pedēs*	pedal, pedestre	ποδος
transporte	*bar*	*fero*	carregar, transferir	φερω
vida	*jīva*	*vivo*	vívido	βιος

Cuneiforme Persa

Ideogramas, sinais representando termos especiais (não apenas sílabas).



Auramazdāh, O nome divino

būmi, terra, mundo, solo

dahyu, território, província, distrito

khshāyathiya, rei, real

Sinais cuneiformes silábicos seguidos por seus equivalentes


a, ā

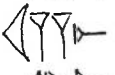

i, ī


u, ū


ka


ku

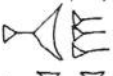

kha

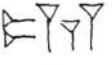

ga


gu


ča

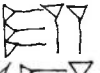

ja

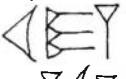

ji


ta


tu


da


di

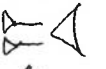

du


tha


pa


ba


fa


na


nu


ma


mi

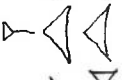

mu

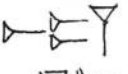

ya


wa


wi

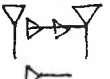

ra


ru


la


sa


sha


za


ça


ha

Quando não há serial para uma sílaba, outra sílaba é escrita com vogal, e.g., ti=ta.

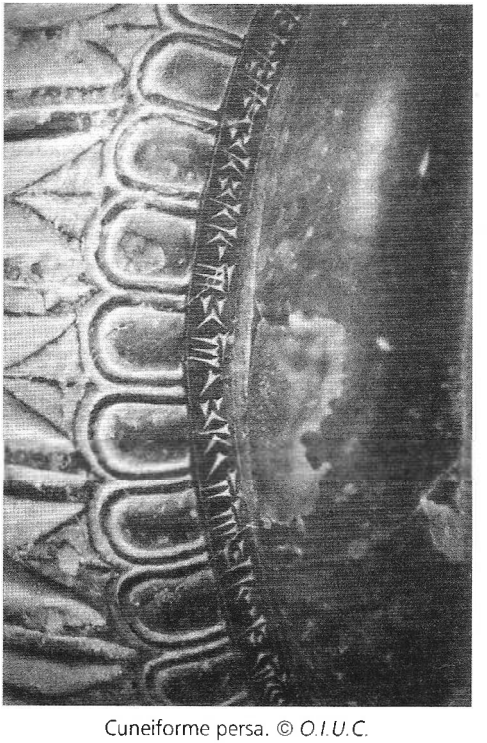
línguas indo-européias mais familiares, e.g. *ciça*, "semente"; *taxma*, "corajoso"; *xšanav*, "ouvir"; ou *baqa*, "deuses". A tendência da maioria das mudanças dos dialetos era simplificar a complexa morfologia e sintaxe da era clássica. Após a conquista do Oriente Próximo pelo Islã, a língua persa absorveu uma grande quantidade de palavras do Alcorão que foram transcritas para a ortografia árabe.

2. Inscrições em persa arcaico. O segmento mais importante da literatura persa para a compreensão da história bíblica é o material de inscrição cuneiforme em persa arcaico. As menções mais primitivas dos medos e persas ocorrem nos anais das campanhas militares acadianas, babilônicas e assírias. O conflito inicial entre Assíria e Pérsia foi o combate que ocorreu próximo ao Lago Urmia por de Salmanazer II (858-824 a.C.). Aparentemente, esses contatos devem ter incluído mais do que guerra, porque os anais persas do 6º séc. a.C. estão escritos num sistema modificado do cuneiforme babilônico. Nessa época *Kūrush* (Ciro, em grego), filho da casa real de *Hakhāmanish* (aquemênida, em grego), consolidou seu governo em *Māda* (medos, em grego) e *Pārsa* (persas, em grego). As mais antigas inscrições desse tipo são do reinado de *Ariyāramna* (Ariaramnes, em grego) c. 600 a.C. Assim como todas as inscrições posteriores, elas estão escritas em cuneiforme, mas são de um estilo tão diferente do cuneiforme mesopotâmico, que devem ter sido inovadas com base no modelo babilônico e não meramente modificadas. O próximo governante, *Arshāma* (Arasames, em grego), escreveu algumas inscrições, mas nenhuma sobreviveu; a única conhecida de sua época é uma cópia posterior. Alguns textos pequenos da época de Ciro, o Grande, (Ciro II; cp. Ed 1.1ss.; Dn 1.21; Is 44.28) foram encontradas em escavações em *Murghāb*; elas são, curiosamente, trilingües — elamita, acadiana e persa arcaico (cp. Ed 1.1). O impacto das inscrições sumero-acadianas pode ser visto pelo fato de que a ordem das palavras e idéias expressas freqüentemente são tradução direta do estilo mesopotâmico de proclamações reais. Um exemplo de um desses textos do *Murghāb* (parsagada, em Gr.) declara o que segue:

> *adam Kūrush xshāya*/ thiya Hakhāmanishya.
> Eu (sou) o Rei Ciro/ um aquemênida.
> (Weissbach: *Die Keilinschriften der Achämeniden* [1911], 126 e 127.)

Os textos mais completos e mais longos são do reinado de Dārayavahu (Dario I, em grego; cp. Ag 1.1ss.), dos quais o mais famoso é o grande texto trilingüe inscrito na superfície rochosa de um despenhadeiro em Bahistan (Behistan; persa arcaico, *Bagastāna*, "o lugar de Deus"). Essa inscrição, conforme transcrita por Sir Henry C. Rawlinson (1836 e anos subsequentes), proveu o material através do qual o acadiano foi decifrado. A inscrição detalha as venturas da linhagem real dos aquemênidas, de c. 700-500 a.C. Os anais dão não apenas a linhagem dos reis, mas também suas políticas, campanhas, conquistas, discursos e até orações. Há uma grande quantidade de textos menores inscritos em construções e palácios do período e em blocos grandes de ouro e prata.

É de particular importância a inscrição feita no palácio de Susã (em Heb. שׁוּשַׁן; Ne 1.1; Et 2.1ss.; Dn 8.2); ela lista o trabalho elaborado e os materiais caros usados na construção e os artesãos estrangeiros contratados. O sucessor de Dario, *Khshayārshā* (Xerxes, em grego), também deixou muitas inscrições em edificações, particularmente em Persépolis. A mais importante é sua inscrição, "Daiva". Nela Xerxes conta que destruiu o "santuário dos demônios"(*daivadāna*) e, em seu lugar, o crescimento da adoração ao seu deus Ahuramazda (*A'uramazdām* em persa arcai-



Cuneiforme persa. © *O.I.U.C.*

co) e o anjo principal que cuidava da divindade. Se Xerxes era o Assuero (אחשורוש em Heb.) do livro de Ester, é interessante especular qual efeito seu contato com o judaísmo pode ter causado no henoteísmo de Dario. Qualquer que tenha sido o efeito, a seita masdeísta influenciou fortemente a corte e parece ter havido certa perseguição religiosa em algum momento no reinado dos aquemênidas. Há clara evidência de que, já sob essa dinastia, o aramaico estava se tornando a língua comum da corte real e do povo. O uso freqüente do egípcio, grego, aramaico e cita na correspondência real e de elamita e acadiano em inscrições demonstra o enorme tamanho do império persa e seu cosmopolitismo. Um fragmento da inscrição de Behistun, em língua aramaica, foi escavado da coleção de documentos judaicos encontrados em Elefantina no Egito. Algumas inscrições em persa arcaico são conhecidas, do reinado de Artaxerxes I (*Artakhshathrā*, em persa arcaico) c. 465-425 a.C., Dario II, c. 425-405 a.C., Artaxerxes II, c. 405-359 a.C., e Artaxerxes III, c. 359-338 a.C. Nesses textos posteriores, porém, a língua persa arcaica é utilizada como escrita morta tradicional, e algo da antiga magnificência se foi, e sintaxes gramaticalmente incorretas são freqüentes.

3. O Avesta. O Avesta a coleção de livros sagrados da religião de Masda (masdeísmo ou zoroastrismo), e usado pelos pársis. A parte mais antiga da obra, *'Gāthās*, é considerada uma obra do profeta de Masda, *Zaratousotra* (Zoroastro), que significaria que eles datam originalmente do 7º séc. a.C. Seus remanescentes literários são muito posteriormente ao período do persa arcaico, embora as antigas formas morfológicas e sintáticas ainda apareçam. A língua do Avesta é similar à do Veda hindu, e é dividido em tradicionais cinco seções: *'Gāthās*, estrofes métricas para serem cantadas; *Yasna*, expressões litúrgicas; *Yashts*, hinos de louvor, *Vidēvdāt*, lei para derrotar espíritos malignos, e um conjunto de tratados menores agrupados como o *Khvartak Apastāk*, o menor, ou o pequeno Avesta. Ele ensina as concepções dualísticas elementares, com as hierarquias angelicais e demoníacas comuns às religiões indo-iranianas. Essa literatura influenciou grandemente escritos judaicos posteriores como os apócrifos e os pseudoepígrafos assim como as noções hebraicas apocalípticas em geral. O gnosticismo e o mitraismo espelharam-se extensamente no Avesta.

4. O período médio persa. O período médio persa é de vasta literaturas normalmente conhecida, por causa de seu dialeto, como literatura *Pahlavi*. Essa nova partida, que necessitou de comentários e traduções do Avesta, iniciou durante o sassaniano período c. 224 d.C. Dentro de quatro séculos a civilização iraniana caiu sob o poder do Islã, e muito da literatura e cultura antigas foi erradicado e destruído como idolatria.

BIBLIOGRAFIA. F. H. Weissback, *Die Keilinschriften der Achämeniden* (1911); W. Brandenstein and F. W. König, *Der Burgbau zu Susa* (1930); G. G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets* (1948), O.I.P. 65; R. G. Kent, *Old Persian* (1950); H. W. Bailey, "The Persian Language" and A. J. Arberry, "Persian Literature" in *The Legacy of Pérsia* (1963); O. Klíma, "Avesta. Ancient Persian Inscriptions. Middle Persian Literature," *History of Iranian Literature* (1968); ed. original *Dějiny Perské A Tadžické Literatury* (1956), 3-66.

W. White Jr.

LÍNGUA (Órgão) (לשון, γλῶσσα). A língua é um órgão simétrico, muito móvel, muscular, ímpar, situado na boca. Ela se estende da sua ligação do osso hióide e a epiglote na parte superior da frente do pescoço, até sua ponta nos dentes incisivos. Tem a forma de uma pirâmide, achatada acima e embaixo, arredondada em seus ângulos, e delimitada na frente por uma ponta rombuda. Composta quase que inteiramente de fibras musculares entrelaçadas, sua superfície, que ficam expostas às secreções da boca e da garganta, são cobertas com membrana mucosa. Dentro desta membrana, na superfície superior da língua, estão localizadas as papilas ou partículas gustativas. Cinco tipos dessas papilas são reconhecidos. Elas são localizadas predominantemente na parte posterior da língua, onde se aproxima da garganta. É por meio dessas partículas gustativas que a língua executa sua função primária, como um órgão de sentido, a saber, a detecção do gosto. De fato, é o único órgão impar de sentido do corpo. O sentido do toque é também altamente desenvolvido na língua, para que ela possa localizar partículas de comida na boca e em particular entre os dentes, que, de outro modo, escapariam à atenção. Guiando e mantendo o alimento entre os dentes superiores e inferiores, a língua é importante na mastigação. Ela também ajuda nos atos de sugar e engolir, e de cuspir saliva e secreções e excreções respiratórias superiores. Finalmente, deve-se salientar que a língua é um órgão importante da fala, em que facilita a pronúncia das palavras.

É no aspecto dessa última relação com a fala que a língua é citada nas Escrituras como uma força poderosa. Afirma-se que a morte e a vida estão no seu poder (Pv 18.21). Tiago elabora isso quando se refere à língua como indomável e um mal incontido, cheio de veneno mortal (Tg 3.8) e como fogo, um mundo de iniqüidade (3.6). Paulo, por sua vez, refere-se à língua como um instrumento de engano (Rm 3.13), caracterizando o homem não regenerado.

A palavra "língua" é usada com referência aos inúmeros idiomas falados pela humanidade. Paulo, referindo-se à habilidade lingüística de um poliglota, neste aspecto contrasta-a com o que pode ser chamado de língua não falada do amor (1Cr 13.1).

No dia de Pentecostes seguinte à ressurreição de Cristo, apareceram ali "línguas como de fogo" (At 2.3), que, como decorrência do enchimento com o Espírito Santo, fizeram falar com outras línguas, i.e., em outros idiomas (2.4). Isso é chamado glossolalia e continuou na Igreja Primitiva com o que parecem ter sido graus variantes de realidade, propósito e efeito (1Co 14.9,13,17,27). Enquanto não proibida por Paulo (14.39), a glossolalia foi relegada por ele a um papel menor (14.9). De fato, Paulo predisse que as línguas (glossolalia) cessariam (1Co 13.8). Enquanto isso, ele aconselhou o uso restrito de línguas, sob a condição de que um intérprete estivesse presente (1Co 14.27).

O apóstolo João, em Apocalipse 5.9 e 7.9, apresenta o fato de que a redenção de Cristo deve ser proclamada em toda língua, portanto, universalmente.

Do ponto de vista médico, a prática de fazer o paciente estender sua língua é significativo. Isto se deve ao fato de que algumas doenças sistêmicas do corpo humano manifestam sua presença com alterações da língua, tais como, alergias, pelagra, aftas, anemia perniciosa, deficiência de ferro e de vitaminas. Além disso, uma paralisia de metade da língua (i.e., lado direito ou esquerdo) revela-se em tal exame pelo desvio da língua para o lado afetado. Isto pode indicar uma doença no cérebro, tal como paralisia por hemorragia interna, trombose de uma artéria ou tumor cerebral.

BIBLIOGRAFIA. H. Gray, *Anatomy of the Human Body*, 27 ed. (1959), 1230-1237; G. A. Bennett, "Tongue", EBr (1963), XXII, 286-288; M. Heinemann, "Tongue, Diseases of", EBr (1963), XXII, 288; (Autor não informado), "Tongues, Gift of", EBr (1963), XXII, 288, 289.

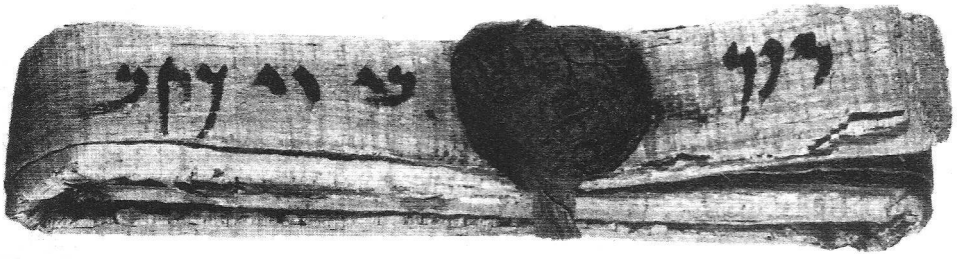
P. E. Adolph

LÍNGUA ARAMAICA. O termo "aramaico" é derivado de Arã, nome pré-helênico da Síria. Já no tempo de Abraão (2000 a.C.) os arameus controlavam Harã e a área circunvizinha de Padã-Arã, e ali a família de Tera começou a falar o aramaico. Mesmo depois de Abraão ter migrado para Canaã e adotado a língua daquela região, foi uma Rebeca que falava aramaico que Isaque desposou; o mesmo aconteceu com Lia e Raquel, as esposas de Jacó. O pai delas, Labão, é citado como dando ao monte de pedras de Gileade (*gal'ēd*, que significa "monte de pedras de testemunha" em cananita ou hebraico) o nome aramaico *Yᵉgar sâhᵃdūtâ'*, que tem o mesmo significado. Assim, havia um contato íntimo com a língua e a cultura aramaicas, mesmo na época dos patriarcas.

Semelhante ao hebraico, o aramaico pertence ao grupo noroeste das línguas semitas, e há muita semelhança entre os dois idiomas, em matéria de vocabulário e morfologia básica. Quem conhece hebraico encontra bastante facilidade para aprender o aramaico. No entanto, existem várias diferenças significativas, suficientes para dar às duas línguas som e aparência diversas (na forma escrita).

1. No que se refere às consoantes, havia quatro ou cinco diferenças de tratamento dos fonemas semitas originais. (a) O original semita *th* mudou para *sh* ou *š* no hebraico, mas para *t* no aramaico; assim, a palavra "três" em árabe ficou *thalāthun*, mas *šālôs* em hebraico, e *tᵉlāt* em aramaico; (b) O original semita *d* (em árabe, *dād*) tornou-se *ṣadde* em hebraico, mas *'ayin* (ou ocasionalmente *qoph*) em aramaico; assim, a palavra "terra" é *'ardun* em árabe, mas *'eres* em hebraico, *'ᵃra'* ou *'ᵃraq* em aramaico. (c) O original semita *z* tornou-se *ṣadde* em hebraico, mas *ṭēt* em aramaico; assim a palavra "vigia" é *nazara* em árabe — que significa "ver" — mas *nāṣar* em hebraico, e *nᵉṭar* em aramaico. (d) O original *dh* tornou-se *z* em hebraico, mas *d* em aramaico, pelo menos por volta do 5º séc. ou final do 6º séc. a.C.; assim, a palavra "lembrar" era *dhakara* em árabe, *zākar* em hebraico, e *dᵉkar* no aramaico bíblico. (e) Havia tendência de substituir um *r* por um *n* original em certas palavras. Assim, "dois" era *'ithnāni* ou *'ithnayni* em árabe, mas *šnayim* em hebraico, e *trēyn* em aramaico. Da mesma forma, *bēn*, em hebraico, para "filho", era *bar* em aramaico (embora, no plural, *bar* revertesse para *n*: bᵉnîn).

2. No que se refere às vogais: (a) o aramaico preservou o semita original *ā*, que nos dialetos cananitas mudaram para *ô*. Assim, "três" era *tᵉlāt* em aramaico, ao passo que se tornou *šālôš* em hebraico. (b) Enquanto em hebraico o pretônico



Papiro aramaico de Elefantina. © *Museu do Brooklyn*

a foi estendido para *ā*, no aramaico ele volatilizou para um muito curto *e*, como pode ser observado pelo exemplo acima citado: o hebraico *šālôš* (em árabe *thalāthun*) é o aramaico *tᵉlat*; o hebraico *kâtab* ("ele escreveu") é *kᵉtab* em aramaico. (c) Ao passo que o original *i* sob acento se tornou *ē* em hebraico, com freqüência ele permaneceu *i* no aramaico bíblico (*yᵉtib*, "ele sentou"; *yākil*, "sendo capaz") embora normalmente se tornasse *ē*. (d) *U* sob acento, normalmente não mudou para) como em hebraico. Assim, *yiktub* ("ele escreverá"), contrastado com o hebraico *yiktōb*. (e) Diferente do hebraico, *a* sob acento não se prolonga. Assim, "idoso", "eternidade" é *'ālam* (acentuado na segunda sílaba), enquanto que no hebraico era *'ôlām*.

3. Com respeito às inflexões nominais, o artigo definido era indicado por um longo *-â* final do estado enfático, e não pelo precedente *ha-* do hebraico. Assim, "o rei" era *malkâ*, e não como o hebraico *hammelek*. O feminino enfático era *-tâ* (assim, *malketâ*, "a rainha"); o masculino plural enfático era *-ayyâ* (assim, *malkayyâ*, "os reis"), e o feminino plural enfático *-âtâ* (*malkātâ*, "as rainhas"). O masculino plural absoluto terminava em *-în*, ao invés de *-îm* (como em hebraico). Assim, "reis" era *malᵉkîn*, ao invés do *mᵉlākîm* hebraico. A terminação do feminino plural absoluto era *-ān*, em contraste com o hebraico *-ôt*; assim, *malᵉkān* ao invés do hebraico *mᵉlākôt* (ao qual a construção do feminino plural aramaico é mais semelhante: *malᵉkāt*). Quanto aos pronomes possessivos ligados aos substantivos, as principais diferenças são encontradas no terceiro masculino singular *-ēh* ("seu rei" é *malkēh*, ao invés do hebraico *malkô*), o primeiro plural comum *-nâ* ("nosso rei" é *malkanâ*, ao invés do hebraico *malkēnû*), o segundo plural masculino *-kôn* (hebraico *-kem*) "seu", e o terceiro plural masculino e feminino "deles": *-hôn* e *-hên* (como contrastado com o hebraico *-ām* e *-ān*, ou depois de substantivos plurais: *-êhem* e *-êhen*).

4. Com relação às inflexões verbais, a terceira pessoa feminino singular é *-at* ao invés do hebraico *-âʰ* ("ela escreveu" é *kitᵉbât* ao invés de *kâtᵉbâʰ*); primeira pessoa singular é *-ēt* ao invés de *-tî* ("eu escrevi" é *kitᵉbēt*, ao invés do hebraico *kātabtî*); a terceira pessoa masculino plural acentua na penúltima e não na última ("eles escreveram" é *ketaːbû* ao invés de *kātᵉbû*, como no hebraico); há uma terceira pessoa feminino plural em uso (*kᵉtaːbâ*), diferente do hebraico. A segunda pessoa plural é *-tûn, -tên*, ao invés do hebraico *-tem, -ten*; e a primeira pessoa plural é *-nâ*, ao invés de -nû ("nós escrevemos" é *kᵉtabnâ*, ao invés de *kātabnû*). No tempo imperfeito, além da preservação do original *—u-*, ao invés de alterá-lo para *-ō-* (como no hebraico), as principais diferenças são encontradas na adição de *-n* às terminações com vogal longa; assim, "tu (feminino) escreverás" é *tiktᵉbîn*, ao invés do hebraico *tiktᵉbî*; "eles escreverão" é *yiktebûn*, e não *yiktᵉbû*; o feminino "elas escreverão" é *yiktᵉbān*, ao invés de *yiktôbna*; "vocês", pode ser *tiktᵉbû*, *tiktᵉbûn* e também *tiktᵉbān*, e não *tiktᵉbû* e *tiktôbna* (embora no hebraico ocasionamente ocorra *yiktᵉbûn*, *tiktᵉbûn* e mesmo *tiktᵉbîn* nas passagens poéticas). No que se refere aos radicais verbais, o aramaico usa *paʿēl*, ao invés de *piʿēl* ("ele recebeu" é *qabbēl*, e não *qibbēl*), e o causativo *haphēl*, ao invés do hebraico *hiphīl* (*haqrēb* ou *haqrib*, para "ele trouxe para perto", ao invés do hebraico *hiqrîb*). Com referência aos radicais passivos, não existem *niphals* ou *puʿals* no aramaico, e apenas alguns *hophals* no aramaico bíblico do 6º séc., mas nenhum no aramaico posterior. O passivo do radical simples ou *qal* (chamado *peʿal* em aramaico) era expresso ou por um *pᵉʿîl* (que pode ter sido derivado originalmente de um particípio passivo, *pᵉʿîl* — de maneira que *kᵉtîb* poderia significar tanto "escrito" quanto "ele foi escrito", dependendo do contexto), ou, então, pelo mais comum *hitpᵉʿēl* ou *'itpeʿēl* (sendo o *hit* ou *'it* originalmente um elemento reflexivo, adaptável também para expressar idéias no passivo). Por exemplo, *hitqᵉṭilû* ou *'itqᵉṭēlû* significavam

"eles foram mortos". Da mesma forma, o passivo de *pa'ēl* era expresso por *hitpa'al* ou *'itpa'al*, o que então assumia o lugar do hebraico *pu'al* ou *hitpa'ēl*. Assim, do *mᵉḥâ*, "bater", vem *pa'ēl* imperfeito *yᵉmaḥēh* "ele jogará para o lado", e a forma *hitpa'al* seria *yitmaḥê* "ele será jogado para o lado". Raramente um passivo de *haphēl* (o radical causativo) é formado pelo mesmo *hit-* ou *'it-*, como em *ittaphal* (No aramaico bíblico, isso ainda não está em uso; o tipo hebraico *hophal* é ainda empregado para verbos como *nᵉḥat* "descer" e *'ălal* "entrar": *honhat* "ele foi trazido para baixo" e *hu'al* "ele foi trazido para dentro".). Outra distinção importante entre o hebraico e o aramaico é encontrada nos infinitivos. Onde o hebraico usa o padrão *pᵉ'ōl* (assim, *kᵉtōb*"escrever"), o aramaico prefixa com *m-*; "escrever" é *miktab*. Para outros radicais, o aramaico usa um padrão *ā-āʰ*; "receber" é *qabbālāʰ* (mas *qabbēl* em hebraico), o infinitivo *pa'ēl*. A forma *hitpe'el* é *hitqeṭālāʰ*, "ser morto"; o infinitivo *hitpa'al* de *bᵉqar* "procurar" é *hitbaqqārāʰ* "ser investigado".

Além das matérias de morfologia, o vocabulário aramaico difere do hebraico, muito acentuadamente nas palavras mais comuns da conversação do dia-a-dia, tais como "vir" (*'atāʰ* em aramaico, mas normalmente *bô'* em hebraico), "falar" (*mallēl* em aramaico, mas comumente *'āmar* ou *dibber* em hebraico), "descer" (*neḥat* em aramaico, mas *yārad* em hebraico), "subir" (*sᵉlēq* em aramaico, mas *'ālāʰ* em hebraico), e "medo" (*deḥal* em aramaico, mas *yārē'* em hebraico). A forma regular do verbo "ver" em aramaico, *ḥᵃzāʰ*, é usada em hebraico apenas para "fitar", "olhar para"; o hebraico emprega *rā'āʰ* para a idéia normal de ver, uma palavra nunca encontrada em aramaico.

O uso do aramaico na Bíblia. Nem todos os livros do AT foram escritos em hebraico. No livro de Esdras, a maior parte dos capítulos 4, 5, 6 e 7 está em aramaico, assim como todo o trecho de Daniel 2 a 7. Também existe um versículo em Jeremias escrito totalmente em aramaico (10.11). Nos tempos do NT, um dialeto palestino do aramaico, normalmente conhecido como "hebreu" era a língua doméstica dos compatriotas de Jesus, e diversas citações breves dele foram preservadas na transcrição grega, especialmente no Evangelho de Marcos (por exemplo, *Talîthâ qûmi* em 5.41, que quer dizer "Menina, levanta-te!"; e *Eph-phatha* ou *Ethpataḥ* em 7.34, que significa "Abre-te!"). Mais conhecido é o clamor na cruz ("*Ēlî, Ēlî, lᵉmâ šᵉbaqtanî?*" — "Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?") registrado em Mateus 27.46 e Marcos 15.34, como uma citação do Salmo 22.1. (Isso indica que, mesmo quando a Bíblia era citada, era comum usar uma tradução em aramaico ao invés do original em hebraico). Uma ou duas expressões em aramaico ocorrem fora dos evangelhos, notadamente *Maranatha* (ou *Māran'ᵃtâ*, "Nosso Senhor veio"; ou então *Mâranâ tâ*, "Vem, Senhor!" em 1Co 16.22, e *Abbâ*, "Pai!" em Rm 8.15 e Gl 4.6). À parte de citações diretas, existem muitas declarações do Senhor, citadas em grego, que mostram um pano de fundo aramaico (um assunto exaustivamente investigado por Matthew Black e C. C. Torrey em vários de seus trabalhos). Há boa razão para se acreditar que as excentricidades gramaticais do Apocalipse são mais bem explicadas como sendo resultado da tradução literal de um texto original em aramaico.

Com referência aos capítulos de Daniel escritos em aramaico, o motivo para se comporem os capítulos de 2 a 7 nessa língua, e não em hebraico, parece ser encontrado no assunto de que tratam. Visto que Daniel era um alto oficial público na Babilônia, e não um residente na Palestina, seus escritos proféticos eram de interesse público geral, especialmente aqueles que estavam ligados aos negócios do Império Caldeu e ao seu destino futuro. É natural que esses seis capítulos devessem ser redigidos numa linguagem que servisse de *língua franca* da capital e do império de modo geral. O assunto dos capítulos 1 e 8 até 12, por outro lado, era de relevância especial para o povo judeu, ou então era de tal natureza que deveria ser mantido confidencial em relação ao público gentio. Por isso esses capítulos foram mantidos em hebraico. Os capítulos aramaicos do livro de Esdras consistem, principalmente, de uma correspondência internacional, originalmente composta naquela língua. Considerando que o público judaico de Esdras se comunicava perfeitamente em aramaico depois de seu longo cativeiro na Babilônia, não havia necessidade de traduzir essas comunicações para o hebraico.

Literatura aramaicaextrabíblica. Uma das mais antigas inscrições subsistentes, em aramaico é a do rei Zakir de Hamate, escrita por volta do ano 820 a.C. no pedestal de uma estátua dedicada ao deus Iluwer. Interessante que ela contém uma mistura de termos cananitas, como *'-s* (em hebraico, *'îš*) para "homem" ao invés do aramaico *'ᵉnāš*; *'-š-r-'* (*'ašrā'*) para "lugar", ao invés da ortografia própria do aramaico *'atrā'*; e o verbo *nasā'* para "levantar", e não o usual *nᵉtē*. Outra inscrição do 9º séc. a.C. é a de Kilamuwa, encontrada em Zenjirli, que é basicamente fenício

com misturas aramaicas. Mais aramaica, porém, é a inscrição do começo do 8º séc. a.C., de Panammu, rei de Ya'udi, também encontrada em Zenjirli. Isso mostra que cananismos como *'-n-k* para "eu" (hebraico *'ānōkī*) ao invés do aramaico *'ānāh*; *n-t-n* para "ele deu" (hebraico *nātan*), ao invés do usual *yᵉhab*; *y-š-b-t* para "eu sentei" (hebraico *yāšabtī*) ao invés da forma própria aramaica *y-t-b-t*; *'-š* para "homem" ou "cada um", ao invés de *'-n-š*; o infinitivo *b-n* (como o hebraico *bᵉnôt* ou *bānôʰ*) ao invés do aramaico *m-b-n'* ("construir"); *b-n-y* para "meu filho" (ao invés de *berî*). A importância desse empréstimo de palavras cananitas repousa no fato de que mesmo nos 9º e 8º sécs. a.C. as palavras eram trazidas livremente do cananita para o aramaico daquele período; portanto, existe razão para se supor que esse empréstimo acontecesse também no sentido inverso, isto é, do aramaico para o hebraico, muito antes do exílio ou da restauração. Nenhum argumento sólido quanto como à composição tardia de qualquer livro do AT supostamente pré-exílico, pode ser baseado na mera presença de aramaísmos no texto. Havia demasiada influência e comunicação mútua entre essas duas áreas de linguagem para que permanecessem em compartimentos estanques, como muitos defensores de teorias críticas liberais têm ingenuamente assumido.

Do filho de Panammu, Bar-rekub (final do 8º séc. a.C.) vem uma pequena inscrição autobiográfica, falando dele próprio como rei de Sam'al (um principado no extremo norte da Síria, próximo a Ya'udi). Ele enfatiza a sua lealdade ao imperador da Assíria, Tiglate-Pileser III, e também fala elogiosamente do admirável palácio que ele construiu ou renovou para o benefício de sua própria dinastia. De Sudshin (ou Sujin), perto da Cilícia, existe uma inscrição mais longa (mais de quatro colunas de comprimento), também do 8º séc. a.C., celebrando a bravura de um rei Mati'el, e contendo um tratado de suserania. Possui muitas peculiaridades de ortografia, tal como a substituição de *qoph* por *kaph* no *w-l-z-q-r-h* ("e para seu memorial"); ele também usa um *shin* cananita ao invés de *tau* em palavras como *'-š-r* ("lugar") e š-w-r ("boi").

No 7º séc., temos uma carta interessante, escrita por volta do ano 650 a.C., da cidade de Assur, na Assíria, por um certo Bel-etir a seu irmão Pirawur, discutindo as provisões a serem fornecidas para certos escravos, e também fazendo alusão aos desenvolvimentos políticos durante esse período, quando Shamash-shum-ukin, rei da Babilônia, estava se rebelando contra seu irmão Asurbanipal, rei da Assíria. Num baixo-relevo descoberto em Nerabe, perto de Alepo, uma inscrição foi registrada por um sacerdote chamado Sinzirban e continha a costumeira maldição que era lançada contra qualquer pessoa que mexesse indevidamente com esse monumento aos mortos. Ele também usa *shin* em lugar de *tau* em *'-s-r-k* ("teu lugar") e o cananita *ṣadde* em lugar de *ṭēt* no verbo *n-ṣ-r* (preservar). Por fim, do tempo da ocupação da Palestina por Neco, c. 606 a.C., temos uma carta do rei Adom de Asquelom, endereçada ao Faraó, contando sobre a chegada do exército invasor caldeu à cidade de Afeque, na Samaria. Sua peculiaridade principal é a ortografia do demonstrativo "este" escrito como *d-k-m* (ao invés de *d-k-n*).

A maior parte da literatura aramaica não-bíblica percente, da era pré-cristã, foi descoberta na ilha de Elefantina, no extremo sul do Egito. Com exceção de uma versão aramaica fragmentária da inscrição da rocha Behistun, e do Conto de Ahiqar, todos esses documentos — cartas, testamentos, contratos, transmissões de propriedades — foram compostos por uma colônia militar de judeus, estabelecida num posto avançado naquela ilha (então conhecido como Yeb), começando com o reino de Dario I da Pérsia, na primeira metade do 5º séc. a.C. (o documento mais antigo é datado de 497 a.C.). Nenhum documento traz data posterior a 400 (Cowley A.P. nº 35), mas alguns dos instrumentos sem datas ou fragmentários, sem dúvida vieram do 4º séc. Esses papiros fornecem um quadro fascinante do que era a vida numa colônia judaica, que mantinha sua vida comunitária e seus hábitos num lugar tão distante de sua pátria ancestral. Mesmo naqueles tempos tão antigos, parece ter havido sérios episódios de anti-semitismo por parte da população local, notadamente quando (de acordo com C.A.P. 30) um destacamento da milícia egípcia destruiu completamente o templo de Yahweh que os judeus haviam construído em Yeb. Além disso, para o pesar da colônia, a hierarquia em Jerusalém não mostrou nenhuma simpatia ou interesse em ajudar, quando eles apelaram à assistência dela para a restauração daquele santuário; aparentemente, eles pensavam que não poderia haver nenhum santuário legítimo fora de Jerusalém.

Lingüisticamente, os papiros de Elefantina pertencem ao mesmo dialeto do aramaico imperial, assim como as passagens de Esdras e Daniel, que antigamente eram considerados, por alguns estudiosos, como muito posteriores ao 5º séc. a.C. Entretanto, existem algumas diferenças regionais, como a tendência, no aramaico bíblico, depor o verbo no final da oração, mais do que ocorria no Egito e no Ocidente. No caso da mudança de *zayin* para *dalet* (vindo do original *dhal*), os documentos

de Elefantina favorecem a manutenção de *zayin*; mas já existe um bom número de exemplos da mudança para *dalet* em palavras como *'ahad* ("agarrar"), *dî-lekî* (C.A.P. 13), *dikkā* ("este") em 14.6,9, *dakkî* ("limpo, inocente") em 27.12, e seu verbo correlato em 21.6; e *dᵉnâh* ("aquele") em 16.9. Assim, vemos acontecer a transição de *zayin* para *dalet*, que aparentemente já havia ocorrido no aramaico oriental, no final do 6º séc. a.C., a julgar por Daniel e Esdras.

Uma inscrição funerária com data precisa (455 a.C.) foi encontrada em Sardis, na Ásia Menor, composta num aramaico ligeiramente não-gramatical, num monolito funerário erigido por uma família de Mani e invocando a maldição de Artemis "de Coloẽ e dos Efésios" sobre qualquer pessoa que perturbasse a tumba da família. Ela contém termos persas como *stūnā* ("estela") e *'atretâ* ("pilar de fogo", do persa *ātar*, *fogo*). Outra interessante inscrição do 5º séc. vem de Tema, no norte da Arábia, comemorando a piedade de um certo Salm-shezib, que introduziu em Tema a adoração de uma imagem do deus Salm e separou valiosos pomares de tamareiras para a manutenção de seu santuário.

Aramaico bíbllco e pós-bíblico. Com relação aos capítulos de Daniel em aramaico, é muito significativoo fato de que contêm c. de quinze palavras de provavelmente origem persa, referindo-se em grande parte a administração e governo; entretanto, ele não apresenta nenhuma palavra emprestada do grego, com exceção dos nomes dos três instrumentos musicais. Essas evidências não podem ser enquadradas em nenhuma teoria de que o livro de Daniel teria sido escrito no 2º séc. a.C., depois de 160 anos de domínio de um governo que falava a língua grega; embora elas se ajustem muito bem a uma revisão final das memórias de Daniel, feitas pelo próprio autor, por volta de 530 a.C. À vista do insucesso da LXX, em traduzir corretamente, no livro de Daniel, termos como *'ᵃdargāᵉraayâ* ("conselheiros"), *gedobrayyâ* ("tesoureiros"), e *dᵉtābrayyā* ("legisladores"), pode-se inferir apenas que essas palavras estavam fora de uso havia muito tempo por ocasião do 2º séc. a.C., e que um tradutor de língua grega poderia apenas imaginar o seu significado. A primitiva formação da língua é demonstrada ademais pelo uso, que a língua faz, das vogais internas de mudança, na voz passiva (*hophals* tal como *honḥat* de *nᵉḥat*, *hussaq* de *sᵉlēq*, *hûbad* de *'ᵃbad*, e *hu'al* de *'ᵃlal*), ao invés dos prefixos passivos-reflexivos *hit-* ou *'it-*, que, já por ocarsião do Gênesis apócrifo, eram usados exclusivamente para expressar passividade. (Nesse contexto deve ser observado que os capítulos em Heb., de Daniel, também contêm palavras emprestadas do persa, porém nenhuma do grego).

O mais extenso documento aramaico descoberto nas cavernas do mar Morto é o Gênesis Apócrifo, que geralmente é datado da metade do 1º séc. a.C. Apenas cinco colunas são razoavelmente completas e legíveis. A coluna dois contém um tipo *midrashico* de narrativa, referente à extraordinária aparência do infante Moisés, que levou Lameque a perguntar à sua esposa sobre se ele seria realmente o pai da criança. As colunas 19 até 22 narram as aventuras de Abraão no Egito e a prisão temporária de Sara no harém de Faraó (no qual ela foi poupada de violação por causa da grave enfermidade que afligiu o rei e toda a sua família). Os encantos dela são descritos de maneira muito viva, cada traço e cada membro. Do ponto de vista lingüístico, é muito importante observar os contrastes entre essa composição e os capítulos aramaicos de Daniel. Por exemplo, ela acrescenta um *nun* final à terceira pessoa plural do perfeito dos verbos *lamed-aleph* (*bᵉ'ôn* ao invés de *be'ô* "eles procuraram"; *'atôn* em lugar de *'ᵃtō* "eles vieram") — uma forma até agora tida como inexistente antes do Talmude. O mesmo acontece com *mišbôq*, usado no lugar do infinitivo regular *mišbaq* ("deixar"). O Apócrifo usa —ha' para o pronome possessivo "dela" mesmo depois de um substantivo singular, uma característica cuja ocorrência era desconhecida como existente em tempos antes da Targum (ano 200 d.C.). O aparecimento do *aleph* antes do -t final da terceira pessoa feminino singular do perfeito (por exemplo *'etbeniyat* ao invés do bíblico *hitbᵉnāt* para "ela foi construída") não era conhecido antes dos tempos da Targum. A preposição composta *bedîl* ("por causa de") não é encontrada no aramaico bíblico ou nos papiros de Elefantina, mas é característica do aramaico posterior. Muitos outros exemplos poderiam ser citados para acrescentar ao resultado cumulativo de que o aramaico do Apócrifo é posterior vários séculos ao de Daniel e de Esdras. De outra forma, não existe coisa tal como evidência lingüística. Isso significa que a datação de Daniel, adotada pelos macabeus, deve ser totalmente abandonada por todos os críticos que desejam encarar as evidências.

As Targuns aramaicas foram preservadas em forma escrita só a partir de 200 d.C. (a Targum de Onkelos sobre o Pentateuco); nas Targuns sobre os Profetas e os Escritos são posteriores ainda. Consistem de uma tradução ou paráfrase do original hebraico (que já no tempo de Esdras

era pouco entendido pelas pessoas comuns) para o aramaico, que se tornou o idioma nativo dos judeus do final do 5º séc. em diante. (No entanto, eles ainda eram suficientemente fluentes no hebraico para entender as profecias de Zacarias, Ageu e Malaquias até c. 430 a.C.). Nos cultos nas sinagogas tornou-se costumeiro que cada leitura da Torá, feitas em hebraico, fosse seguida de uma interpretação em aramaico. Finalmente essas traduções assumiram uma forma suficientemente padronizada para serem consignadas por escrito. No começo do 3º séc. d.C., o aramaico era usado também em muitas porções da *Midrash*, que foi um comentário doutrinário e homilético da Torá (*Halakah*), e do AT como um todo (*Haggada*). A *Midrash* surgiu entre 100 a.C. e 300 d.C., quando assumiu sua forma escrita definitiva. A segunda parte mais importante do Talmude, conhecida como Gemara, foi quase inteiramente escrita em aramaico; a Gemara palestina data de c. 200 d.C., e a babilônica, do ano 500 ou pouco mais tarde. Nos círculos cristãos, o dialeto oriental da região de Edessa foi escrito com um novo tipo de alfabeto, mais parecido com o árabe do que com o alfabeto "hebraico quadrado" em uso até o 2º séc. d.C. Em termos gramaticais, era bem próximo do aramaico usado na Palestina, porém desenvolveu algumas características especiais próprias e tornou-se conhecido como siríaco (q.v.).

BIBLIOGRAFIA. G. H. Dalman: *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch* (1901); H. Bauer & P. Leander: *Grammatik des Biblischaramäischen* (1911, 1927); A. Cowley: *Aramaic Papyri of the 5th Cent. B.C.* (1923); W. B. Stevenson: *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic* (1924); M. Jastrow: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud...and the Mishnaic Literature* (2 vol.), 2 ed. (1926); L. H. Gray: *Introduction to Semitic Comparative Linguistics* (1934); J. B. Pritchard (org.): *Ancient Near Eastern Texts* (1950); M. Black: An *Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (1954); G. R. Driver: *Aramaic Documents of the 5th Cent. B.C.* (1954); N. Avigad e Y. Yadin: *A Genesis Apocryphon* (1956); A. Sperber: *The Bible in Aramaic*; M. Lidzbarski, *Ephemeris für Nordsemitischen Epiographik* (3 vols.) (1962).

G. L. Archer

LÍNGUA DO NOVO TESTAMENTO. *Veja* Grego.

LÍNGUA DOBRE (δίλογος). Palavra encontrada apenas uma vez no NT (1Tm 3.8 ARC). Designa uma das qualificações de um diácono. Ele não deve ser homem de língua dobre, ou seja, que uma hora diz uma coisa, e outra hora, outra coisa. Cp. Lat. *bilinguis*, que tem o significado de "hipócrita" ou "falso". Formas relacionadas são encontradas em outras literaturas com o sentido de "repetir".

BIBLIOGRAFIA. W. Hendrickson, *Exposition of the Pastoral Epistles* (1957), 131.

D. H. Madvig

LÍNGUA ESTRANHA. *Veja* Línguas, Dom de.

LÍNGUA GREGA. A língua helênica e indo-européia dos habitantes das Ilhas Gregas.

I. Origem e classificação

II. O grego Miceno

III. Os dialetos gregos
- A. Homérico
- B. Jônico
- C. Ático

IV. O grego helenista

V. O grego koinê
- A. A Septuaginta
- B. Os papiros não-literários
- C. Os posteriores autores clássicos

VI. O caráter do grego do NT
- A. O sistema fonológico
- B. O sistema morfológico
- C. Elementos da língua
  1. O substantivo e o adjetivo
  2. O pronome
  3. As preposições, conjunções, advérbios e partículas
  4. O verbo
- D. O sistema lexical
- E. A influência hebraica no NT grego

VII. O estudo do grego do NT

I. Origem e classificação

Embora o grego tenha sido uma matéria fundamental na erudição ocidental desde sua redescoberta na Renascença, suas qualidades gramaticais e léxicas eram interpretadas à luz do Latim até recentemente. Até agora nenhuma estrutura sistemática

ou gramática produtiva foi apresentada. Portanto, faz-se necessário combinar a análise clássica do grego com aquilo que as recentes descobertas lingüísticas têm apresentado. A origem da língua grega está perdida na antiguidade como estão em raízes de muitas outras línguas faladas na costa do Mediterrâneo no início do 2º milênio a.C. Não há dúvida, entretanto, de que o grego esteja relacionado aos grupos de línguas índico-anatolianas, em especial o hitita (q.v.) e o que conhecemos como sânscrito. Evidências recentes têm demonstrado que muita influência podem ter vindo de um dos grupos semitas ocidentais, como os habitantes de Ugarite (q.v.), ou mesmo os povos marítimos mais antigos do Egeu. Uma inspeção cuidadosa revela que um número bem distinto de dialetos está incluído no título grego, e que, em alguns casos, eles são divergentes o suficiente para serem considerados como línguas completamente distintas. É muito pouco provável que um orador egípcio do grego da época de Paulo pudesse entender, sem muito esforço ou um estudo intenso, um poema de Píndaro ou mesmo um romance grego moderno. Não há dúvidas de que o dialeto coloquial que veio com a conquista alexandrina (322 a.C.) era tão amplamente compreendida e popular como qualquer outra língua anterior à época da descoberta da imprensa. O grego como um sistema lingüístico pode ser classificado com os dialetos estoiano, romeno e índico e as línguas eslavas dentro da abrangente categoria indo-européia. Tal qual uma língua altamente similar e flexionada, o grego continuou através de estágios históricos definidos a perder muitas de suas formas complexas e sínteses difíceis encontradas no sânscrito e russo. Como isso passou a ser uma simples adição ou subtração de palavras, deu suporte ao significado da sentença. Como resultado, o vocabulário cresceu amplamente enquanto que simplificou a sintaxe e ajustou a morfologia. Alguns de seus aspectos relativo e condicional das formas mais antigas foram mantidos, e são geralmente encontradas no grego bíblico.

II. O GREGO MICENO

É amplamente aceito que o mais antigo dialeto grego conhecido é aquele utilizado pelos mercadores do Egeu e do leste do Mediterrâneo, conhecido a partir de vestígios em Chipre e outras localidades. Em 1956 sua linguagem foi identificada definitivamente como grega. É conhecido a partir de doversas inscrições no Linear "B" silabário (*veja* ESCRITA, VII). A linguagem mostra afinidades tanto com o dialeto grego mais recente, como com inscrições semitas ocidentais, da mesma época ou posterior. Muitos nomes de lugares, mercadorias e títulos que aparecem nos textos posteriores, incluindo o grego bíblico, ocorrem primeiramente nos registros micenos de economia. Até agora nenhum tablete ritual ou literário está disponível. O sistema silábico apresenta algumas dificuldades na recuperação da pronúncia apropriada; entretanto, algumas das formas resultantes demonstram claramente a transição do hito-sânscrito para o grego clássico posterior. Há uma forte possibilidade de que a organização do sistema Linear "B" e alguns dos seus equivalentes fonéticos foram derivados do sistema hieroglífico hitita. Qualquer busca pela origem da língua grega e sua relação semântica precisa iniciar com os materiais micênicos, os quais, certamente foram introduzidos, se não totalmente espalhados, a partir de 2100 a.C. Este estágio mais antigo da língua grega foi rapidamente suplantado pelos dialetos posteriores, os quais foram espalhados com o crescimento do comércio.

III. OS DIALETOS GREGOS

Os gregos da antiguidade tinham apenas uma vaga idéia de sua própria origem e dividiram seus vários subgrupos e dialetos em vários sistemas diferentes. Muito desse arranjo era feito com base em uma combinação de lendas e etimologia popular. As principais divisões ainda são consideradas válidas; dórica, jônica e a eólica. É agora amplamente aceito que a eólica, da qual há escassa evidência literária, deveria ser substituida na classificação pela acaiana. Uma vez que muito da influência dórica ocorreu nas áreas ocidentais da dominação grega, ela pode ser simplesmente designada como grego ocidental. Entre os dialetos remanescentes, designados como grego oriental, estão o árcado-chipriota e o mais importante de todos, o ático-jônico. Uma vez que estes eram os dialetos das cidades gregas, que colonizaram outras áreas do antigo Oriente Próximo e o mundo mediterrâneo, o ático-jônico passou a ser o grupo dialético que mais influenciou o grego bíblico.

A. Homérico. O dialeto homérico é uma ramificação do ático-jônico, mas em um estágio anterior não existia nenhuma literatura ática. Devido à popularidade e preservação dos épicos de Homero e outros fragmentos semelhantes, o homérico tornou-se uma norma literária por séculos. De especial interesse é o fato de que a origem dos épicos homéricos e o estágio da linguagem que

representam é contemporânea com o hebraico clássico do 10º ao 8º sécs. a.C., de modo que pode ser feita uma boa e válida comparação entre a situação filológica e lingüística dos Salmos e das obras homéricas. O problema se o texto homérico foi reorganizado ou não e, talvez, atualizado em épocas posteriores é uma questão válida, embora alguns trechos, na realidade uma grande parte do texto — aparentemente foram pouco afetados.

B. Jônico. No dialeto jônico encontramos algumas das grandes obras de literatura clássica, Heródoto e Hipócrates, et al. Ele é marcado por uma complexidade de formas e inumeráveis palavras estrangeiras e frases emprestadas. O dialeto predominava da área desde Esmirna até Mileto, na costa ocidental da Ásia Menor. Esta era a língua básica de muitas das igrejas que apareceram na região do Vale do Licos. Após a conquista romana desta área, os termos e os modos da antiga maneira de falar jônica ainda eram encontrados em referências ocasionais. Certas peculiaridades na sintaxe do grego do NT são atribuídas à influência jônica. O jonicismo mais importante é "o infinitivo de propósito com verbos de movimento". Mateus e Marcos usam tais construções freqüentemente (e.g., Mt 5.17), gr. "οὐκ ἦλθον καταλῦαι ἀλλὰ πληρῶσαι". "não cuideis que vim destruir, mas cumprir". Outros jonicismos também são encontrados por todo o vocabulário do NT. Estes, tanto quanto qualquer outro fator, distinguem o estilo do NT de suas origens áticas.

C. Ático. O dialeto completo e sofisticado de Atenas, o veículo da filosofia de Platão e Aristóteles é chamado de ático. Ele se tornou importante no 6º séc. a.C. e permaneceu em evidência até a era helênica. As características do ático em relação ao idioma do NT podem ser melhor vistas nas simplificações introduzidas pelo *koinê*. O ático mantém todos os modos clássicos: indicativo, subjuntivo, optativo, imperativo e infinitivo. A construção dual e várias outras especializadas, como a seqüência dos modos e um labirinto desconcertante de partículas estão rigidamente seguidas nos textos áticos. A intensidade do estilo do NT é reforçada por sua fuga de muitas das artificialidades sofisticadas do estilo ático. Contudo, o dialeto do NT foi considerado bruto e grosseiro por muitos admiradores do brilho e sutileza da prosa Ática. A redução das formas para um sistema analítico foi realizada pela transferência do grego para grandes populações de oradores não gregos. O resultado deste processo de atrito é chamado de helênico.

IV. O GREGO HELENISTA

Após a conquista de Alexandre, a unidade dos estados gregos autônomos e independentes foi assegurado. A incorporação posterior dos antigos estados religiosos arcaicos do oriente levou ao estabelecimento de um grego universal e vernacular, apoiado por uma cultura helênica uniforme e generalizada. Embora a língua da corte da Macedônia fosse Ática, a *língua franca* que se desenvolveu foi consideravelmente simplificada e influenciada pelos outros dialetos. O ático foi misturado com seu dialeto irmão natural, o jônico. Na fonologia isto significou a suavização do duplo "t" e a substituição das difíceis consoantes agrupadas, "rs" por "ss" e "rr". Sem dúvida, muitos dos aspectos tonais e enfáticos da pronúncia ática foram também desconsiderados. As partículas elaboradas e as sutis distinções entre as preposições multiformes eram bastante difíceis para os oradores estrangeiros domar e foram abandonadas no vernáculo emergente. A abundância dos modelos literários, escolas de retórica e o tradicionalismo dos tempos criou uma oposição às influências vulgarizantes ao que é chamado de "aticismo". Este era um uso consciente do modo de falar arcaico, de termos e formas obsoletos, numa tentativa de reaver a pureza e a fineza do séc. 4º a.C. do estilo ateniense. Não há necessidades de adicionar que a realização desta imitação dependia diretamente de quão cuidadosamente a pessoa era ensinada nas convenções áticas. Entre os escritores do NT; Lucas-Atos, Hebreus, Judas e algumas passagens nos escritos paulinos mostram alguma similaridade com o estilo ático, como se isto fosse entendido durante o 1º séc. cristão. Por outro lado, o evangelho de João, as epístolas, Apocalipse e 1 Pedro mostram o menor influência do dialeto clássico. Um importante avanço de uma nova popularidade do grego como uma língua comercial e profissional era sua forma escrita em sistema alfabético fonografizado. Em quase todos os casos isto suplantou rapidamente os silabários mais antigos dos semitas e ural-altai. Isto significava que pessoas muito mais comuns poderiam aprender a ler e, ainda que nunca famoso pelos padrões modernos, a alfabetização certamente cresceu com o desenvolvimento do dialeto helênico, tanto que era mais fácil para um judeu citar o grego do AT, a LXX, do que transliterar ou traduzir o original hebraico.

V. O GREGO KOINÊ

O termo *koinê*, do grego κοινέ, significa "comum", "cotidiano" em sentido adjetivo e foi

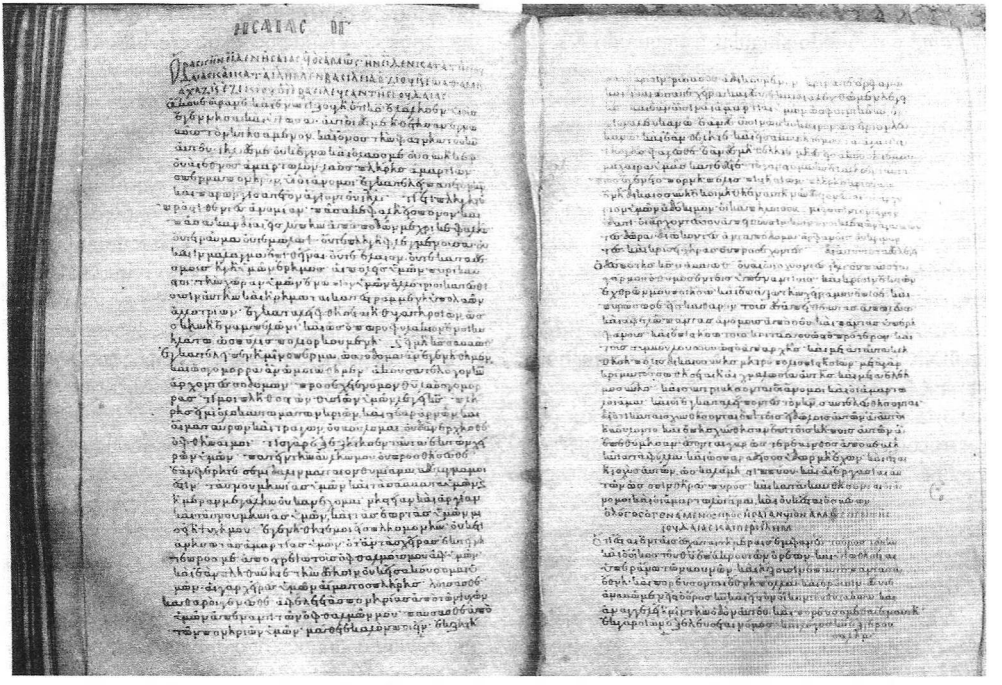
aplicado ao tipo não literário do dialeto helênico. O *koinê* é de modo singular a língua do NT, de alguns tipos efêmeros de papiro e possivelmente dos escritores da filosofia estóica, Epíteto (20-140 d.C.). Em essência, a língua do NT é a conversação da rua e dos mercados. É, com rara exceção, não influenciada pela tendência ática dentro da língua helênica daquele tempo. O padrão para a tradução do pensamento semita para um estilo indo-europeu foi colocado na LXX.

A. A Septuaginta. A verdadeira língua da LXX varia amplamente de livro para livro, porém, o veículo literário de base é o *koinê*. A história e o desenvolvimento da LXX é um processo complicado, muito do que é irrecuperável encoberto, como outras fases do vernáculo que busca comunicar. Os esforços de simplificação freqüentemente encobrem as construções paralelísticas difíceis no hebraico e, freqüentemente, recorrem a paráfrases.

A LXX é o mais longo corpo de texto no dialeto *koinê*. Em certos pontos a tradução puramente utilizam conceitos gregos para sua tradução de expressões hebraicas, ao passo que em outras passagens, o hebraico foi seguido tão de perto que o grego chega a ser ininteligível. A LXX, uma vez que era tradução do AT, dos oráculos de Deus a Israel, obteve um lugar de autoridade suprema entre os primeiros escritores cristãos, tanto os canônicos como os patrísticos. A suposta data da LXX no início da era helênica fez de seu texto uma fonte primária para os estágios primitivos do *koinê*. O fato de que uma quantidade de diversas tradições estava envolvida, confunde a questão da diferenciação dos elementos do *koinê* daqueles do estilo ático recente. A esmagadora maioria das alusões e citações do AT é derivada de uma ou outra VS da LXX. Esta tendência muitas vezes blolqueia a visão do uso corrente de algumas construções na época da produção do *canon* do NT, na medida em que a LXX já era ligeiramente a VS mais antiga com um estilo primitivo.

B. Os papiros não-literários. Desde o século passado foram publicados cerca de sessenta mil fragmentos efêmeros, correspondências diárias escritas em material de papiro. Estes documentos fornecem a mais longa classe de materiais extra-bíblicos disponível para comparação com o NT. Eles proveram citações paralelas em um grande número do *Hapax Legomena* do NT e demonstraram a contínua tendência do grego *koinê* para a forma sintética e para a forma analítica de expressão. A ortografia, a morfologia e a sintaxe dos textos não literários são grandemente divergentes e mostram uma situação lingüística similar à dos autores do NT, especialmente o uso do *koinê* pelos escritores, para quem isto não passava de um meio de expressão literário. Com todo o estilo helênico, o brilho e a precisão do grego ático são sacrificados pelo imediatismo, ênfase e exclamação. O resultado é um dialeto que é capaz de dramatizar uma situação e retratar a vida como como ela é vivida em vez de como pode ser analisada. O papiro acolhia todos os tipos de assuntos, listas, contas, conveniências, notas, ordens, memorandos, receitas, solicitações oficiais, contratos de negócios e cartas de amor. Eles representavam muitas camadas da sociedade helênica e davam muitos títulos mundanos dos vários funcionários do mundo grego-romano. A grande porcentagem de papiros foi recuperada do Egito, mas alguns eram de outras áreas do Oriente Próximo. A grande divergência do pano de fundo social e os níveis de alfabetização representados nos papiros permitem um limite lingüístico consideravelmente mais baixo, bem abaixo do nível do NT, o qual concorda bastante com outras fontes do *koinê* do cotidiano. A verdadeira posição do idioma do NT em sua posição na vida pode ser estudada. Também foram inscritos, no mesmo estilo, em fragmentos de cerâmica e ostraca, que geralmente representam o extremo dos documentos efêmeros. Conteúdos como "vales" ou duplicatas para pagamento de taxas, memorandos de negócios e construções foram preservados em ostraca. Também neste mesmo seguimento estão inscrições epigráficas em pedras, que variam desde o monolito monumental oficial até os rabiscos de grafite dos semi-alfabetizados de todos os períodos da história, os quais usavam os muros particulares das nações. A soma total dos materiais escritos dos não-literários ampliou o conhecimento da língua grega e o mundo onde ela floresceu de forma surpreendente. Isto representa o único avanço mais recente nos estudos do NT desde os dias de sua composição.

C. Os autores clássicos posteriores. A primeira fonte dos antigos escritos não-bíblicos para o ensino do grego *koinê* é a coleção de discursos do estóico Epiteto. As declarações foram registradas por seu discípulo Ário (95-175 d.C.) em dois trabalhos, um denominado *Encheirideon*, "Manual", e um grupo de "*Diatribai*" "Palestras", da qual quatro livros ainda existem. A linguagem é helênica, mas moderada e rebuscada bem como precisa. Muitos paralelos sintáticos, lexicais e



Uma página manuscrita do livro de Isaías, do 9º séc. d.C., no grego da Septuaginta (LXX). Este volume está na Bibliografia Grega em Jerusalém. © *M.P.S.*

conceituais podem ser localizados nas epístolas de Paulo. Uma outra classe de escritores que usou o recentemente desenvolvido *koinê* em maior escala é a dos escritores científicos. Foram encontradas similaridades bem claras de suas obras no texto do NT. Os principais entre estes são: Arquimedes, um matemático de Siracusa (287-212 a.C.); Aristarco, astrônomo de Samos (320 a.C.); Eratostenes, matemático e geógrafo de Alexandria (295-235 a.C.) Euclides, geômetra de Alexandria (306-240 a.C.); Hiparco, matemático de Alexandria (190-125 a.C.) e Posidônio, matemático de Rodes (135-51 a.C.). Sem dúvida alguma a natureza de seus escritos é um tanto quanto similar; entretanto, é marcante que não haja nenhum uso paralelo, embora exista, de fato um grande número. No mesmo modo em que os textos não-literários dão um grau menor do modo de falar *koinê*, assim as referências literárias mostram que o *koinê* era aplicável a pensamentos obscuros e especializados. Neste sentido, ele não era de forma alguma inferior ao ático.

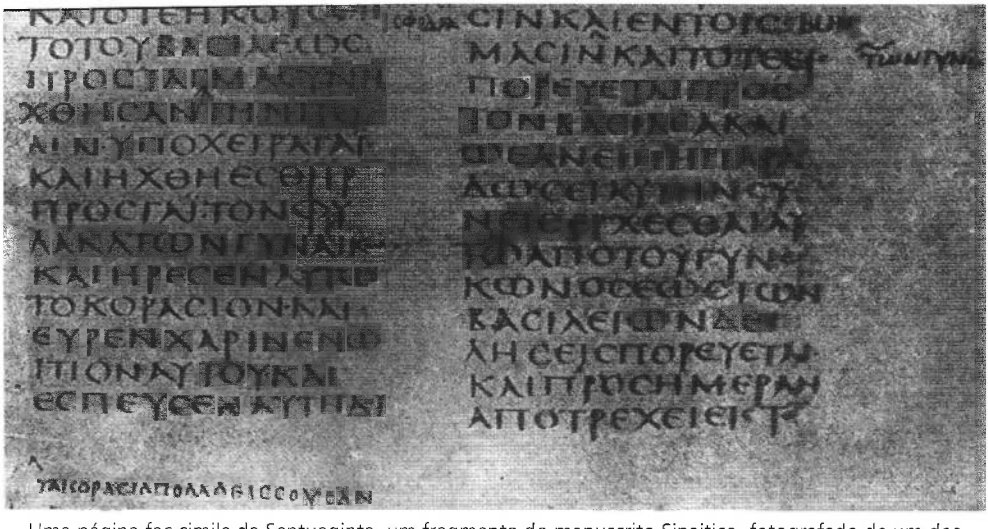
VI. O caráter do grego do NT

Ainda que o grego do NT se diferencie tanto do dialeto clássico como do ramo mais importante do helênico, ele é um veículo de comunicação completo e consistente, cujos aspectos foram estudados com grande valor para o completo entendimento do texto do NT. Temos a seguir um breve resumo de sua fonologia e morfologia. Para a organização sintática consulte a bibliografia adiante (8).

A. O sistema fonológico. O sistema fonológico ou sonoro do grego do NT era bem diferente da língia clássica. A pronúncia do dialeto ático era muito complexa e artificial aos ouvidos e às necessidades dos reinos helênicos do oriente. Especificamente, seguinte a fonografia estava em evidência. As vogais eram: α, como em "mar"; ε, como em "pé"; η como em "eles; ι , como em "si", ο , como em "bóia", υ, um som desconhecido ao português, mas bem conhecido do alemão (Günter); ω , vogal alongada com a pronúncia de "dono" (fechada). Os ditongos ou vogais duplas eram: αι, como em "aipo"; αυ, como em "audaz", ει, como em "dei" (geralmente confundido nos MSS com η) ευ, como em "neutro", ηυ, um alongamento de ευ; οι, como em "pois"; ου (não é um ditongo verdadeiro) como em "tu"; υι, como em "ruim"; e o raro ωυ, que aparece apenas na forma transliterada de Μωυσῆς, o equivalente a "Moisés" do AT na LXX e no NT. A pronúncia não era totalmente certa. As consoantes foram

um pouco alteradas do grego clássico, contudo, as elisões e nasalizações que deram ao ático sua qualidade musical foram completamente perdidas. Geralmente esta é a equivalência ao português: β, b; δ, d; κ, k; λ, l; μ, m; ν, n; π, p; τ, t; φ, f; ψ, ps; contudo, algumas são diferentes, γ, geralmente pronunciada como g em "gato", nunca é sonorizado como em "girafa"; ζ, z como em "prazo"; θ, inexistente no português, como "tho" em inglês; ξ, x ou ks como em "exame" ou "sexo"; ρ, um dos sons mais difíceis para deduzir precisamente devido a suas muitas variações e ênfases possíveis, mas provavelmente suavemente trepidante como em "rato"; σ, s, (suave) como em "sim"; e χ, c, como em "eco", ou ch na palavra alemã "ich". A acentuação clássica, marcas e outros complicadores diacríticos foram desconsiderados, exceto pela marca de aspiração "áspera", colocada sobre uma vogal inicial ou ditongo e indicando o som 'r' como em ἁμαρτάνω, "ramartano", pecar; e a aspiração "branda" ou "suave", indicando a vogal por si mesma. A pontuação existia tanto no período clássico como nos posteriores, mas o sistema usado pelos vários autores do NT não existe mais, exceto em um possível material nos fragmentos de Qunrã, caverna 7.

B. O sistema morfológico. O grego, como todas as outras línguas indo-européias, altera o significado e a forma de uma palavra pela adição e alteração de prefixos e sufixos, um processo conhecido como "flexão". Embora a morfologia das palavras do NT tenha sido bastante simplificada a partir do antigo sistema ático, ela era consideravelmente mais ampla que qualquer outra das principais línguas européias, com exceção da eslava. Falando de forma geral, o grau para o qual as palavras gregas precisaram ser alteradas para se enquadrar a outras unidades morfológicas na sentença ou na construção, um processo chamado "concordância", é mais extenso do que o do português. Entretanto, as palavras gregas foram flexionadas por princípios claros e consistentes, de maneira que a ambigüidade na pronúncia e na formação nunca ocorre como no inglês ou no português. Devido ao princípio flexional, o qual governa as unidades morfológicas ou palavras, a ordem da palavra do grego é mais flexível que no inglês, no alemão ou no português. Um exemplo desta flexão é dado como: "ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν" (1Jo 4.16), "Deus é amor", o qual pode ser analisado como : "Rō (forma nominativa masc. sing. do art. def.) + The + os (raiz do nome próprio para Deus), (terminação nominativa masc. sing.) + agap (raiz do substantivo comum para amor, fem. Sing.) + ē (terminação nominativa fem. sing. [observe: a palavra amor não tem o artigo precedente, assim, ela não é definida, dessa forma a sentença não pode ser invertida em Amor é Deus"] + es (raiz do ind. do verbo irregular) + ti (masc. sing. voz ativa) + n (mutável, terminação sufixa para tornar a pronuncia da construção mais precisa). A flexão dos verbos gregos, como na ilustração da página anterior, é de importância especial. Isto atinge



Uma página fac-simile da Septuaginta, um fragmento do manuscrito Sinaitico, fotografado de um dos fragmentos encontrados pelo Dr. Teschendorf no Monte Sinai. © *M.P.S.*

seu clímax na elaboração do sistema de tempos verbais, o qual permite seqüências bem mais consistentes indicadas em formas verbais individuais do que as no português.

C. Elementos da língua. 1. *O substantivo e o adjetivo.* As formas comuns e significados das várias flexões do substantivo e do adjetivo gregos são indicadas na tabela no final da página. Há também uma classe neutra para os substantivos e um sistema neutro para os adjetivos, mas elas diferem pouco do masculino, exceto no nominativo singular, o qual tem um "s" final e o nominativo e acusativo plural que são formados com um simples sufixo "ā", semelhante à forma nominativa fem. sing. As duas principais classes são aquelas que tem terminações vocálicas complicadas que sofrem uma elisão, e aquelas que têm raízes formativas que terminam em uma consoante que é eliminada na declinação do sistema dos substantivos.

2. *O pronome.* Os pronomes são tratados como adjetivos na maior parte do tempo. Uma vez que o verbo grego tem sufixos pessoais o sufixo pronominal é raramente expresso no grego clássico, mas no *koinê* do NT este princípio foi quebrado, e assim construções como: "tu sabes", onde o pronome aparece escrito, ainda que seja deduzido do sufixo verbal, ocorrem (Jo 21.15). O uso aparentemente imita o hebraico na maioria dos casos (veja abaixo). A diferença entre os substantivos anarthrous (sem o artigo) e o articular (com o artigo) é importante quando os pronomes estão envolvidos ou são substituídos. As formas resultantes são mais precisas, porém mais complicadas que no português; e.g., "cegou-lhes os olhos, endureceu-lhes o coração " (Is 6.10 como encontramos no grego *koinê* em João 12.40) aparece como, "ele cegou (deles) os olhos e endureceu (deles) os corações" numa tradução totalmente literal. A diferença geralmente feita no português entre os pronomes "Eu, tu, ele, ela" e o mesmo em oposição aos adjetivos "este, esta" é ineficaz no *koinê*.

3. *As preposições, conjunções, advérbios e partículas.* As preposições gregas são, antes de mais nada, funcionais visto que indicam o relacionamento dos substantivos e pronomes com o resto da construção. Muito da exatidão do significado no NT é dado pelas preposições. Não se pode atribuir o significado das preposições em português a uma preposição grega, como diferenças sutis desenvolvidas a partir da formulação e da flexão com a qual cada preposição é usada. As conjunções gregas são menos complicadas que no português, oferecendo poucas dificuldades na tradução. O advérbio é menos freqüente que em português, embora possa ser facilmente formado a partir do masc. pl. genitivo, alterando o final "n" para "s". Os advérbios frequentemente permanecem nos sentidos gramaticais onde seriam impróprios no português, como substitutos das

Raiz Formativa	*Caso — # Sufixo*	*Significado*	*Nome*
λογ, (*log* -)	ος, (*-os*)	"uma palavra"	nominativo
λογ, (*log* -)	ου, (*-ou*)	"de uma palavra"	genitivo
λογ, (*log* -)	ω (*-ō*)	"para/por uma palavra"	dativo
λογ, (*log* -)	ον, (*-on*)	"uma palavra"	acusativo (obj)
λογ, (*log* -)	οι, (*oi*)	"palavras"	nominativo
λογ, (*log* -)	ων, (*ōn*)	"de palavras"	genitivo
λογ, (*log* -)	οις, (*ois*)	"para/por palavras"	dativo
λογ, (*log* -)	ους, (*ous*)	"palavras"	acusativo (obj)
χορ, (*chōr* -)	α, (*-a*)	"uma terra"	nominativo
χορ, (*chōr* -)	ας, (*-as*)	"de uma terra"	genitivo
χορ, (*chōr* -)	ᾳ, (*-a*)	"para/por uma terra"	dativo
χορ, (*chōr* -)	αν, (*-an*)	"uma terra"	acusativo (obj)
χορ, (*chōr* -)	αι, (*-ai*)	"terras"	nominativo
χορ, (*chōr* -)	ων, (*-ōn*)	"de terras"	genitivo
χορ, (*chōr* -)	αις, (*-ais*)	"para/por terras"	dativo

preposições. A mais difícil de todas as partes da língua grega está no que diz respeito às partículas. O NT provavelmente tem oitenta por cento menos do que a melhor prosa ática, mas mesmo assim, muitos são de tal importância estilística e indireta que nem ao menos são traduzidos em muitas versões. Eles servem a uma função especial ao introduzir a mais rara construção modal dos verbos gregos. Entretanto, eles não são tão cruciais no NT como o são na literatura ática.

4. O verbo. O verbo grego ostenta consideravelmente mais do sentido total de qualquer construção que qualquer contraparte em português. Ele pode ser implementado com uma série de sufixos pronominais denotando não apenas a pessoa que inicia a ação, 1, 2, 3, mas também o número, singular ou plural, como se segue:

Presente do Indicativo Ativo

Λύω	*liō*	"eu solto, estou soltando"
Λύεις	*lieis*	"tu soltas, estás soltando"
Λύει	*liei*	"ele, ela solta, está soltando"
Λύομεν	*liomen*	"nós soltamos, estamos soltando"
Λύετε	*liete*	"vós soltais, estais soltando"
Λύουσιν	*lioisin*	"eles, elas soltam, estão soltando"

A forma simples grega não contém apenas tanto o sujeito como o verbo, mas também pode significar tanto a ação indefinida como a progressiva, dependendo do contexto. Com alguma modificação fonológica o sistema sufixal mostrado acima é utilizado para todos os tempos e modos do verbo. Tanto em grego como no português a forma do verbo precisa concordar em número e pessoa com seu sujeito na construção. A possibilidade de redundância, baseada nos sufixos verbais, geralmente é explorada por muitos outros graus de ênfase, que não são possíveis no português. É mostrada na próxima página uma sinopse completa das formas potenciais com uma sugestão de seus significados mais comuns, usando apenas o sufixo da primeira pessoa do singular. Outras formas idênticas àquelas da Voz Média podem ser notadas. Muitos verbos não são usados na Voz Ativa e são desenvolvidos apenas na Voz Média e Passiva. Em tais casos a Voz Média é traduzida como se fosse a Ativa. Os modos Oblíquo, Subjuntivo e Optativo não aparecem no Futuro. O sistema do tempo passado em grego tem um aspecto adicional chamado "Aoristo". Este sistema plenamente desenvolvido denota a ação completada com respeito ao tempo da declaração. De fato, é uma idéia da experiência passada indefinida com respeito à continuação do passado. Isto é de fundamental importância no NT, onde muitas declarações referentes à obra de Deus na história são narrados no sistema aoristo. Infelizmente não existe um equivalente no português ou mesmo dentro do próprio grego está disponível, e sua verdadeira força deve ser adquirida do contexto em que se encontra. O aoristo é tão freqüente que desenvolveram-se dois tipos de formações. O primeiro e o segundo aoristo, ambos são encontrados no NT.

O sistema perfeito é desenvolvido completamente no inglês apenas com o uso do auxiliar "has" ou "had". (obs.: não temos o mesmo sistema no português). Na maioria dos contextos o perfeito pode ser traduzido pelo passado, mas seu significado exato pode ser determinado apenas pelo contexto. Alguns verbos importantes e bastante comuns têm apenas a forma perfectiva, mas com sentido presente ou imperfeito. A noção de perfeito é usada em seu sentido gramatical com referência a ações completas no tempo passado. Isto enfatiza o resultado constante da ação completada da declaração no passado, mas com efeito no tempo presente. Um mais-que-perfeito também aparece, o qual enfatiza a ação passada no tempo passado com um resultado existente no tempo passado. É dito freqüentemente que a precisão e a profundidade do sentido disponível para a língua grega fez com que se tornasse o veículo perfeito para o pensamento de Platão e Aristóteles. Da mesma maneira a direção e precisão do *koinê* se tornaram o veículo ideal para a "Palavra de Deus".

D. O sistema lexical. O léxico do grego do NT veio de muitas fontes, uso clássico, simplificações helênicas, expressões importadas e palavras latinas e hebraicas. Todas combinando para formar uma língua unificada, mas a etimologia de muitos termos é irrecuperável. Há alguns poucos termos que se tem um equivalente simples em português. Portanto, geralmente é necessário tratar a tradução de um termo grego, em sua maneira totalmente e distinta em vários contextos distintos. Uma vez que o grego é altamente flexionado o sentido de muitas palavras precisa ser tomado em sua relação com a frase em que ocorrem, de modo que não será meramente um significado na raiz que preencherá todas as respostas. O vocabulário do NT não é muito extenso; menos de vinte e cinco palavras ocorrem mais 150 vezes. Há, contudo,

apenas um número restrito de *hapax-legomena*. Assim, muitas fontes são agora conhecidas pelo grego *koinê* a partir de textos não literários, onde o significado de todas as palavras, apenas com poucas exceções, pode ser localizado nas fontes extra-bíblicas. Muitos compostos aparecem no *koinê*, e antigas preposições limitadas abrem caminho para mais amplas. Os monossílabos, comuns à língua clássica, são substituídos pelos termos polissílabos mais completos. Palavras com formas difíceis tendem a ser reduzidas; contudo, alguns verbos irregulares dominam o vocabulário do NT. O sentido de muitos termos mudam e, na maioria dos casos, são suavizados ou enfraquecidos, apenas alguns conceitos realmente violentos sobreviveram aos séculos. A intenção de dar ênfase à língua é vista no uso freqüente do adjetivo e seus derivados. Uma ampla variação entre vários autores do NT em seus usos e números de palavras é evidente, e devida às diferenças de educação e formação. Entretanto, uma causa ainda maior desta diferença é a variação dos assuntos que eles tratam. O livro histórico, descrevendo os lugares e as atividades, tende para um vocabulário maior que o das epístolas.

E. A influência hebraica no NT grego. Antes da descoberta dos textos não literais, todas

SISTEMA PRESENTE				
Voz Ativa				
Indicativo	Tempo presente	λύω	*‚liō*	"eu solto, estou soltando"
	Tempo imperfeito	ἔλυον	*‚elion*	"eu soltava, estava soltando"
Subjuntivo	(sempre presente)	λύω	*‚liō*	"eu soltaria, deveria soltar"
Optativo	(sempre presente)	λύοιμι	*‚lioimi*	"posso soltar" (raro no NT)
Imperativo	(sempre presente)	λῦε	*‚lie*	"solte!" nunca na 1° pessoa
Infinitivo	(inclui tudo)	λύειν	*‚liein*	"soltar"
Particípio	(subst. ou adj. verbal)	λύων	*‚lion*	"soltando"
Voz média	(Subjuntivo, Optativo, Imperativo, Infinitivo e Particípio são os mesmos para a Voz Passiva)			
Indicativo	Tempo Presente	λύομαι	*‚liomai*	"eu me solto, solto para mim" (intenção)
	Tempo imperfeito	ἐλυόμην	*‚eliomēn*	"eu me soltava, soltava para mim"
Subjuntivo	(sempre presente)	λύωμαι	*‚liōmai*	"eu me soltaria, deveria soltar para mim"
Optativo	(sempre presente)	λυοίμην	*‚lioimēn*	"posso soltar para mim"
Imperativo	(sempre presente)	λύου	*‚lioi*	"solta-te a ti mesmo"
Infinitivo	(inclui tudo)	λύεσθαι	*‚liesthai*	"soltar para si mesmo"
Particípio	(subst. ou adj. verbal)	λυόμενος	*‚liomenos*	"soltando para si mesmo"
Voz Passiva				
Indicativo	Tempo presente	λύομαι	*‚liomai*	"eu estou sendo solto"
	Tempo imperfeito	ἐλυόμην	*‚eliomēn*	"eu estava sendo solto"

SISTEMA FUTURO				
Voz Ativa				
Indicativo	Tempo futuro	λύσω	*‚lisō*	"eu soltarei"
Infinitivo	(inclui todos)	λύσειν	*‚lisein*	"estar preparado para soltar"
Particípio	(subst. ou adj. verbal)	λύσων	*‚lisōn*	"prestes a soltar"
Voz Média				
Indicativo	Tempo futuro	λύσομαι	*‚lisomai*	"eu me soltarei, soltarei para mim"
Infinitivo	(inclui todos)	λύσεσθαι	*‚lisesthai*	"estar preparado para soltar para si mesmo"
Particípio	(subst. ou adj. verbal)	λυσόμενος	*‚lisomenos*	"prestes a soltar para si mesmo"
Voz Passiva				
Indicativo	Tempo futuro	λυθήσομαι	*‚lithēsomai*	"eu serei solto"
Infinitivo	(inclui todos)	λυθήσεσθαι	*‚lithēsesthai*	"estar preparado para ser solto"
Particípio	(subst. ou adj. verbal)	λυθησόμενος	*‚lithēsomenos*	"prestes a ser solto"

as variações do ático quanto à língua, foram descobertas no NT, eram atribuídas à influência hebraica. Este número está agora reduzido drasticamente, mas há alusões hebraicas no texto. Muitas destas aparecem como uma tentativa de reproduzir a sintaxe hebraica na prosa grega. Muitas frases nos evangelhos são reminiscências das construções hebraicas. Os escritos de João mostram uma afinidade especial à forma vernacular da língua e construções encontradas na LXX e DSS. Isto, portanto, é perfeitamente próprio para se referir tanto a hebraísmos, possivelmente aramaísmo quanto a septuagintismos dentro do léxico do NT. Sem dúvida a transliteração de muitos nomes dentro da LXX estabelece um padrão seguido pelos escritores do NT. O mais impressionante de todos

SISTEMA AORISTO

Voz ativa				
Indicativo	Aoristo	ἔλυσα	*,elisa*	"eu soltei"
Subjuntivo	Aoristo	λύσω	*,lisō*	"eu deveria, foi motivado a soltar" (com o entendimento que fiz)
Imperativo	Aoristo	λῦσον	*,lison*	"soltei!" (no passado)
Infinitivo	Aoristo	λῦσαι	*,lisai*	"ter soltado"
Particípio	Aoristo	λύσας	*,lisas*	"tendo soltado" (forma muito importante)
Voz média				
Indicativo	Aoristo	ἐλυσάμην	*,elisamēn*	"eu soltei"(para mim)
Subjuntivo	Aoristo	λύσωμαι	*,lisōmai*	"eu (devia) ter solto" (aplicações especiais)
Imperativo	Aoristo	λῦσαι	*,lisai*	"soltei! para ti" (no passado)
Infinitivo	Aoristo	λύσασθαι	*,lisasthai*	"ter soltado para si mesmo"
Particípio	Aoristo	λυσάμενος	*,lisamenos*	"tendo soltado para si mesmo"
Voz passiva				
Indicativo	Aoristo	ἐλύθην	*,elithēn*	"eu fui solto" (no passado)
Subjuntivo	Aoristo	λυθήναι	*,lithō*	"eu deveria, fui motivado a ter sido solto" (com o entendimento de que eu era)
Imperativo	Aoristo	λύθητι	*,lithēti*	"esteja solto" (no passado)
Infinitivo	Aoristo	λυθῆναι	*,lithēnai*	"ter sido solto"
Particípio	Aoristo	λυθείς	*,litheis*	"tendo sido solto" (uma forma importante)

SISTEMA PERFECTIVO

Voz ativa				
Indicativo	Tempo perfeito	λέλυκα	*,lelika*	"eu soltei"
	Mais que perfeito	ἐλελύκη	*,elelikē*	"eu tinha soltado"
Infinitivo	Tempo perfeito	λελυκέναι	*,lelikenai*	"ter soltado"
Particípio	(subst. ou adj. verbal)	λελυκώς	*,lelikōs*	"tendo soltado"
Voz média				
Indicativo	Tempo perfeito	λέλυμαι	*,lelimai*	"eu soltei para mim"
	Mais que perfeito	ἐλελύμην	*,elelimēn*	"eu tinha soltado para mim"
Infinitivo	(tempo perfeito)	λελύσθαι	*,lelisthai*	"ter soltado para si mesmo"
Particípio	(subst. ou adj. verbal)	λελυμένος,	*,lelimenos*	"tendo soltado para si mesmo"
Voz Passiva				
Indicativo	Tempo perfeito	λέλυμαι	*,lelimai*	"eu fui solto"
	Mais que perfeito	ἐλελύμην	*,elelimēn*	"eu fui soltado"
(todas as outras formas idênticas à Voz Média Perfectiva acima)				
Um outro importante subconjunto do Sistema Perfectivo aparece no grego como o Futuro Perfeito Passivo.				
Indicativo	Tempo Perfeito (Fut.)	λελύσομαι	*,lelisomai*	"eu deverei ser solto"
Infinitivo	Perfeito(Futuro)	λελύσεσθαι	*,lelisesthai*	"ser solto"
Particípio	(subst. ou adj. verbal)	λελυσόμενος	*,lelisomenos*	"tendo de ser solto"

estes idiomas semitas é o uso freqüente de καί, "e", geralmente com algum advérbio adicional para imitar o hebraico vau, "e", bastante comum nas narrativas do Pentateuco. Não há dúvida que isto dá ao texto uma vizinhança e urgência ausente no grego ático e helênico. Um outro caso importante é o uso freqüente do instrumental ἐν, "em", "pelo", "por meio de" como em 1 Coríntios 6.11 "haveis sido justificado em (por meio de) o nome do Senhor Jesus" para o correspondente hebraico ב, "por meio de". Em muitas passagens estas variações sutis do idioma helênico indica o padrão da língua realmente usada pelo Senhor e seus discípulos durante seu ministério.

VI. O estudo do grego do NT.

O texto do NT apareceu lentamente e foi reunido ao longo de alguns séculos durante a era apostólica. Com a invasão bárbara que sobreveio ao Império Romano ocidental após o 4º séc. d.C., o conhecimento do grego foi se perdendo em todos os lugares, com exceção do clero da Igreja Bizantina centralizada em Constantinopla. No tempo em que a Igreja Ocidental estava crescendo o Vaticano proibiu qualquer Escritura exceto a versão da Vulgata de São Jerônimo (340-420 d.C.). Foi apenas entre os judeus da Espanha e os eruditos refugiados, que fugiram antes do avanço do Islamismo, de modo que nenhum conhecimento da língua do NT foi preservado. De todas as realizações da Renascença e dos humanistas bíblicos o que mais teve brilho foi a de infundir vida ao estudo do *koinê*. Os períodos distintos no estudo da língua e do texto do NT são distinguíveis nas fases da civilização ocidental Medieval recente, Renascença, Reforma e início da Moderna. Os cuidadosos estudos científicos da língua iniciaram-se no séc. 17, mas isto não ocorreu antes dos esforços dos estudiosos da baixa crítica, como Constantin von Tischendorf, e o papirologista Adolf Deissmann, restabelecerem tanto o texto como o material não-bíblico comparativo no séc. 19, de maneira que os estudiosos do NT começaram a aparecer. Os estudiosos modernos do *koinê* têm utilizado todas as ferramentas estatísticas e lingüísticas do séc. 20, a fim de discutir e estender o significado do NT em seu próprio idioma. O trabalho de James Hope Moulton, um inglês, e Archibald Thomas Robertson, um americano, com grande número de estudiosos da Alemanha, elevaram o estudo do *koinê* e seu estilo singular a uma ciência totalmente reconhecida como certa. Neste meio tempo, o trabalho dos lexicógrafos cresceu ainda mais rapidamente, e ano após ano a lista das palavras que aparecem apenas no NT foi se encolhendo até que este tipo de estudo perdeu seu valor. O antigo trabalho de coleta de palavras alcançou um platô com o léxico de Walter Bauer, e tem amadurecido ainda mais com o lançamento em alemão e inglês do *Theological Wordbook*, editado por Gerhard Kittel. Porém muitos outros problemas ainda estão por serem solucionados, e a fascinação da língua dos apóstolos não diminui com o tempo.

BIBLIOGRAFIA. Estudos do Grego Clássico: W. Wakernagel, *Altindische Grammatik* (1980); Pauly-Wissowa, *Real Encyclopädie* (1894); W. W. Goodwin, *A Greek Grammar* (1985); K. Brugmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen* (1896-1916); F. Bechtel, *Die griechschen Dialekte*, 3 vols. (1921-1924); C. D. Buck, *Comparative Grammar of Greek and Latin* (1933); O. Hoffman e A. Debrunner, *Geschichte der griechschen Sprache*, 2 vols. (1953-1954); E. Scwyzer, *Griechsche Grammaatik*, 2 vol., 2 ed. (1953); C. D. Buck, *The Greek Dialects*, ed. rev. (1955); L. R. Palmer, *Achaeans and Indo-europeans* (1945); J. Chadwick, "The Greek Dialects and Greek Pre-History", *Greece and Rome*, 2ª Série III (1956) 38ss.; M. Ventris e J. Chadwick, *Documents in Myceanean Greek* (1956); A. Tumb e A. Schirer, *Handbush der griechschen Dilect*, pt. 2 (1959); E. Vilborg, *A Tentative Grammar of Nyceanean Greek* (1960); J. Chadwick, "The Pre-History of the Greek Language", CAH ed. rev. 1963, org. H. Birnbawn e J. Puhvel, *Ancient Indo-europeans Dialects* (1966).

Estudos do Grego do AT e do NT: E. de W. Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, (1893); J. W. Burgon, *The Traditional Text of the Holy Gospel*, 1896; J. H. Moulton, W. F. Houward e N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek*, 3 vols. (1906 — 1963), L. Radermacher, *Neotestamencliche Grammatik* (1925); A. Deissmann, *Light From the Ancient East* (1927); G. Kittel, et. al., *Theologisches Wörterbush zun Neuen Testament* (1933) trad. ing. TDNT (1964); E. Mayser, *Grammatik der Griechschen Papyri aus der Ptolemäirzeit*, 1933; A. Rahlfs, *Septuaginta*, 2 vols. 1935; A. T. Roberson, "Language of the New Testament, IDB, vol III, 1826-1832; J. H. Moulton e G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from Papyri and Other Non-Literary Sources*, 1942; L. Radermacher, *Koine*, 1947; B. M. Metzger, *Lexical Aids for Students of New Testament Greek*, 1955; F. Rienecker, Sprachilicher, *Schlüssel zun Grechischen Neuen Testament*, (1956); W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (1957); org. G. D. Kilpatrik, Ἡ καινὴ Διαθήκη, (1958); orgs. K. Aland,

F. L. Cross, J. Danielou, H. Riesenfeld e W. C. Van Unik, *Studia Evangelica*, (1959); orgs. A. Huck, H. Lietzmann e F. N. Cross, *Synopsis of the First Three Gospels* (1959); C. F. D. Mouli, *An Idiom Book of the New Testament Greek*, 2 ed. (1959); B. de Solages, *A Greek Synopsis of the Gospels*, (1959), J. Barr, *The Semantics of Biblical Languages*, (1961); F. Blass e A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, (1961), K.Beyer, *Semitsche Syntax im Neuen Testament*, (1962); M. E. Thrall, *Greek Particles in the NT*, (1962); E. Nestle, *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico curavit*, (1963); M. Zerwick, *Biblical Greek*, (1963); org. K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, (1964); E. van Goetchius, *The Language of the New Testament*, (1965). E. Risch, "Griechisch", *Lexicum der Altem Welt*" (1965) Cols. 1165-1171; N. Turnner, *Gramatical Insights into the NT*, (1965); org. S. Benko, *The Catacombs and the Colosseum*, 1971.

O estudo do NT grego: C. Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, 8 ed. maj. 1869-1872; M. R. Vincent, *A History of the Textual Criticism of the NT* (1899); F. G. Kenyon, *Recent Developments in the Textual Criticism of the Greek Bible*, (1932); *The Text of the Greek Bible*, (1937); B. M. Metzger, *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism*, (1963); L. Deuel, *Testaments of Time*, (1965), 257-347; F. P. Dinneen, *An Introduction to General Linguistics* (1967), 70-113.

W. WHITE JR.

LÍNGUA HEBRAICA. Com exceção de Daniel 2-6 e partes de Esdras 4-7 (que foram escritos em aramaico), o AT foi composto em hebraico e tem sido preservado em sua forma massorética, provido de pontos vocálicos e acentos, datando dos 8º e 9º sécs. d.C. Há também porções da Escritura em sua forma consonantal (i.e. consoantes escritas sem sinais vocálicos) datando do 2º séc. a.C. (o Rolo de Isaías, do Mar Morto) ou talvez até um ou dois séculos antes (no caso de fragmentos do Pentateuco em escritos paleo-hebraico). Isso significa, é claro, que a validade de todo o AT, seja antigo ou moderno, depende da fidelidade e adequação de sua tradução do hebraico original. Isso também significa que nenhuma interpretação ou exegese do AT é válida à parte de um domínio adequado da lexicografia, gramática, sintaxe e retórica do hebraico. Para o Senhor Jesus Cristo e os autores do NT, o AT constituía Escritura Sagrada, especialmente em sua forma original hebraica. Muitos dos termos teológicos, empregados por autores do NT que falavam o grego, foram transportados de termos hebraicos específicos no AT, e por isso dependem deles para uma interpretação válida.

A. A posição do hebraico no grupo de línguas semitas. De modo geral, a família de línguas semitas está dividida em semita oriental (acadiano com seus sub-dialetos, babilônico e assírio), semita do sul (compreendendo árabe do norte, árabe do sul e etíope), e semita noroeste (compreendendo o cananita em suas muitas variações e o aramaico, com seu ramo posterior, siríaco). O cananita pode ter incluído o amorita (que foi amplamente preservado na forma de nomes pessoais), e certamente o sinaítico, o ugarítico e o fenício com seus derivados púnicos, o moabita e o hebraico.

Inscrições sinaíticas, escritas em um tipo de escrita alfabética parecendo hieróglifos, encontradas não apenas nas minas de turquesa de Serabit el-Khadim na península do Sinai, mas também em Gezer, Laquis, Bete-Semes, Megido e até em Biblos na Fenícia. Elas têm sido datadas dos sécs. 18 ao 15 a.C. e representam um tipo de cananita do sul, que ainda preservava certos fonemas que se aglutinaram com outros fonemas no hebraico do AT (i.e., *dh* que se aglutinou com *z*, *ḥ* que misturou-se com *ḥ* e *ḡ* ou *ghayin* que se aglutinou com *'ayin* no hebraico bíblico).

O *ugarítico*, um dialeto do norte cananita falado em Ras Shamra (antigo ugarítico), sul de Antioquia, foi escrito em um alfabeto cuneiforme de trinta letras, e preservou a maioria dos fonemas semitas originais, que foram assimilados por outros fonemas no hebraico bíblico e fenício (i.e., *th*, se aglutinou com *sh*; e *z* se aglutinou com *ṣ*, além dos três em sinaítico mencionados acima). Uma grande quantidade de tabletes de barro compostos nessa língua foi descoberta em Ras Shamra, compreendendo cartas, documentos comerciais e muita literatura religiosa, especialmente em forma de poesia épica relatando as aventuras de seus deuses e heróis lendários.

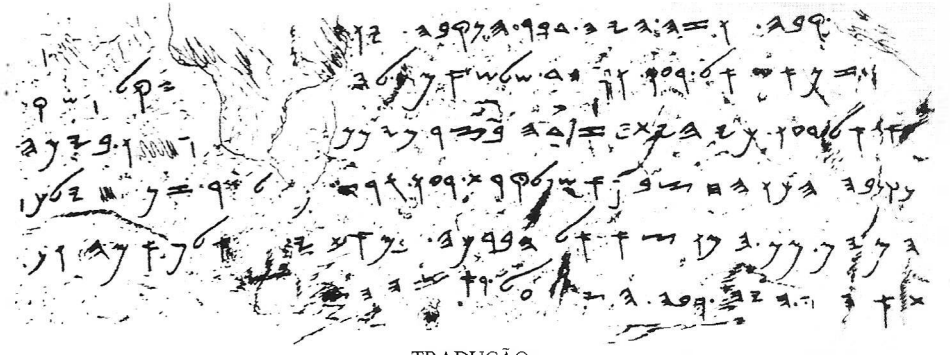
O *fenício* era o dialeto cananita falado nas grandes cidades costeiras de Tiro, Sidom, Berito, Trípolis e Biblos e em todas as colônias estabelecidas por emigrantes fenícios em Chipre, Sardenha, Sicília e norte da África (cujas peculiaridades de seu posterior desenvolvimento regional resultaram no púnico). Aparentemente o alfabeto fenício foi adotado por todos os povos que falavam cananita, incluindo hebreus e moabitas e também por arameus, pelo menos já no o séc. 11 se não antes. Durante este período, as mudanças consonantais acima mencionadas presumivelmente já haviam ocorrido, i.e., *dh* tinha se aglutinado com *z*, *ḥ* forte com *ḥ*, *ghayin* com *'ayin*, *th* com *sh* e z com *ṣ* (saddhe). Não obstante, o som do *ghayin* pode ter

Antigos Alfabetos Semitas

(Com Hebraico moderno na coluna à direita, para comparação)

Inscr. de Dibom, séc. 9º a.C.	Moedas e inscr. fenícias	Novo púnico	Hebr. arcaico. Moedas e gemas.	Samaritano	Aram. - egípcio. séc. 5º ao séc. 1º a.C.	Inscr. Palmira. séc. 1º a.C. ao séc. 4º d.C.	Inscr. hebr. do tempo de Cristo	Carac. quadrados	Raschi	Hebraico moderno
										א ʾ
										ב
										b,bh
										ג
										ד
										g,gh
										ה
										ד
										d,dh
										ה h
										ו w
										ז z
										ח ch
										ט ṭ
										י y
										כך
										k,kh
										ל l
										מם m
										נן n
										ס s
										ע ʿ
										פף ף פּ
										p,ph
										צץ ṣ
										ק q
										ר r
										שׁ sh
										ת t

Do *Student's Hebrew Lexicon*, de Davies-Mitchell. *Veja* também artigo sobre ESCRITA.



TRADUÇÃO

1 - "(Veja) a escavação! Agora esta é a história da escavação. Enquanto os trabalhadores estavam ainda se levantando"
2 - "o machado, cada um para seu vizinho, e enquanto três côvados ainda remanescem para (terminar de cortar), (cada um ouve) a voz do outro que chamou"
3 - "para seu vizinho visto que havia um excesso na rocha à direita e (à esquerda). E no dia de"
4 - "os trabalhadores se lançaram à escavação, cada um para encontrar seu vizinho, machado contra machado, e três fluíram"
5 - "as águas da nascente para o reservatório de 1.200 côvados; e..."
6 - "era de um côvado o peso da rocha sobre a cabeça dos trabalhadores" (2Rs 20.20; 2Cr 32.30).

Tradução da Inscrição de Siloé. É um dos mais primitivos documentos disponíveis em hebraico, encontrado gravado nos muros do Túnel de Ezequias. © *M.P.S.*

sido retido na língua vigente, pois até na época da LXX essa distinção foi preservada na transcrição grega de *ʿ-m-r-h* como "Gomorra" e de *ʿ-z-h* como "Gaza". O fenício desenvolveu características que o separaram do hebraico. Notavelmente, a assim chamada "alteração cananita" (original *a* longo, ainda preservado como *a* no ugarítico, já durante o período Amarna, havia mudado para *o* longo) operava com *a* que se tornou longo sob acento, mesmo no caso da mudança secundária da última sílaba nas formas verbais. Assim *yaton* ("ele deu") e *yatno* ("ela deu") em fenício contrastado com *nātan* e *nāt^{e}na* em hebraico. A raiz causativa no verbo fenício era um *yiphil*, no lugar do *hiphil* hebraico. Inscrições fenícias datam desde o epitáfio de Airão de Biblos (cuja datação, por vários especialistas varia do séc. 13 até o 11) até os documentos púnicos do 3º séc. d.C. Da própria Fenícia a parte maior do material consiste de monolitos reais datados do 5º ao 2º séc. a.C.; de Chipre, a maior parte do 4º séc.; um pouco vem da Ática e Egito por volta do mesmo período; um pouco posteriores são as inscrições da Sicília, Sardenha (especialmente Nora), Malta e Marselha. O material púnico data desde o 4º séc. a.C. até o 2º ou 3º sécs. d.C.

O moabita era na verdade um dialeto do hebraico e diferenciava-se do hebraico judaico bíblico apenas no uso do *-t* final para o *-h* final na terminação feminina singular absoluta. O conhecimento do moabita é derivado em grande parte da Pedra de Mesa, que data de c. 840 a.C.; outras inscrições moabitas são fragmentadas e pouco legíveis.

A respeito de outros vizinhos de Israel, os edomitas, amonitas e filisteus, a evidência epigráfica remanescente indica que eles também falavam dialetos cananitas muito próximos ao hebraico, além do fato de que a narrativa histórica do AT sugere que eles se comunicavam entre si sem qualquer barreira lingüística significativa. Isso não significa que os colonizadores originais filisteus de Creta falavam o cananita; eles podem ter usado um dialeto grego da Acaia, similar ao Linear B cretense. Não obstante, o caráter aparentemente semita do Linear A cretense (um pouco fenício em sua orientação, conforme Cyrus Gordon) sugeririam que eles tinham alguma familiaridade com o cananita, mesmo antes do seu 2º milênio de imigrações para o sul da Palestina.

BIBLIOGRAFIA. Sobre as linguagens semitas do noroeste, acima discutidas, os seguintes trabalhos serão úteis.

Comparativos Semitas: M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, 3 vols. (1902-1915); W. B. Stevenson, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic* (1924); L. G. Gray, *Introduction to Semitic Comparative Linguistics* (1934); Z. S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language* (1936); Z. S. Harris, *The Development of the Canaanite Dialects* (1939); T. C. Vriesen e J. H. Hospers, *Palestine Inscriptions* (1951).

Línguas semitas do noroeste: C. H. Gordon, *Ugaritic Manual* (1955); S. Moscati, A Spitaler, E. Ullendorff e W.

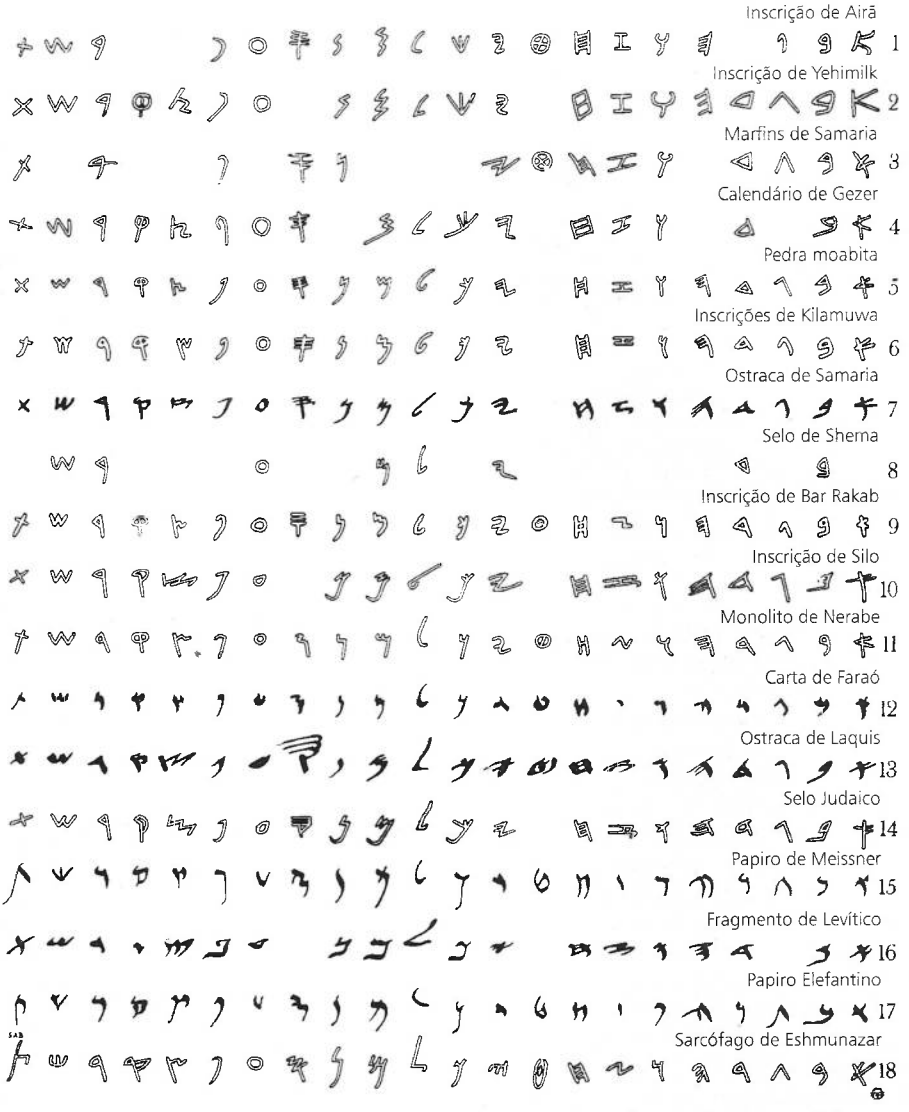
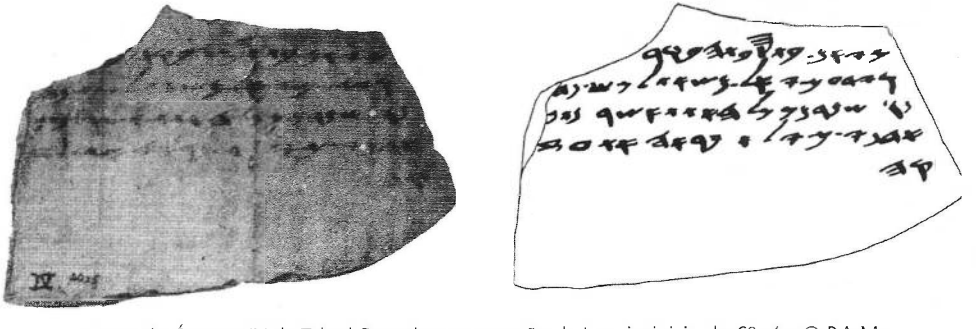
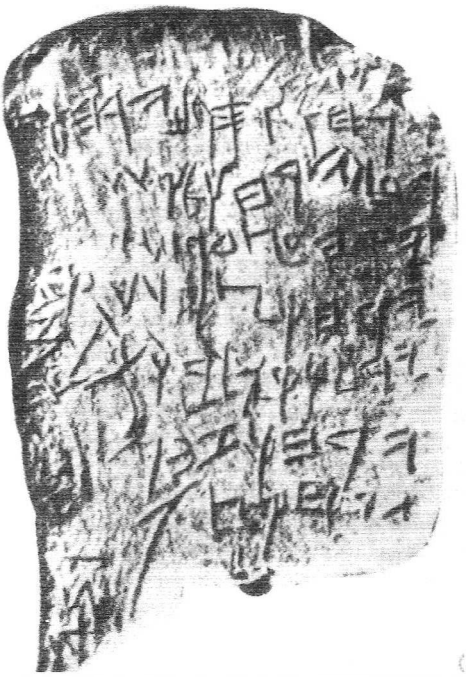


Tabela dos alfabetos semita: o traçado das letras contornadas indica entalhe: letras sólidas, escritas com tinta. © *Pritchard*



Verso do Óstraco IV de Tel ed-Duweir com menção de Laquis: inicio do 6º séc. © P.A.M.



O Calendário Gezer, o mais primitivo documento escrito existente da antiga Israel. É uma tabuleta de exercício escolar do período de Salomão. © *O.I.U.C.*

von Soden, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages* (1964); W. F. Albright, *The Proto-Sinaitic Inscriptions and their Decipherment* (1966); F. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic* (1968).

Agora queremos dizer algo sobre a relação léxica do hebraico com outras línguas semitas. É de se supor que outros dialetos cananitas sejam de grande relevância para esclarecer usos gramaticais e léxicos do hebraico bíblico, embora a quantidade de literatura nessas linguagens seja lamentavelmente escassa, com exceção do ugarítico. A decifração e análise dessa língua cananita do norte, totalmente desconhecida da ciência moderna até 1929, tem demonstrado ser de principal importância para o estabelecimento do curso de palavras e frases do período mosaico, as quais, no passado, muitos críticos do AT supunham ser erros textuais nas Escrituras hebraicas. Novos significados de palavras bíblicas raras foram alcançados por sua ocorrência em literatura ugarítica e, com isso, muitas obscuridades têm sido minoradas ou totalmente esclarecidas. Outra importante fonte de informação, concernente ao significado de termos bíblicos obscuros, é a considerável literatura preservada em aramaico. Para ser exato, há uma quantidade bem limitada desse material do período do AT, consistindo em grande parte de inscrições funerárias, epitáfios biográficos, decretos governamentais e umas poucas epístolas. Muito do aramaico do período intertestamentário e do NT consiste dos escritos de judeus que estavam enraizados na tradição do AT. O Gênesis apócrifo, descoberto na Caverna Um de Qumrã, foi escrito no 1º séc. a.C. ou anteriores (em uma forma de aramaico separado, por séculos de desenvolvimento, do aramaico de Daniel e Esdras); a Targum de Onkelos, sobre o Pentateuco, não pode ser datado antes de 200 d.C. e a Targum de Jônatas, sobre os profetas, um pouco depois disso. O aramaico da *Midrash* e do Talmude é ainda mais recente. O Peshita siríaco (escrito em um dialeto oriental do aramaico, e em uma forma alfabética diferente do "hebraico Quadrado" pertencente ao aramaico bíblico e pós-bíblico) dificilmente é anterior ao início do 3º séc. d.C.

Fora do grupo semita do noroeste, fontes importantes de dados léxicos vêm da literatura acadiana (assírio-babilônica), todas do período do AT ou até antes, e algumas tratando de questões discutidas nas Escrituras hebraicas. Começando com as antigas inscrições acadianas de Sargão de Agade (c. 2200 a.C.), a primeira dinastia da Babilônia com seu Código de Hamurabi (c. 1700), os tabletes de Mari do mesmo período, os tabletes de Nuzi de 1500, as antigas cartas e documentos comerciais assírios da colônia mercantil assíria na Capadócia, as inscrições reais, anais oficiais e documentos comerciais do período do período do império Assírio (850-612 a.C) e as inscrições e anais neo-babilônicos do 6º séc., todos fornecem um amplo corpo de dados lingüísticos, do qual recebemos ajuda para a resolução dos problemas léxicos.

No que se refere ao semita do sul, há uma quantidade modesta de dedicatórias, marcadores de limites e inscrições funerárias nos vários dialetos (sabeu, mineano, catabaniano, hadramauctiano) de material em árabe arcaico, do norte e do sul, anterior a Maomé, que consiste em grande parte de pequenos grafites (talmúdico, lihianico, safaítico) datando do 1º séc. a.C. ao 4º séc. d.C. Iniciando com o Qur'an e o período islâmico primitivo, uma tremenda riqueza de vocabulário foi preservada em um dialeto semita, de característica tão conservadora em que preservou quase inalterada a fonologia e a morfologia do semita primitivo. O árabe literário é de valor central por prover o padrão vocálico mais provável para os textos sem vogais do ugarítico, fenício, aramaico arcaico e até da forma mais inicial do hebraico bíblico, que pode ainda ter retido vogais finais breves em seus

nomes e verbos durante o 2º milênio a.C. De outro modo, torna-se necessário confiar nas transcrições dos nomes cananitas contidos nas inscrições do Médio e Novo Reino do Egito, e de c. trinta e seis palavras cananitas diferentes (os assim chamados "comentários cananitas") inseridas nos textos acadiano das cartas de Tell el-Amarna (c. 1420-1370 a.C.), em grafia silábica cuneiforme, demonstrando claramente que as terminações vogais breves ainda estavam em uso naquele período.

Os principais documentos hebraicos extrabíblicos do período do AT incluem o seguinte: (1) um exercício de um aluno sobre um tablete de argila listando a importância, o ponto de vista agrícola, dos sucessivos meses do ano; esse tablete é datado de c. 925 a.C., foi descoberto em Gezer e é conhecido como o "Calendário de Gezer"; (2) a "Inscrição de Siloé", datada de c. 705 a.C., no reinado de Ezequias, descreve a conclusão do túnel cortado através do tanque de Siloé, para prover um reservatório dentro do muro da cidade de Jerusalém; (3) o "Óstraco Samaritano", datado do reinado de Jeroboão II (c. 770 a.C.) e consistindo de recibos dos impostos pagos à tesouraria real sob a forma de vinho ou óleo; (4) as "Cartas de Laquis" datadas de c. 587 a.C., descobertas em Tell ed-Duweir e consistindo em grande de comunicações do comandante de um posto judaico a seu oficial superior no quartel-general da cidade. Além desses documentos, há poucas listas fragmentadas de nomes, uma recentemente descoberta em Arad e outra encontrada na área de Qumrã, datada da época de um posto pré-exílico do exército, mantido por algum tempo nessa região. Esses documentos têm servido para confirmar a autenticidade dos livros do AT, como escritos na época à qual indicam pertencer (conseqüentemente, as Cartas de Laquis são forte reminiscência de *Jeremias*); entretanto, mais importante ainda, elas indicam a forma em que o Heb. foi escrito no período mais antigo e, dessa forma, dão indício de possíveis formas pelas quais erros de copistas podem ter-se originado no decorrer da transmissão do texto do AT.

B. As características da língua hebraica. 1. *Fonologia*. O alfabeto hebraico consiste de 22 letras, das quais todas são consoantes. Com essas consoantes o hebraico poderia expressar quase todos os sons consonantais do inglês, exceto j e ch. Mas elas também incluem sons estranhos a línguas não semitas: (i) *het*, um *kh* forte que lembra o *ch* no "loch" escocês ou no "ach" alemão, contudo sem vibração da úvula (embora algumas palavras em Heb. possam ter tido esse tipo de *ḥet* mais forte, o som do *kh*, julgando pela evidência do árabe): (ii), *ṭet*, um tipo de *t* formado colocando-se firmemente a ponta da língua no alto da cavidade alveolar (atrás da posição dental de tau, o *t* regular) e fazendo pressão antes de soltar; (iii) *'ayin*, um tipo de grunhido feito pela contração dos músculos da garganta atrás da úvula; havia também um tipo *ghayin*, que preservou um tipo de *g* fricativo, algo semelhante a um *r* francês muito gutural; (iv) *ṣadde*, um tipo de *s* marcado pela firme colocação da ponta da língua atrás da base dos dentes, expelindo-se o ar em uma sibilação intensa (a moderna pronúncia israelense de *ṣadde* como *ts* é apenas uma aproximação disso); (v) *qof*, um tipo de *k* pronunciado mais profundamente na garganta com o uso da úvula. A distinção na pronúncia entre as duas letras *s*, *samekh* e *ṣin*, parece ter consistido na colocação da ponta da língua fora do cume alto da cavidade e nas proximidades dos dentes, no caso de *ṣin*, enquanto *samekh* era um *s* feito no padrão normal. No entanto, a evidência neste último caso não é clara e há outras interpretações possíveis. De qualquer maneira, parece claro que no Reino do Norte, das dez tribos, a distinção se perdeu muito cedo; em Judá, ela desapareceu por volta do 6º séc. e (especialmente sob influência aramaica) o *samekh* começou a ser substituído por *śin* na grafia das palavras. Também deve-se observar que em algum tempo após 500 a.C. as letras *b*, *g*, *d*, *k*, *p* e *t* tornaram-se consoantes fricativas após sons vocálicos (i.e., eram pronunciados *v*, *gh*, *th* sonante como em "this", *kh*, *f* e *th* mudo, respectivamente) a menos que a consoante fosse dobrada. Desse modo, *kātab* era pronunciada *kāthav* e *gādap* pronunciada *gāthaṭ* (*th* como em "gather"); mas *kittēb* era *kittēv*, não *kiththēv*. Observe-se também que todas as palavras em Heb. são acentuadas na última sílaba, a menos que haja um acento na penúltima sílaba.

Quanto às vogais em Heb., elas consistem de um *a* breve, ou tônico (provavelmente pronunciado como o *a* em "galego") e de um *a* longo, ou tônico (como o *a* em "galo"), um *e* breve como em "geral", e um *e* longo como em "café" (como *e* agudo francês ou *e* longo alemão), de um *i* breve como em "pinhal", e de um *i* longo como em "velhice"; um *o* breve (chamado *qāmeṣ-ḥatūṭ*) como em "calo" ou "obedecer", e um *o* longo como em "nó"; um *u* breve como em "buraco", e um *u* longo como "tatú" ou "mula". Também havia dois ditongos: *ay* (pronunciado como *ai* em ensaiar) e *aw* (pronunciado como *au* na palavra mau").

2. *Morfologia dos substantivos*. No período primitivo, os substantivos em Heb., como

em outras línguas semitas, possuíam terminações de vogais breves; i.e., o caso nominativo terminado em *-u*, o genitivo em *-i* e o acusativo em *-a* (o substantivo feminino geralmente terminava em *-atu*, *-ati*, *-ata*). O masculino plural era *-îma* para os três casos; o feminino plural era *-âtu* ou *-âti*. Também havia um número dual, especialmente para partes do corpo existentes em pares (e.g. olhos, ouvidos, asas, pés); a terminação dual masculina era *-ayin* e a feminina *-âtayim*. Porém, já no período mosaico, o *a's* feminino longo tinha se arredondado para o *o* longo (a "mudança cananita"); daí, *-ôtu* no plural e *-ôtayim* no dual. No curso do tempo as terminações de vogais breves cairam completamente, exceto em alguns casos em que o masculino acusativo *-a* foi mantido como um *a* longo, a fim de expressar movimento *para o qual* (o assim chamado "*hē* diretivo", visto que era soletrado com um *hē* final mudo), ou, em casos raros, *posição na qual* (e.g. *mizbeḥāh* "sobre o altar", de *mizbēaḥ*, "altar"). Ao contrário de substantivos femininos que terminam em *-āh* acentuado, o acento sempre cai na penúltima sílaba, no caso de um *hē* diretivo. O genitivo tinha de ser expresso pela posição da palavra depois que as terminações de caso se perderam; i.e. o possuidor sempre vinha logo após a coisa possuída. Por exemplo, "a palavra do rei" (originalmente *dábar hammálki*, de *dábaru* "palavra" e *málku* "rei") era expresso *debar hammélek*. Observe-se que o artigo definido, "o, a" era expresso por *ha-* e pela duplicação da primeira letra do próprio substantivo. O primeiro membro desse par mudou para o que foi chamado o estado "construto", que freqüentemente pouco se diferenciava de seu estado normal (ou "absoluto"). O construto via de regra pouco se diferenciava de sua forma normal ou absoluta, em parte porque o construto perdeu suas terminações de vogais breves muito antes do que os absolutos (observe o exemplo de *dabar hammalki*, oriundo de *dabaru*) e em parte porque o construto não trazia acento tônico (que sempre caía no segundo substantivo). Isso acontecia especialmente nos substantivos femininos. Por exemplo, a palavra para "rainha" era originalmente *malkatu* e se tornou *malkāh* no período do AT; mas, no caso do construto o *-t* foi mantido; assim, "a rainha de Israel" era *malkat Yis'rā'ēl*.

No caso do masculino plural, a terminação *-êy* era usada para o construto; assim, de *sûsîm* "cavalos" obtemos *sûsêy hammélek* para "os cavalos do rei". À parte desses casos especiais, a relação do construto era mostrada simplesmente pela justaposição imediata de dois substantivos; dessa forma, *sûs malkāh* significava "um cavalo de uma rainha", ainda que nesse caso a forma do construto de *sûs* não difira de sua forma absoluta. Outro desenvolvimento importante resultou na perda das terminações dos casos, e foi o uso de *'et* como indicador do objeto direto, especialmente se o artigo do substantivo era definido (i.e. precedido pelo artigo definido, *ha*). Isto era obrigatório na prosa (apesar de *'et* ser raramente usado na poesia). Conseqüentemente, "O rei matou o cavalo" poderia ser: *Qāṭal hammélek 'et- hassûs*.

Quanto aos adjetivos, eles são tratados exatamente como substantivos e originalmente tinham as mesmas terminações de caso. Se tivessem a função de adjunto adnominal tinham de seguir o nome em vez de precedê-lo e tinham de ter artigo definido se o substantivo o tivesse. Assim, "um bom cavalo" era *sûs ṭōb*, mas "o bom cavalo" era *hassûs haṭṭôb*. Por outro lado, se o adjetivo tivesse a função de predicativo, normalmente precedia o substantivo e nunca era definido: "O cavalo (é) bom" seria *tôb hassûs*. Muito interessante o fato de que o Heb. foi o primeiro dos dialetos cananitas a desenvolver o artigo definido, provavelmente porque o artigo definido era usado amplamente no egípcio coloquial durante a 18ª dinastia, antes dos israelitas migrarem do Egito à Palestina.

3. *Morfologia dos verbos.* Diferente das línguas indo-européias, as línguas semitas não estavam basicamente interessadas nos valores de tempo verbal, mas, pelo contrário, no modo da ação. Isso significa dizer que não estavam tão preocupadas com o momento em que a ação ocorria, mas sim com seu estado de conclusão ou não conclusão. Em geral, o modo perfeito no Heb. visava a ação completa, simples ou genérica; o modo imperfeito apresentava a ação como incompleta, repetitiva ou contínua. Entretanto, por questão prática, o modo perfeito geralmente referia-se ao passado e o modo imperfeito, ao presente ou futuro. Assim, por conveniência, pode-se traduzir a 3ª pessoa masculino singular do perfeito do verbo "escrever" (*kātab*) como "ele escreveu", e, seu correspondente imperfeito, *yiktōb*, como "ele escreverá" ou "ele escreve". Isto sempre precisa ser verificado pelo contexto; as idéias em torno do verbo no imperfeito podiam mostrar que ele se referiu a ação contínua ou incompleta no passado; do mesmo modo, o perfeito era usado algumas vezes para expressar o passado imediato, onde no português empregaríamos o tempo presente. A freqüente fórmula, "Assim diz o Senhor" era *Kōh 'āmar Yahweh*; o verbo *'âmar* está no perfeito, sugerindo que o profeta sabe o que Yahweh diz

apenas porque já contou para ele. O perfeito é usado ocasionalmente para expressar uma ação futura que foi profetizada pelo Senhor como parte de seu plano divino — e por essa razão tão certa de cumprimento como se já tivesse ocorrido. Em cada caso, o contexto indicará muito claramente o que a localização temporal de cada verbo.

Basicamente a mesma antinomia entre ação completa e incompleta persiste no "consecutivo" ou "conversivo". Diferente de outras línguas semitas, o Heb. desenvolveu um uso especializado da partícula *we*, "e". Quando o *w*^{e} simples precedia o imperfeito, não havia mudança em seu valor de tempo; mas se fosse reforçado para *wa-* com a duplicação da primeira consoante da forma verbal, então tinha o efeito de converter o imperfeito em perfeito quanto à sua função. Assim, *yiktōb* significava "ele escreverá", mas *wayyiktōb* significava "e ele escreveu". Isso parece ter-se originado de um tempo pretérito arcaico, como o pretérito no acadiano, que tinha genuíno valor de tempo (assim, o acadiano *iprus*, "ele julgou"). Ele nunca teve a terminação vogal breve do genuíno imperfeito; o conversivo original era *yaktub* e o imperfeito original era *yaktubu*. Visto que ambas as formas tornaram-se *yiktôb* no 1º milênio, o único fato a revelar o tempo passado era a partícula conectiva *wa-*. Em certos tipos de verbo fraco a diferença é muito aparente; e.g., *yāqûm* significa "ele ressuscitará" mas *wayyāgom* "e ele ressuscitou" demonstra uma forma reduzida do verbo resultante da falta da terminação original da vogal breve . Relacionado a essa forma conversiva do pretérito está o uso do imperativo árabe após a negativa *lam*. Ao imperativo também faltou uma terminação de vogal breve; assim, *lam yaktub* em árabe significava "ele não escreveu". Então, por um princípio de polaridade (i.e. se um *vau* pode mudar um imperfeito em perfeito, então um *vau* deveria mudar um perfeito em imperfeito) o conversivo perfeito (ou "consecutivo") surgiu como um desenvolvimento secundário. Conseqüentemente, *kātab* significa "ele escreveu", mas *we*^{e}*kātab* "e ele escreverá" (ou até "que ele escreva"). Pelo menos noventa por cento dos perfeitos precedidos por *vau* no Heb. bíblico são convertidos; os cinco ou dez por cento remanescentes, a partir do contexto, pode-se verificar que não são convertidos.

A menção do *vau* conectivo ou conjuntivo leva à discussão sobre a notável versatilidade da partícula *w*^{e}. Como conectivo entre orações, pode significar "e" (se a idéia da oração B seguir a da oração A), ou "mas" (se a idéia da oração B for oposta à da oração A), ou "a fim de que" (se B explica o propósito da ação em A), ou "enquanto" (se B traz circunstância resultante da ação em A), ou pode simplesmente introduzir a apódose (o *vau* de conseqüência) de uma prótase precedente em uma sentença condicional. Em outras palavras, o *vau* simplesmente agia como um sinal adicional, ligando a idéia B à idéia A e deixando para a inteligência do ouvinte colocá-las numa relação apropriada, uma com a outra. O Heb. possuía outras partículas capazes de expressar de modo mais preciso essas relações coordenadas e subordinadas e.g. *l*^{e}*ma'an* para "a fim de que", *'*^{a}*bāl* para "mas"), mas na maioria dos casos o *vau* simples era usado para essas várias idéias.

Deixando agora os usos indicativos do imperfeito, chegamos ao subjuntivo e imperativo. Após um *vau* de propósito, ou outra partícula de propósito, o imperfeito (ou perfeito conversivo) pode ser usado para expressar uma idéia subjuntiva: "a fim de que ele possa/pudesse escrever". Havia também uma forma imperativa (*yiktōb*, "escreva"), que parecia exatamente o indicativo imperfeito no verbo forte, com a única exceção do hiphil imperativo (o termo *hiphil* será explicado breve), onde o imperfeito *yaktīb* ("ele fará escrever") contrasta com o imperativo *yaktēb* (ordene a escrever") e com o imperfeito conversivo *wayyaktēb* ("e ele fez escrever"). Mas visto que esse imperativo, como o imperfeito conversivo, voltou a uma forma original à qual faltavam terminações de vogal breve (*yaktub*, em contraste com o imperfeito *yakytubu*), formas imperativas distintas foram mantidas em certos tipos de verbos fracos. Assim, do verbo *bānā*^{h} ("construir") temos o imperfeito *yibne*^{h} ("ele construirá"), o imperativo *yiben* ("que ele construa"); de *qūʷm* ("levantar-se"), temos *yāqūʷm* ("ele se levantará"), mas *yāqōm* ("que ele levante-se").

O imperativo do verbo consistia da forma imperfeita sem os prefixos. Assim, *tiktōb* significava "tu escreverás" (imperfeito), mas *k*^{e}*tôb* "escreve tu!" (imperativo). O imperativo feminino singular terminava em *-ī*, o masculino plural em *-ū* e o feminino plural em *-nā*^{h}. Havia dois tipos de infinitivo: (a) o construto infinitivo (*k*^{e}*tōb*, semelhante ao imperativo), que poderia servir como complemento de um verbo principal, e poderia ser precedido de uma preposição como *l*^{e} ("para"), *b*^{e} ("em", mas geralmente com força de "quando"), ou *k*^{e} ("como" ou "tão logo que"). Também poderia receber sufixos pronominais como seus sujeitos ou objetos; (b) o infinitivo absoluto (*kātōb*), que poderia não ter nenhuma preposição antes dele ou pronome sufixo depois,

mas servia para enfatizar ou prolongar a ação do verbo principal que ele acompanhava, ou ainda tomar completamente o lugar do verbo principal (nos casos em que a ação estava sendo enfatizada, em vez do agente da ação).

Tendo discutido a função dos vários tempos do verbo, vamos agora analisar a estrutura do perfeito e do imperfeito. Os verbos semitas eram construídos sobre um esqueleto consonantal, consistindo em geral de três consoantes e indicando o tempo ou raiz pela duplicação de uma das consoantes, ou pelo padrão de vogal usado com elas. Dado o padrão, é possível identificar o tempo e a raiz de quase qualquer verbo, ainda que não se saiba o significado da raiz daquele verbo. O padrão *CāCaC* (onde "C" representa qualquer consoante radical) sempre significa o perfeito ativo na terceira pessoa do masculino singular (assim, *kātab*, "ele escreveu"; *qāṭal*, "ele matou"; *šāmar*, "ele guardou"). O padrão *yiCCōC* sempre significa o imperfeito ativo na 3ª pessoa do masculino singular; assim, *yiktōb*, "ele escreverá"; *yqṭōl*, "ele matará"; *yišmōr*, "ele guardará". O tempo perfeito era flexionado pelo acréscimo de sufixos; assim, a 3ª pessoa do feminino singular terminava em *-āh*, a 2ª do masculino singular em *-tā*, a 2ª do feminino singular em *-t* (originalmente *-ti*), a 1ª pessoa do singular em *-tī*, a 3ª pessoa do plural em *-ū*, a 2ª do masculino plural em *—tem*, a 2ª do feminino plural em *-ten* e a 1ª pessoa do plural em *nū*. (Assim, *katábtā* significava "tu escrevestes"; *kāt^{e}bû* significava "eles escreveram", etc.).

O tempo imperfeito também era flexionado por prefixos e sufixos. Assim, *yi-* para a 3ª do masculino singular, *ti-* para a 3ª do feminino singular ou para 2ª do masculino singular (essas formas idênticas só podiam ser distinguidas pelo contexto), *ti-CC^{e}Cī* (i.e. o prefixo *ti-* e o sufixo *-ī*) para a 2ª do feminino singular; *'e-* para a 1ª pessoa do singular; *yi-* prefixo e *-û* (algumas vezes *-ûn*) para a 3ª do masculino plural; *ti-* prefixo e *-nā^{h}* sufixo para a 3ª do feminino plural (que por acaso é idêntica à 2ª do feminino plural); *ti-* prefixo e *-û* sufixo para a 2ª do masculino plural; *ni-* prefixo para a 1ª do plural Todos esses prefixos são padrão para a raiz base ou conjugação *qal* ("simples"), como é tecnicamente chamada. Se a raiz começa com uma gutural (*'ayin*, *ḥē*, *h^{e}t* ou mesmo *'alef*) a vogal do prefixo preserva o *a* breve original; e.g. *ya'^{a}mōd* ("ele permanecerá") em vez de *yi'mōd*. Verbos pouco sonoros, tais como *qûm*, "levantar-se", também preservam esse *a*, mas como pretonica (i.e. na sílaba antes do acento) prolongando-a, visto que o prefixo está em uma sílaba aberta (i.e. uma sílaba que termina com vogal). Por essa razão, "ele se levantará" é *yāqûm*. Se a vogal tema do imperfeito *qal* for *a* ao invés de *ō* (de um original *u*), então a vogal do prefixo era originalmente *i*, preservado como *e* antes de raízes que começam com um som gutural; assim, "ele será forte" é *yeḥ^{e}zaq* (em vez de *yaḥ^{a}zaq*) de *ḥāzaq* ("ser forte").

Os verbos no Heb. possuíam, em comum com outras línguas semitas, seis graus derivados (outras línguas possuíam até mais, como o árabe com nove ou mais), que modificavam a idéia da raiz de várias formas: (1) o *niphal* (um grau derivado do verbo padrão, clássico, *pā'al*, "fazer" — assim, o *niphal* de *pā'al* era *nip'al*) era uma conjugação ou grau que dava à raiz um sentido reflexivo ou passivo. Assim, de *kātab* ("escrever") a forma *niphal*, *niktab*, significava "ele mesmo escreveu", ou "foi escrito" (o sentido passivo era muito mais comum que o reflexivo nesse grau niphal). (2) O piel (*pi'ēl*, de *pā'al*) envolvia a duplicação da consoante do meio e tanto intensificava a ação (assim, *šibbēr*, "despedaçar", de *šabār*, "quebrar"), como também traduzia a ação transitiva ou causativa. De *qādaš*, "ser santo" o *piel qiddēs* significava "santificar". (Alguns verbos quase sempre ocorrem no *piel* sem qualquer uso no *qal* ; e.g. *dibbēr*, "falar".) (3) O passivo de *piel* era *pual*; assim, *šubbar* significava "ele foi despedaçado", e *quddaš* significava "ele foi santificado". (4) O reflexivo do *piel* era *hitpāēl*; dessa forma, *hitqaddēš* significava "ele se santificou". (5) O grau *hiphil* (*hip'īl* de *pâ'al*) era basicamente causativo; assim, *hiktîb*, "ele fez escrever", de *kātab* ("ele escreveu"). Alguns *hiphils*, porém, eram característicos, i.e. mostravam alguns substantivo em ação. Assim, do substantivo *'ōz^{e}n*, "ouvido", vem o *hiphil he'^{e}zîn* (observe como *hi-* modifica *he-* antes de um som gutural), significando "usar o ouvido", i.e. "dar ouvidos" ou "ouvir". (6) A forma passiva de *hiphil* era *hophal* (*hop'al*); e.g. *hoktab* significava "ele foi levado a escrever". Cada verbo pode teoricamente aparecer em sete graus (incluindo *qal*); um exemplo disso seria *qadăs*: (i) qal: *qādaš*, "ele era santo"; (ii) niphal: *niqdaš*, "ele foi consagrado"; (iii) piel: *qiddēš*, "ele santificou"; (iv) pual: *quddaš*, "ele foi santificado"; (v) hithpael: *hitqaddēš*, "ele se santificou"; (vi) hiphil: *hiqdîš*, "ele tornou santo"; (vii) hophal: *hoqdaš*, "ele foi feito santo". Porém, na verdade, poucos verbos aparecem em todos os sete graus no Heb. bíblico; alguns deles ocorreram em apenas um ou dois.

O espaço não permitirá uma explicação completa dos vários tipos de verbos "fracos", mas, em

geral, se qualquer um dos três radicais fosse fraco, o radical estaria sujeito a modificação ou mesmo desapareceria sob certas condições e freqüentemente resultavam em alteração das vogais que acompanhavam. Assim, já vimos que uma gutural inicial na raiz evitaria a atenuação de um *a* breve original para um *i* breve (*assim*, *ya'ᵃmōd* em vez de *yi'mōd*) e forçaria um *i* original a se tornar *e* (assim, *yeḥᵉzaq* em vez de *yiḥzaq*). Mudanças similares eram ocasionadas por uma gutural em qualquer posição em que estivese presente o radical, seja no primeiro, segundo ou terceiro. Então, novamente, se o primeiro radical fosse *nūn* ou *n*, este seria assimilado pelo do meio quando nenhum som vogal os separasse; assim, *yinpōl* resultava de *napal* ("ele caiu") — a forma não assimilada seria *yinpōl*. Se o primeiro radical fosse *iode* ou *vau*, criaria um ditongo com a vogal do prefixo; assim, qal imperfeito de *yāšab* ("habitar") seria *yêšēb* (do original *yayšibu*); seu *hiphil* perfeito seria *hôšîb* (do original *hawšiba*). Se o radical do meio fosse *vau* ou *iode*, o resultado seria um verbo "pouco sonoro" como *qûm* ("levantar") ou *bîn* ("entender"). Se o terceiro radical fosse *vau* ou *iode*, levaria a alterações tais como *bânâh* ("ele construiu") do original *banaya* ou *yibneh* ("ele construirá") do original *yibnayu*. Ou, novamente, se o terceiro radical fosse igual ao segundo, os dois se combinariam para formar uma consoante duplicada, sempre que não houvesse nenhum som de vogal no meio. Assim, de *sābab* ("rodear") derivou-se *yāsōbbû* (ou ainda por transferência da duplicação para o primeiro radical, *yissᵉbû*), "eles rodearão".

Deve-se acrescentar que todos os sete radicais possuíam particípios; assim, de *qādaš* ("ser santo") o *qal* era *qōdēš* (embora esse verbo em particular usasse a forma adjetiva, *qādôs*), o *niphal* era *niqdās*; o *piel* era *mᵉqaddāš*; o *pual* era *mᵉquddāš*; o *hitpael* era *maqdīs*; e o *hophal* era *moqdāš*. Esses particípios poderiam servir como adjetivos simples (desta forma, *hassōpēr hakkōtēb* seria "o escriba que escreve"), ou como orações relativas (o exemplo anterior também poderia ser traduzido, "o escriba que estava escrevendo"), ou como substantivos agentes como *kōhēn*, "sacerdote" (da raiz k-h-n, significando "servir como sacerdote"), ou como o predicado de uma oração após um sujeito substantivo ou pronome. Essa última construção era conhecida como *presente perifrástico* e era usado para comunicar a idéia de ação contínua, duradoura (e.g. *hassōper kōtēb*, "o escriba está escrevendo"), ou então de ação iminente (e.g. *Yahweh nōtēn lākem* poderia significar, "Yahweh está prestes a dar a você — de *nātan*, "dar").

4. *Pronomes.* Os pronomes independentes eram: *'ᵃnî* ou *'ānōkî* (Eu), *'attāʰ* (tu, masc), *'att* (tu, fem), *hû'* (ele), *hî'* (ela), *'ᵃnaḥnû* (nós), *'attem* (vós, masc), *'atten* (vós, fem), *hēm* (eles), *hēnnâʰ* (elas). Os pronomes possessivos eram expressos por um conjunto de enclíticas: *-ī* (meu), *-kā* (teu), *-ēk* (tua), *-ōʷ* (dele), *-āh* (dela), *-enû* (nosso), *-kem* (vosso), *-ken* (vossa), *-ām* (deles), *-ān* (delas). Eles eram escritos como parte do mesmo grupo de palavras como seu substantivo; assim, *dᵉbārᵉkā*, "tua palavra" (de *dābār*, "palavra"). Eles eram acrescentados a substantivos na sua forma construta, tanto no singular quanto no plural. Assim, os substantivos femininos teriam uma terminação — *at* antes do pronome possessivo que lhes era acrescentado; ou, se fosse plural, a terminação —*ôt*. Dessa forma, "tua rainha" era *malkātᵉkā*, "nossas rainhas" *malkôtêkem* (a terminação construta —*ôt* era seguida pela terminação construta masculino plural —*êʸ*, antes do pronome ser acrescentado). Os substantivos masculinos plurais produziam algumas mudanças no pronome por causa desse —*êʸ*; assim, "reis deles" era *mᵉlākā(y)w*, com um *iode* mudo inserido para tornar claro, para o leitor de um texto não pontuado, que o substantivo era plural, não singular - "reis delas" era *mᵉlākeʸhā*. Deve-se observar que com as preposições inseparáveis (proclíticas) prefixadas aos substantivos (*bᵉ* "no", *lᵉ* "para", *kᵉ* "como, assim como"), resultaram grupos relativamente grandes, especialmente se um pronome possessivo fosse acrescentado. A partir de *'eres* "terra" (originalmente *'arṣu*) a combinação *bᵉ'arsenū* significava "em nossa terra"; "para tuas palavras" era *lidᵉbāreʸkā*. Quanto aos pronomes demonstrativos, "este, esse" era *zeʰ*, "esta, essa" era *zō't*, e "estes(as), esses(as)" era *'ēlleʰ*. Para expressar "aquele(a)" ou "aqueles(as)", eram usados os pronomes de terceira pessoa, separados e precedidos pelo artigo. Assim, "aquele rei" era *hammelék hahû'*, "aquela rainha" era *hammalkāʰ hahî'*, e "aqueles profetas" (de *nābî'* "profeta") era *hannebî'îm hahēm*. Os pronomes interrogativos eram *mîy* ("quem", pessoal) e *mâʰ* ("o que", impessoal). O pronome relativo era *'ašer*, mais raramente *še* (especialmente na poesia), embora muitas vezes a oração relativa fosse expressa por um particípio com o artigo definido (assim, *'ᵉlōhîm habbōrē' 'eth-hā'āreṣ* significa "Deus, quem criou a terra"), ou então era omitido completamente (cp. o português: "Mulheres, eu conheci.").

5. *Ordem das palavras.* A ordem normal das palavras na prosa em Heb. era: (1) verbo,

(2) pronome ou objeto indireto, (3) substantivo sujeito, (4) substantivo objeto. Assim, "O rei me deu o livro" era: *Nātan lî hammélek 'et-hassēper*. Algum desvio dessa ordem indicava alguma ênfase especial. Dessa forma, *Lî nātan hammelek 'et-hassēper* significava, "Foi para mim que o rei deu o livro". De modo semelhante, *'Et-hassēper nātan lî hammélek* significava, "Era o livro que o rei me deu". Ou, *Hammélek nātan lî 'et-hassēper* significava, "Foi o rei quem me deu o livro". Na poesia a mesma ordem geral de palavras prevalecia, mas a ênfase freqüentemente influenciava desvios do padrão verbo-sujeito-objeto. Frases introdutórias temporais ou causais naturalmente precederiam o verbo; o mesmo ocorria com conjunções tais como *kî* ("quando, porque, se"), *'im* ("se"), ou o pronome relativo, etc. Também se obtinha ênfase especial pelo uso do pronome separado com um verbo flexionado. Assim, *'attâh kātabtā* significava, "Foi tu que escreveste"; *'ani 'adabbēr* significava, "Eu mesmo falarei".

C. Palavras emprestadas pelo hebraico. À medida que os israelitas entravam em contato com culturas estrangeiras, eles naturalmente tendiam a absorver termos de outras línguas, especialmente substantivos referentes a produtos manufaturados ou expressões técnicas relacionadas a pesos e medidas, administração governamental ou similares. Houve um certo transporte de palavras da Mesopotâmia, da época de Abraão, que foi um imigrante de Ur e Arã, e é possível que os nomes em Heb. dos meses, muitos dos quais lembram o acadiano, tenham sido importados para a língua desde o princípio. Da mesma forma, termos como *hêkāl*, "templo" (acadiano *ēkallu*, que era emprestado do sumério *ē-gal*, "casa grande"); *ketōnet*, "roupa de linho, túnica" do acadiano *kitintu*, roupa de linho); *sārîs*, "oficial, eunuco", do acadiano *šarēsi* ("aquele que é o cabeça"); *šôtēr*, "oficial", "controlador de mercadorias", do acadiano *šatārru* ("escrever"); *barzel*, "ferro" (Gn 4.22; Dt 8.9) do acadiano *parzillu* (cp. sumério na *AN.BAR*, que, de qualquer forma pronunciada, parece ter tido o elemento *bar* nele). Houve também empréstimos primitivos do aramaico no período patriarcal, como se pode esperar da jornada de Abraão em Arã e o casamento de Isaque e Jacó com mulheres que falavam o aramaico. Observe-se que o que Jacó falava em cananita *Gal-'ēd* ("Marco do testemunho") seu sogro Labão falava em aramaico *Yegar sāhadûtā* (com o mesmo significado), de acordo com Gênesis 31.47. Termos como *neder* (que, considerando do cognato árabe, deve ter sido *nezer*) significando "voto", "oferta votiva", e *nāṭar* (usada em lugar do cananita regular *nāṣar* em Lv 19:18) significando "guardar, manter", podem ter sido adotados do aramaico nesse período primitivo. Mas a mais importante coleção de empréstimos vem do Egito durante o período do Pentateuco (como seria de se esperar de seus 430 anos de permanência em Gósen). Termos para pesos e medidas como *zeret*, "palmo" (egípcio *drt*, "mão"), *'ēpah* ("um efa ou o décimo de um homer"), do egípcio *'pt* (com o mesmo significado), *hîn* do egípcio *hnw* (medida de c. 5,5l), *gôme'* do egípcio *kmyt* ("papiro"), *qemah* ("flor") do egípcio *kmhw* (um tipo de pão), *šēš* do egípcio *ss* ("bisso, linho fino") e *ye-ôr* ("Nilo, rio") do egípcio *'(t)rw* ("rio"). Durante o período de Salomão, quando se mantinham relações comerciais com a Índia, foram adotadas algumas palavras provavelmente oriundas do sânscrito, tais como *'appiryôn* ("palanquim") do sânscrito *paryanka* (em Ct 3.9), *pardēs* ("parque") do sânscrito *paridhis* (Ct 4.13) e *pitgām* ("decisão oficial") do sânscrito *pratigāma* (Ec 8.11). Provavelmente *'ētûn*, "linho" (Pv 7.16) veio do egípcio *'dmy* ("linho vermelho"?) e *berôt* ("cipreste"), em Cantares 1.17, do aramaico (visto que a forma em Heb. dessa palavra era *berôš*). Posteriormente, no 8º séc., um fluxo de termos do acadiano começou sob influência da Assíria, tais como *peḥāh*, "governador" (Is 36.9) do acadiano (*bēl*) *piḥāti* ("senhor de uma província"), e *sāgān* ("governador, prefeito") do acadiano *šaknu* (41.25). Durante o cativeiro na Babilônia, como seria de se esperar, muitos termos novos foram adotados da Babilônia, como *'iggeret*, "epístola" (do acadiano *egirtu*), *meṣar* "diretor" do acadiano *maššār*, *'aṣṣāp* ("mágico") do acadiano *asipu*, e *middâh* ("tributo") do acadiano *mandattu*. Visto que o aramaico substituiu o Heb. no uso doméstico pelos judeus durante o cativeiro, era apenas natural que muitas palavras aramaicas se infiltrassem no próprio Heb. (que continuaram a ser usadas pelos judeus para propósitos oficiais, religiosos e literários). Alguns exemplos são *ṭālal* ("cobrir") em vez do regular *ṣillēl* (Ne 3.15), *nāṣan* no *piel* ("guiar, dirigir") do aramaico *neṣah*, *tirgēm* e muitos outros. Após a conquista da Babilônia pela Pérsia, muitas palavras persas foram acrescentadas ao vocabulário do Heb., tais como *dāt* ("lei") do persa *dāta*, *'appeden* ("palácio") de *apadāna*, *partemīn* ("homens nobres") de *fratama*, e *patbāg* ("porção do rei") de *patibaga*.

D. Características gerais de estilo no Hebraico. Da precedente descrição da morfolo-

gia do Heb. bíblico fica aparente que falta, no Heb., precisão nos tempos, como são características do grego, latim e línguas indo-européias em geral. Ele possuía notável poder de expressão emocional e eloqüência profética. Por causa de sua habilidade de condensar tanto conteúdo de pensamento em poucas sílabas, possuía uma força dinâmica e penetrante, capaz de levar o ouvinte às profundezas de seu ser. Pode faltar-lhe a habilidade do grego para expressar nuances de sentido, e muitos de seus termos chave podem ser difíceis de definir com exatidão, mas o Heb. tinha uma habilidade notável em elevar-se a alturas sublimes em sua bela poesia de paralelismo, ou elevadas passagens proféticas, além do que se poderia esperar de outras línguas. Quanto ao som, ela era surpreendentemente sonoro, mais do que as outras línguas semitas, por causa da freqüência das sílabas longas pré tônicas (uma característica peculiar do Heb.). Nenhuma tradução em outra língua pode fazer justiça à intensidade emocional e beleza vigorosa de seus versos (talvez o alemão se aproxima mais desse ideal), ou repetir exatamente suas variações de ânimo de exaltação e compaixão. Seu vocabulário teológico requer estudo cuidadoso em profundidade, de modo a se apreender as nuances, meio-tons e conotações, pois estão além do poder do mais hábil tradutor, de serem transmitidos com real suficiência. Verdadeiramente era um meio lingüístico adaptado de modo ideal à proclamação da mensagem de Deus ao homem, para atingir seu intelecto, suas emoções e sua vontade.

BIBLIOGRAFIA. A gramática padrão do Heb. em inglês é Gesenius-Kautzsch-Cowley: *Gesenius' Hebrew Grammar* (2 ed.), 1910 (Oxford). Talvez a gramática mais abrangente em alemão seja Bauer e Leander, *"Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments* (1918-1922). Em francês uma das melhores é P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (1923). Sobre um tratamento sistemático do verbo, o tratado básico ainda é S. R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew* (1881). Quanto a dicionários, o melhor léxico em inglês ainda é Brown-Driver-Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the O.T.* (1906). Em alemão, F. Buhl, *Wilhelm Gesenius' hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (reimpressão de 1949). Koehler-Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (Brill, 1951) traduzido tanto para o alemão quanto para o inglês, mas omite muitas palavras raras pelo artifício de ajustá-las a palavras mais comuns. O texto padrão de estudo das Escrituras Hebraicas é R. Kittel, *Biblia Hebraica* (7 ed.), de Stuttgart, direitos autorais 1937. Um excelente texto complementar é o de Ernst Würthwein, *The Text of the O.T.* (trad. de Ackroyd, 1957). Para informação mais abrangentes das descobertas dos MSS hebraicos de Qumrã: M. Burrows: *The Dead Sea Scrolls* (1955) e *More Light on the Dead Sea Scrolls* (1958).

G. L. ARCHER

LÍNGUAS DA BIBLIA. O AT foi escrito originalmente na língua hebraica, exceto pelos capítulos 2-7 do livro de Daniel e a maior parte dos capítulos 4-7 de Esdras. O NT foi escrito em grego, com as possíveis exceções de Mateus e Apocalipse, que originalmente podem ter sido escrito em aramaico, e então na seqüência passados para o grego, possivelmente pelos próprios autores. De qualquer modo, como foi preservado na forma autoritativa, todo o NT está em grego. Primeiramente consideraremos as línguas semitas nas quais o Testamento mais antigo foi escrito.

O hebraico é dialeto do ramo cananita do noroeste semita e está intimamente relacionado com o ugarítico (gravado nos Tabletes Ras Shamra, datados do séc. 15) e com o fenício (cujos textos mais antigos datam do séc. 11). Provavelmente as inscrições em caracteres hieroglíficos alfabéticos, descobertas nas minas de turquesa de Serabit el-Khadim na Península do Sinai (na Bíblia, Dofca) devam ser classificadas como uma forma primitiva do idioma do noroeste semita, quando esteve mais perto do árabe em sua fonologia; elas datam do séc. 16, senão anteriores. Quando Abraão mudou-se da Harã do idioma aramaico, para se estabelecer em Canaã por volta de 2000 a.C., ele e seus descendentes adotaram a língua dos habitantes locais e a mantiveram por todos os quatrocentos e trinta anos de permanência no Egito (desde o tempo de José até Moisés), em lugar de adotar o egípcio como língua doméstica.

Características gerais da língua hebraica. Diferentemente das línguas indo-européias, o Heb. foi capaz de comunicar muito significado por meio de relativamente poucas sílabas, recaindo tal ênfase, no verbo como para revestir seu estilo com extraordinário dinamismo e comovente eloqüência. Por causa da sua tendência de alongar as vogais pretônicas em sílabas abertas (bem como alongando as próprias vogais acentuadas), o Heb. é particularmente rico em vogais longas, que lhe emprestam uma qualidade mais sonora que outras línguas semitas que chegaram a nós na forma vocalizada (apesar de que o aramaico também tem uma qualidade sonora, resultante do

a final longo no estado enfático). Visto que os verbos eram compostos de apenas três consoantes radicais, era possível flexionar todo o sistema verbal (com exceção do grau reflexivo *hithpael*) em duas ou três sílabas, até mesmo nos graus intensivo e causativo. Faltou-lhe a habilidade da palavra composta das línguas indo-européias, e assim empregava raízes inteiramente diferentes para tais variações, como "ir" (*hālak*), "subir" (*'ālāh*), "descer (*yārad*), "entrar" (*bô'*), "sair" (*yāsā'*), e assim por diante. Isso tornou necessário o uso de um maior número de raízes verbais do que o grego, latim ou línguas alemão requerem, mas preservou a habilidade de expressar idéias verbais rápida e acuradamente. No caso do verbo "ser", era completamente omitido no tempo presente, e com muita freqüência em ligações com outro tempo verbal também, especialmente onde o contexto mostrava claramente a importância do tempo verbal requerido. Isso contribuiu para a concisão de estilo, ou a capacidade de dizer muito em poucas palavras.

Usos verbais em hebraico. Devido ao fato de o verbo em Heb. geralmente vir em primeiro lugar em cada oração (depois das partículas introdutórias ou elementos interrogativos, naturalmente) a ênfase tendia a recair na ação, mais do que no sujeito ou objeto (como tende a ser o caso quando o verbo vem no meio da oração, como em português). Assim, "o profeta escreveu o livro", seria em Heb., "*kātab hannābi' et-hassēper*" (literalmente: "Escreveu o profeta o livro"). Qualquer desvio dessa ordem regular (verbo, sujeito, objeto) significava que recaía ênfase especial sobre a palavra que vinha primeiro. Assim "foi o profeta quem escreveu o livro" seria "*Hannābī' kātab et-hassēper*". A precisão do tempo verbal, de línguas indo-européias como o grego e o latim, era estranha às línguas semitas; elas não estavam tão interessados em quando uma ação acontecera, mas em se era uma ocorrência simples e singular, ou se era um processo incompleto ou contínuo. Havia apenas dois tempos verbais principais (perfeito e imperfeito) para expressar esse modo de ação. Habitualmente o perfeito referia-se a uma ação no tempo passado (visto que as ações passadas normalmente são completas pela época a que elas se reportam). O imperfeito normalmente se referia ao futuro ou presente, desde que se tratasse de ocorrências incompletas ao tempo da narração. Mas houve muitos casos em que onde o perfeito foi usado para declarações das intenções de Deus em relação ao futuro (como em passagens preditivas) e portanto eram consideradas tão certas como se já tivessem acontecido (o assim chamado "perfeito profético"). Ou novamente, o perfeito podia ser usado onde nós empregaríamos um tempo presente ("o perfeito do passado imediato") como na fórmula freqüente, "Assim diz o Senhor" (Heb. "*kōh 'āmar Yahweh*" — onde *'āmar* é perfeito ao invés de presente, uma vez que o profeta não podia relatar o que Deus lhe havia dito, a menos que ele já tivesse falado). O mesmo é verdade quanto ao verbo "jurar" (*nišba'*) e expressões como, "Eu levanto (*hᵊrīmōti*) minha mão a Yahweh", na qual o verbo é o *hiphil* perfeito de *rûm*. Por outro lado, o imperfeito freqüentemente era usado para expressar ações que continuavam no tempo passado ("uma neblina subia" em Gn 2.6 usa o imperfeito *ya'aleh*), ou uma ação que estivesse acontecendo enquanto outra ação teve lugar (e.g. "Enquanto ele estava passando — imperfeito — ele viu (perfeito) o monte". O mesmo ocorria com ações incipientes: "Então entoou Moisés ... este cântico", em Êxodo 15.1, usa o imperfeito *yāsīr*. Assim, se a ação envolvia passado, presente ou futuro, dependia do contexto. Além disso, a linearidade ou continuidade de uma ação era transmitida pelo presente perifrástico (que consistia de um sujeito, substantivo ou pronome, seguido de um particípio — por e.g. "estranhos a devoraram *zārīm 'okᵉlim*"(Is 1.7) — uma construção que podia também expressar ação iminente ("... terra que Yahweh o teu Deus te dá (*nōtēn*)", Êx 20.12). Mas idéias subjuntivas como "... para que se prolonguem os teus dias", nesse mesmo versículo, foi expresso pelo imperfeito (*ya'arīkūn*).

Para imperativos na terceira pessoa era usado um tempo de verbo especial, o jussivo, que geralmente tinha aparência semelhante à do imperfeito, mas se originou de uma forma a que faltava a vogal final breve do imperfeito original. Assim, o imperfeito primitivo ("ele escreverá") *yaktubu* modificou para *yiktōb* no Heb. bíblico; o jussivo ("escreva") *yaktub* também modificou para *yiktōb*. Mas em certos tipos de um verbos fracos a diferença era clara; e.g. "ele construirá" era *yibneh*, mas "construa!" era *yiben*; "ele levantará" era *yāqûm*, mas "levante" era *yāqōm*. Deve-se acrescentar que outra forma relacionada a essa forma breve (sem as terminações originais de vogal breve) era o imperfeito conversivo (ou "consecutivo"), que aparentemente preservou o mesmo tipo de tempo de verbo do acadiano pretérito, mas sempre depois da partícula "e" em uma forma acentuada; assim *wayyiktōb* — significava, "e ele escreveu". Esse tempo é chamado de "consecutivo" porque sempre

seguia um verbo precedente no tempo perfeito (ou seu equivalente); é chamado de "conversivo" porque ele parece converter um imperfeito em seu oposto (ou seja, um perfeito). É muito interessante o fato de que essa forma particular é encontrada somente no Heb.; em nenhuma outra língua semita. O mesmo ocorre com o *perfeito conversivo* (ou *consecutivo*), que era formado por analogia; consistia de uma forma comum de "e" mais o perfeito, que era então convertido em uma função imperfeita (*wᵉkātab* geralmente significa, "e ele escreverá" ao invés de, "e ele escreveu").

Usos do substantivo em Hebraico. Originalmente o Heb. tinha terminações de vogais breves para os seus substantivos (nominativo *-u*, genitivo *-i*, acusativo *-a*), mas em algum tempo, aparentemente do segundo milênio, perdeu as terminações para o substantivo no construto, i.e., substantivos qualificados por um genitivo que segue. Assim, "palavra" era *dabaru*, mas "palavra de um rei" era *dabar malki*. O estágio final testemunhou a perda das terminações em vogais breves de todo os nomes, seja construto ou não; assim no Heb. bíblico "uma palavra de um rei" é *dᵉbar melek*. Cabe observar que se o segundo substantivo fosse definido (i.e. se tivesse o artigo definido), o primeiro substantivo tornar-se-ia definido por imputação, e nunca teria um artigo definido (*ha-*) antes dele. "A palavra do rei" seria *dᵉbar hammelek* ao invés de *haddᵉbar hammelek*. Essa mesma regra sobre a imputação do definido aplicava-se a todas as outras línguas semitas (incluindo o aramaico). Observe que a terminação *-āh* de um substantivo feminino (originalmente *-atu*) no estado absoluto tomou uma terminação *-at* quando se tornou construto; assim *malkāh* ("rainha") tornou-se *malkat yisrā'ēl* ("a rainha de Israel"). Para indicar o caso acusativo (depois de a terminação *-a* ter caído), o Heb. inseriu a partícula *'et* antes do substantivo objeto, contanto que fosse definido; assim, "Deus criou os céus" era *bārā' 'ᵉlōim 'et haššāmayim* (com *'et* inserido antes de *haššāmayim*, "os céus"). Essa regra se aplicava principalmente à prosa; na poesia o *'et* raramente era encontrado (justamente como o artigo definido raramente é expressado no estilo poético). (Para ter maiores detalhes referentes à flexão de verbos e substantivos, consulte o artigo sobre LÍNGUA HEBRAICA).

Características gerais da língua aramaica. Como indicado acima, certas porções do AT, datando do período exílico e pós-exílico, foram escritas em aramaico em vez de Heb., a saber, Daniel 2.4—7.28 e Esdras 4.8-24; 5.1-17; 6.1-18; 7.12-26. Existem ainda duas palavras em Gênesis 31.47 (*yᵉgar śāhadûtā'*, "o montão por testemunha") e um versículo completo em Jeremias 10.11 (um desafio lançado aos deuses imaginários dos pagãos). O aramaico era, a exemplo do Heb. membro da família de línguas do noroeste semita, e possuía uma longa percentagem do seu vocabulário em comum com o Heb. (e.g. *melek* "um rei", *güm* "levantar"), embora com vocalização levemente diferente (e.g. *kᵉtab*, "ele escreveu", em contraste com o Heb. *kātab*). Por outro lado, muitas palavras mais comuns diferiam dos termos correspondentes em Heb.; assim, "vem" é *'ᵃtāk* ao invés de *bô'*; "subir" é *sᵉliq* em vez de *'ālāh*; "avançar" é *nᵉpaq* ao invés de *yāṣā'*; "erguer"é *nᵉṭēl* ao invés de *nāsā'*; "homem" é *'ᵉnāš* ao invés de *'îš*, "filho" é *bar* ao invés de *bēn*.

É significativa a diferença entre aramaico e o Heb., no tratamento dos quatro fonemas semitas: (1) o *dh* proto-semita (como o *th* em *this*) mudou para *z* em Heb., mas para *d* aramaico do 6º séc. em diante; (embora o aramaico arcaico também usasse *z*); assim "ouro" era *zāhāb* (em árabe, *dhahabun*) em Heb., mas *dᵉhab* no aramaico bíblico. (2) O original *th* (como em *thin*) foi alterado para *ś* (como sh em *sheep*) em Heb., mas *t* em aramaico; assim, "retornar" é *šûb* em Heb., mas *tûb* em aramaico. (3) O *z* proto-semita (um tipo de *z* pouco sonoro próximo ao som de *th*) mudou para *ṣ* (*ṣadde*) em Heb., mas *ṭ* (*ṭēt*) em aramaico; assim nazara do árabe se torna *nāṣar* ("guardar") em Heb. mas *nᵉṭar* em aramaico. (4) O *d* (*dād*) original um *d-dh* pouco sonoro, alveolar, preservado apenas no árabe clássico — alterado para *ṣ* em Heb. mas para *'ayin* ou algumas vezes *qōph* em aramaico; assim o árabe *'ardun* ("chão, terra") tornou-se *'ereṣ* em Heb., mas *'ᵃra'* ou *'ᵃraq* em aramaico. Palavras contendo qualquer desses quatro fonemas podem assim ser usados para identificar antigas inscrições, de imediato, como sendo em Heb. ou aramaico (sendo que ambas usavam basicamente a mesma forma de alfabeto durante o período anterior a Cristo). Deve-se acrescentar que, exatamente como em Heb., as consoantes *b*, *g*, *d*, *k*, *p* e *t* tornavam-se aspiradas para *v*, *gh*, *dh*, *kh*, *ph*, e *th* após vogais. A respeito das diferenças de vocalização, muitos dos exemplos precedentes mostram que o aramaico reduziu as vogais para um e muito breve em sílabas prétônicas abertas, em vez de alongá-las como no Heb. Assim, *zāhāb* no Heb. é *dᵉhab* no aramaico; *kātab* no Heb. é *kᵉtab* no aramaico. Além disso, o aramaico nunca arredondou o â longo original para ô longo, como o Heb. e outras línguas cananitas (a assim chamada

"mudança cananita"); assim, "idade, eternidade" é *'ālam* em aramaico ao invés de *'ôlām* como em Heb., e o particípio de *kᵉtab* é *kātib* ou *kātēb* ao invés do *kōtēb* hebraico (Cp. a palavra inglesa *home*, que era *hām* em anglo-saxão). Observe-se também que o *a* breve acentuado não se alongou para o longo tônico *a* como nos substantivos em Heb. (cp. *'āl'm* e *'ôlām* acima). O *i* breve acentuado sempre permaneceu *i* ou então mudou para *ē*, como em Heb.; mas o *u* acentuado em geral foi mantido como *u*, em vez de *o* como em Heb.; assim, "ele escreverá" é *yiktub* em aramaico, mas *yiktōb* em Heb.

Quanto à morfologia dos verbos, a 3ª p. m. s. do perfeito é *-at* ao invés do *-āʰ* em Heb.; a 1ª p. s. é *-ēt* em vez do *-tī* em Heb. O aramaico, diferente do Heb., tem uma característica 3ª p. f. pl. do perfeito em *-aʰ* ou *-a'*; a 2ª p. m. pl. é *tûn* ao invés de *-tem*; e a 1ª p. pl. é *—nāh* ao invés do *-nû* em Heb. A 2ª p. f. s. do imperfeito termina em *-īn* ao invés do *-î* em Heb., e a 3ª p. m. pl. em *-ûn* ao invés do *-û* em Heb. (embora o Heb. também use *-ûn* em alguns estilos de literatura). Também, a 3ª p. f. pl. é *-ān* ao invés do *-nāʰ* em Heb., e seu prefixo é *yi-* ao invés de *ti-*; em outras palavras, "elas escreverão" é *yiktᵉbān* em vez do *tiktōbnaʰ* em Heb. Quanto às diferenças de acentos, a ênfase caía sobre a penúltima sílaba, ao invés da última, nas formas da 3ª p. pl. do perfeito (*kᵉtābû* e *kᵉtābāʰ* eram o masculino e o feminino de "eles/elas escreveram", ao invés do *kātᵉbû* em Heb.); e, no imperativo, a penúltima sílaba era novamente enfatizada no feminino singular (*kᵉtubu* e *kᵉtubāh*) e no masculino e feminino plural — as formas correspondentes em Heb. são *kitᵉbʿî*, *kitᵉbû* e *kᵉtobnāh*.

Quanto aos graus derivados, o aramaico não tem *niphal* e no lugar usa *hitpe'el* (ou então *'itpeʿel* não aspirado). Seu intensivo/causativo é *paʿel* (correspondendo ao *piʿēl* em Heb.) com o pouco usado *puʿal* (como no Heb.) para o seu passivo. Seu causativo regular é *haphēl* ou *'aphēl*, ao invés do *hiphīl* em Heb., e tem um *huphal* passivo pouco freqüente, que corresponde ao *hophal* em Heb. Seu intensivo-reflexivo é *hitpaʿal* ou *'itpaʿal*, equivalente ao *hitpaʿēl* em Heb. O tipo de grau causativo do acadiano, o *shaphel* (que desempenhou um papel maior no dialeto siríaco, posterior) é encontrado apenas em alguns verbos, tais como *šaklēl* ("completar") da raiz *k-l-l*, e *šēzīb* ("salvar, livrar") da raiz *'-z-b* (a forma acadiana da raiz *ʿ-z-b* no semita ocidental). Deve-se observar o fato de que a Caverna Um de Qumrã contribuiu com um manuscrito significativo no aramaico pré-Cristo: o *Genesis Apocryphon*, datando do 1º séc. a.C., e mostrando características lingüisticamente muito posteriores às do aramaico do AT (cp G.L.Archer, cap.11 em *New Perspectives on the Old Testament* [1970]).

Características gerais da língua grega do NT. A linguagem na qual o NT foi escrito foi o dialeto *koinē* do Gr., um tipo de dialeto ático com uma estreita relação com o ático clássico de Xenofonte e Platão, mas consideravelmente simplificado pelo abandono do modo optativo, cuja função (quanto a finalidade e causas finais) foi assumida pelo subjuntivo. Embora existam umas poucas passagens no NT que se aproximem do estilo literário do ático mais antigo, tal como a introdução de Lucas e certas partes em Hebreus, os traços de simplificação na ordem das palavras (a "ordem envelope", por exemplo, é bastante rara) e do uso escasso de partículas, caracterizam o texto do NT. Parece que esse *koinē* simplificado se desenvolveu a partir da época da conquista por Alexandre (c.330 a.C.) como um meio conveniente de comunicação entre o governo grego e os diversos grupos do império, de raças e línguas recentemente subjugadas. A fase inicial desse desenvolvimento é denominada grego helênico, o que já mostra uma tendência de incluir algumas formas jônicas não correntes no ático, e até de algumas formas dóricas. Mais relevante que isso eram as novas tendências de simplicicação de estilo; assim, as cuidadosas nuances de significado transmitidas concedida pela rica variedade de conectivos e partículas (cujo uso correto exigia treinamento), tendiam a car lugar ao uso dos conectivos mais simples, *kai* e *de*. Métodos semitas de expressão de pensamento foram crescentemente convertidos ao *koinē* falado no Oriente Próximo semita e, no que diz respeito ao vocabulário do NT, muitas das palavras chaves eram meros indicadores de palavras do Heb. usada no AT e, portanto, continham um conjunto especial de conotações desconhecidas ao Gr. secular mais antigo (um aspecto de lexicografia que domina a abordagem de Kittel, *Theologisches Wörterbuch des Neuen Testament*, que agora está disponível aos leitores em inglês, na excelente tradução de G. W. Bromiley, publicada por Eerdmans). Quanto aos assuntos de sintaxe, a proliferação do histórico presente no *koinē* do NT possivelmente era incentivado pelo uso, no aramaico, do particípio perifrástico como um tempo padrão para narrativas. (O uso introdutório de *legei*, "ele diz" e *apokrinetai*, "ele responde", antes do discurso direto, correspondente ao aramaico *'āmar* e *ānēh*). A ligação entre

a terminologia do Heb. do AT e o Gr. do NT é, naturalmente, fornecida pela tradução da LXX, do AT para o grego, que foi produzida entre 250 e 150 a.C. Termos como *diathēkē* para "aliança"(onde o termo Heb. *berît* referia-se a soberana disposição de Deus em sua graça, promessas e recursos para com a humanidade crente) foram primeiro alcançados pelas traduções da LXX, que evitaram o termo mais óbvio e usual *synthēkē*, "contrato", por que este implicava igualdade entre as partes contratantes. (Anteriormente, *diathēkē* significava apenas "última vontade e testamento" em Gr. secular — um significado que é mantido em Hb 9.16,17 e Gl 3.15).

A respeito do uso dos tempos de verbo, o *koinē* do NT (que assemelha-se muito ao Gr. informal do dia a dia dos documentos e correspondência de negócios encontrados nos papiros em Oxyrynchus no Egito) mostra uma tendência característica de fazer menos uso do tempo perfeito que no ático clássico, bem menos uso do mais que perfeito e nenhum uso do futuro perfeito. Freqüentemente a idéia do perfeito ou mais que perfeito é dada pelo aoristo (que originalmente se destinava a expressar o passado simples, em vez do presente perfeito ou passado perfeito). O tempo imperfeito, com sua conotação de ação contínua ou incipiente no tempo passado, manteve plena essa função no *koinē*, e a clássica antinomia entre ação simples e ação repetitiva foi preservada no subjuntivo, imperativo e infinitivo. As sutís e precisas distinções na ação verbal que caracterizavam o grego clássico foram amplamente mantidas no NT. Havia, contudo, uma tendência de substituir propósitos infinitivos, ou até infinitivos complementares ou objetivos, por *hina* mais o subjuntivo (que substitui completamente o infinitivo no grego moderno). Quanto aos particípios, em seu uso causal, temporal e circunstancial, são ainda freqüentes e característicos no estilo do NT. Os verbos clássicos em *-mi* (como *tithēmi* e *deiknymi*) são substituídos por equivalentes em ômega (*titēeō* e *deiknyō*). Quanto às inflexões dos substantivos, os cinco casos do ático (nominativo, genitivo, dativo, acusativo e vocativo) ainda estão em pleno uso (o Gr. mais recente abandonou o dativo) tanto no plural como no singular. O número dual, já caindo do uso na prosa ática clássica, desapareceu completamente do *koinē* do NT.

Era natural que em seu papel expandido de língua franca de todo o Oriente Médio e do Levante, o grego *koinē* e helenista tomasse emprestado palavras estrangeiras até mais do que já havia feito em épocas anteriores a Alexandre. Do persa vieram termos como *gaza* ("tesouro"), *angareuō* ("forçado ao trabalho"), *nardos* ("perfume"). Das línguas semitas vieram *byssos* ("linho fino") — cp. Heb. *buṣ-sakkos* ("pano de saco", hebr. *saq*), *sappheiros* ("safira", *sappir* em aramaico quer dizer "formoso"), *sykaminos* ("sicômoro", Hebr. *šiqmāh*, e *kpsminon* ("cominho"- um termo fenício). O principal fluxo veio do latim, a língua do novo governo depois de 63 a.C., quando Pompeu anexou o Oriente Próximo a Roma. Termos militares como *koustōdia* ("guarda, vigia"), *kentpsriōn* ("centurião"), *legiōn* e *sikarios* ("homem de punhal, assassino") já eram de uso comum; do mesmo modo, termos pertinentes à administração governamental tais como *kēnsos* ("taxa de voto"), *kolōnia* ("colônia"), e *praitōrion* ("palácio do Pretor"). Termos monetários incluíam *assarion* ("um asse"), *dēnarion* ("denário"), *kodrantēs* ("quadrantes"); termos de medidas como *modios* ("*modius*" — medida romana de capacidade para secos, *milion* ("milha"); micelânea de objetos comuns como *lentions* ("quardanapo"), *titlos* "(inscrição, notícia"), *phragellion* (*flagellum* em latim, "flagelo, açoite"), *libertinos* ("um homem livre"), *makellon* (*macellum*, mercado de carne). É desnecessário dizer que essa adoção de palavras emprestadas era mútua; o latim tomou até mais palavras gregas para o uso comum, do que contribuiu para o grego contemporâneo. Isso se deveu em parte ao fato de que, enquanto o Gr. era comumente ouvido em Roma (sendo mantido para o culto cristão em Roma até o 3º séc. d.C.), romanos residentes no Oriente Próximo sempre se comunicavam em Gr., a menos que estivessem conversando entre eles. Todas as comunicações entre Jesus e Pilatos, entre os apóstolos e os oficiais romanos, aconteceram em Gr.

Concluindo, o Gr. era o meio lingüístico mais perfeitamente adaptado para uma mais ampla comunicação universal do Evangelho em toda a região do Mediterrâneo leste, Egito e Oriente Próximo. De expressão acurada, sonoridade bonita e capaz de grande força retórica, forneceu um veículo ideal para a proclamação da mensagem de Deus para o homem, transcendendo as barreiras semitas e alcançando todas as raças gentílicas. É altamente significativo que "a plenitude dos tempos", o primeiro advento de Cristo, tenha sido adiado até o tempo em que o Gr. abriu canais de comunicação a todas as nações gentílicas a leste da Itália e da Líbia, num nível anteriormente impossível na anterior situação multilingüe.

Veja Língua Grega; Língua Hebraica; Língua Aramaica.

BIBLIOGRAFIA. *Hebraico Bíblico*: H. Bauer and P. Leander, *Historische Gramatik der hebräischen Sprache* (1922); W. Gesenius e G. Bergsträsse, *Hebräische Grammatik*, 29ªh ed. (1918-1929); E. Kautzsch (trad. A. E. Cowley): *Gesenius' Hebrew Grammar* 2 ed. (1910).

Aramaico Bíblico: H. Bauer e P. Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen* (1927); F.Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic* (3ª impr.) (1968).

N. T. Grego: A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (1914); J. G. Machen, *New Testament Greek for Beginners* (1951).

Grego Clássico: W. W. Goodwin e C. B. Gulick, *Greek Grammar* (1930).

Léxicos: F. Brown, S. R. Driver e C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (1906); F. Buhl, *W. Gesenius' Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (1949); L. Koehler and W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (1951); H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (2 ed.) (1961); W. F. Arndt e F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (1957, reedição 1960).

G. L. ARCHER

LÍNGUAS DE FOGO (γλῶσσαι ὡσεί πυρός, *línguas como de fogo*). A frase é usada em Atos 2.3: "E apareceram, distribuídas entre eles, línguas como de fogo, e pousou uma sobre cada um deles". A ARC diz "e foram vistas por eles línguas repartidas, como que de fogo"; enquanto que a NVI diz "e viram o que parecia línguas de fogo, que se separaram"; e a BJ, "Aparecerem-lhes, então, línguas como de fogo, que se repartiam". O texto grego não permite a idéia do Espírito Santo pousando sobre cada um dos "120" na forma de línguas de fogo divididas. Ele diz que um aspecto como de fogo apresenta-se a eles e depois se distribui entre eles. As línguas de chama significavam provavelmente o testemunho destemido e persuasivo no poder do Espírito Santo, que, dali por diante, caracterizou o testemunho dos discípulos de Cristo.

S. BARABAS

LÍNGUAS DO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO. As línguas do antigo Oriente Próximo que deixaram para trás muitos documentos em barro, pedra, papiro e até pergaminho são realmente bem poucas e são, na maior parte, bem conhecidas. Havia dúzias de outras línguas e dialetos falados pelas várias nacionalidades e tribos dessa região, que não deixaram inscrições que tenham sobrevivido até nossos tempos, e cuja existência é conhecida ou por referência a eles em literatura ainda existente, ou pela recuperação arqueológicas de seus artefatos. Em muitos casos, tudo o que sobreviveu são alguns nomes pessoais, ou nomes dos seus deuses, dos quais alguns elementos de sua língua podem ser deduzidos.

A. As mais antigas línguas literárias.

1. *Sumério.* As mais antigas inscrições pictográficas dessa língua aglutinativa foram encontradas em tábuas de barro de aproximadamente 3200 a.C. Caracterizava-se por uma seqüência de palavras bastante rígida, na qual o adjetivo sempre seguia seu substantivo, ao invés de precedê-lo, e o verbo tendia a vir no fim da sentença de maneira tão consistente quanto no latim clássico. Substantivos eram flexionados através de sufixos (equivalentes a preposições), e os verbos eram modificados quanto a tempo, aspecto, pronomes sujeito e objeto, por elementos consonantais ou monossílabos, pré ou pós-fixados. A escrita pictográfica, que depois se desenvolveu para equivalentes cuneiformes, servia não apenas como ideograma (que é um sinal simples transmitindo a idéia da palavra inteira), mas também como sílabas fonéticas úteis para oferecer sonorização de outras palavras, não tendo relação de significado com a pictografia original. Assim, o sinal para a boca humana não significava apenas *KA* como a palavra para a boca propriamente, mas também dividir a palavra composta *Urimaka* (i.e., *Urim.ak.a*, "de Ur" seguido pelo *a* apontando para o sujeito do verbo). Outros sinais eram usados como determinativos (i.e., indicadores da classe à qual o substantivo pertencia, quer um país, uma cidade, um deus, um homem ou um animal) sem ter qualquer valor fonético. Esse sistema de escrita era adaptável a outras línguas além da Suméria, uma vez que ela providenciava um silabório capaz de fazer soar as palavras do acadiano, por exemplo, ou hitita ou hurriano.

As nações mais jovens, que caíram sob a influência cultural dos sumérios, tenderam a adotar seu inteiro sistema silábico, apesar de acrescentar novos valores fonéticos aos caracteres, de acordo com mesmo principio de rébus que o próprio sumério havia seguido. Além disso, uma grande quantidade das palavras sumérias, escritas em um ou dois sinais, foram preservadas nessas outras línguas inalteradas, a despeito de serem lidas em voz alta nas palavras equivalentes dessas línguas. Por exemplo, o sinal sumério para "rei" era pronunciado *lugal* (literalmente "grande homem"); mas, se usado em uma inscrição acadiana, era

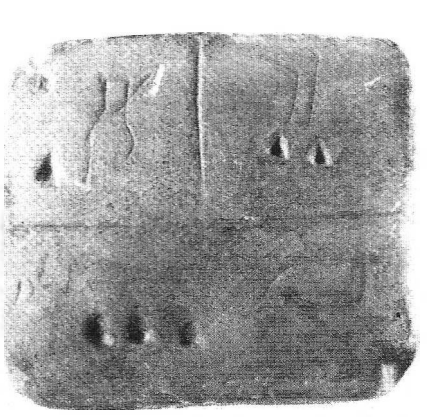
pronunciado *šarrum*. Do mesmo modo, na língua hitita o sinal sumério para "homem" (*lu*) foi copiado para expressar a idéia de "homem", mas indubitavelmente era pronunciada *antuhšaš*, a palavra dos hititas para "homem".

O sumério era escrito, em sua maior parte, no dialeto Eme-ku, mas houve também um dialeto posterior conhecido como Eme-sal, que aparentemente era falado em particular pelas mulheres; essa língua não é encontrado em documentos posteriores ao séc. 18 a.C.

2. *Egípcio.* Documentos nessa língua do vale do Nilo eram escritos em pictogramas de aparência bastante diferentes daqueles da Baixa Mesopotâmia, e eles trabalhavam com um princípio fonético parcialmente diferente. Isso quer dizer que as vogais da linguagem falada eram omitidas de sua forma escrita, que usava apenas unidades consonantais. Alguns caracteres eram usados como acróstico; ou seja, somente a consoante inicial do objeto retratado pelo sinal (e.g. do sinal "mão", o egípcio *dr.t* tornou-se o valor alfabético *d* quando esse sinal era usado para soletrar outras palavras). Outros eram biconsonantais (assim, o sinal para "casa", *pr*, podia ser usado para soletrar outras palavras que contivessem as consoantes *p-r*) ou até triconsonantais (como o besouro escaravelho, *hpr*, que forneceu as consoantes h-p-r ao verbo que significa "tornar-se"). Existiam muitos ideogramas, como no sumério, especialmente no estágio mais primitivo da língua, mas em adição, o uso dos determinativos tornou—se tão extenso que quase todo substantivo e verbo estava equipado com pelo menos um desses indicadores não fonéticos de significado (para sorte dos estudiosos modernos que decifraram a língua). Diferentemente do sumério e do acadiano, que usavam a maior parte de seus determinativos no início das palavras, o egípcio invariavelmente os colocava no final. Em morfologia e sintaxe, a língua egípcia basicamente se assemelha às línguas semitas pelo fato de que elas mantiveram um tempo do verbo (o perfectivo arcaico) com sufixos semelhantes ao tempo perfeito do semita do noroeste e do sul e à estabilidade do acadiano. Além disso, o sujeito seguia o verbo, em vez de precedê-lo, exceto pela construção pseudoverbal (onde o sujeito precedia tanto um infinito regido de preposição, como um perfectivo arcaico). O egípcio desenvolveu um grande número de "tempos" verbais compostos, pelo uso de vários auxiliares e partículas qualificativas, alguns dos quais indicavam tempo passado ou futuro, outros indicavam a ação como de central importância, ou como conseqüente da ação da oração anterior. Finalmente, o Médio Reino do Egito deu caminho a um novo egípcio, que fez maior uso da construção pseudoverbal e empregou mais sinais para grafar muitas de suas palavras. Também fez pleno uso do artigo definido (*p;, t;, n;*) já na décima oitava dinastia (embora isso fosse no estilo da literatura oficial desaprovado até a décima nona dinastia). No primeiro milênio, uma forma ainda posterior de língua, chamada demótica, entrou em uso, e essa levou ao copta, a forma do egípcio que era falado no período greco-romano, e não mais escrito em hieróglifos ou qualquer forma cursiva deles (como eram o demótico e o hierático), mas somente em letras do alfabeto grego, suplementado por uns poucos sinais demóticos para compensar os sons do egípcio ausentes no alfabeto grego.

O copta apareceu em diversos dialetos diferentes, dos quais o mais importante foi o saídico ou *sa'idic*, a língua do sul do Egito, na qual a mais antiga literatura e traduções da Bíblia foram compostas. (Essa é considerada como sendo a forma mais clássica do copta). Do ponto de vista dos remanescentes literários, o próximo dialeto mais importante foi o boaírico, falado no norte do Egito, o Delta. Esta finalmente se tornou a língua oficial para o ritual da Igreja Copta, e assim permanece até hoje. No Médio Egito, os dialetos que permaneceram foram o acmímico e o faiúmico, dos quais bem poucos espécimes sobreviveram até nossos dias.

B. As línguas Semitas. O semita oriental incluía a língua acadiana, com seus vários dialetos da Babilônia e Assíria que se seguiram ao estágio mais antigo conhecido como acadiano arcaico (que foi falado desde de c. 2500 até 1950 a.C. e representado por uma modesta quantidade de documentos de Sargão de Agade e várias inscrições reais posteriores). O babilônico arcaico foi falado entre 1950 e 1530 (cp W. von Soden, Grundriss der *Akkadischen Grammatik*, 2 ed., pág. 2) e encontrou sua expressão literária mais conhecida, no Código de Hamurabi; mas existem vários textos religiosos, muitas cartas, súmulas judiciais, contratos, tabletes de recibos e outros documentos no mesmo dialeto. O médio babilônico foi usado de 1530 até 1000, em cartas, registros, inscrições reais (na Assíria, bem como na Babilônia, uma vez que era considerado padrão para expressão literária), nas Cartas de Amarna e (numa disposição ligeiramente huriana) em Nuzi. O novo babilônico incluiu o primeiro milênio (Van Soden considera o período após 625 como babilônico posterior) e abrange uma seleção





Escritas pictográficas.
Tábuas de pedra calcária de Quis, perto da Babilônia, contendo uma das mais antigas inscrições sumérias , c. 3000 a.C. © *B.M.*

bastante esparsa de cartas e documentos, até seu florescimento final sob o Império Caldeu (quando uma forma simplificada de escrita e a perda dos finais vocálicos flexionados caracterizaram as inscrições que não eram dominadas pelo estilo acadêmico arcaizante, favorecido nos círculos oficiais da corte dos caldeus).

O assírio arcaico (1950-1750) está amplamente preservado em cartas mercantis e registros dos mercadores assírios que faziam negócios na Capadócia. O médio assírio (1500—1000) era extensamente reproduzido em vários códigos legais e inscrições reais, e algumas cartas, mas muito da escrita oficial era expresso em babilônico literário, como mostrado acima. O novo assírio, ou assírio imperial, marcou o período de 1000 até 600 a.C., quando os assírios, através de, com estágios oscilantes de expansão, alcançaram completo domínio no Oriente Médio, e adornaram seus palácios com baixos relevos gravados com suas gloriosas conquistas. As inscrições dessa era contêm referências a Israel, que são do maior interesse para os estudantes da história bíblica. Deve-se acrescentar que, mesmo após a queda dos impérios dos assírios e caldeus, a língua acadiana foi empregada no período persa e até no selêucida, como instrumento de escolaridade literária, usualmente em monumentos bilíngües e poliglotas tais como a Pedra de Behistún (c. 490 a.C.), mas com inscrições ocasionais de dedicatória em apenas um idioma, da época do reinado de Antíoco I (281-260 a.C.).

No semita do sul estão incluídos os vários dialetos do árabe e do etíope. Os mais antigos monumentos escritos em árabe do sul datam do 8º séc. a.C., e são encontrados até o 6º séc. d.C. Consistem de monolitos de pedra, principalmente de natureza dedicatória ou registros das inaugurações de edifícios, com uma coleção de transferências de propriedades imobiliárias, várias leis e decretos ocasionais. Há pelo menos quatro dialetos, um dos quais, o sabeu, usava causativos e pronomes da terceira pessoa começando com *h-* (enquanto que os demais começavam com *s* -). Os outros três eram o catabaniano (que preservou a forma mais arcaica da língua), o mineano e o hadramáucio. O conhecimento dessas línguas é dificultado por seu formalismo estilístico, e também pela falta de formas verbais ou pronomes da primeira e segunda pessoas; tudo é expresso na terceira pessoa do singular ou plural. Vale a pena observar que em contraste com o árabe do norte, os dialetos árabes do sul preservaram ambas as espécies de *s* (*sâmeque* bem como *sim*) do semita primitivo.

Monumentos dos dialetos árabes do norte começaram pelo 5º séc. a.C. e continuaram até o 4º séc. d.C. Eles eram comumente divididos em talmúdico, lihiânico, safaítico e estão largamente preservados em inscrições funerárias e de dedicatórias. O árabe literário clássico era um dialeto do norte, falado em Meca e Medina, e deveu sua supremacia ao seu uso no Alcorão (composto c. de 620—630d. C.), que estabeleceu o padrão para o mundo islâmico desde aqueles dias até os atuais. Ele representa a maior aproximação da língua materna semita da qual todo o restante é derivado, e em sua forma vocalizada conserva o sistema flexional pleno, completo com todas as terminações de vogais breves, tanto para substantivos como para verbos, e o pleno uso total do número dual

(que permanece obrigatório para o árabe literário até hoje, quando dois indivíduos estão envolvidos, ao invés de três ou mais). Seu notavelmente rico vocabulário se traduz como a mais importante fonte única de informações no que diz respeito ao significado de palavras raras ou discutidas no hebraico e as outras antigas línguas semitas.

O outro membro importante desse grupo é o etíope, uma língua que mostra alguma afinidade com os dialetos árabes arcaicos (adotando deles seu alfabeto), devido ao fato de que os que originalmente falavam essa língua (que é também conhecida como geês) emigraram do sul da Arábia para Cuxe (agora localizada na República do Sudão) e invadiram o norte da Etiópia, fundando afinal o poderoso reino de Axum (4º ao 7º sécs. d.C.) subseqüentemente a de pequenos reinados e principados, tais como o referido em Atos 8.27 ("Candace, rainha dos etíopes"). As mais antigas inscrições que sobreviveram datam de pouco antes da ascensão de Axum, mas foram monumentos daquele reinado, 4º séc. d.C, que forneceram o primeiro corpo relevante de material nessa língua. Sua fonologia fica bem próximo à do árabe, exceto pelo fato de que ela parece ter perdido bem cedo a qualidade aspirada do *shīn*, e desenvolveu mais dois p's (*p* ou *pait*, e *p* ou *pesā*) acrescentado ao f do árabe (ao qual falta um verdadeiro *p*, de modo geral). Na morfologia do verbo, falta o árabe VII (*infa'ala*), VIII (*ifta'ala*) e IX (*if'alla*), mas ela possui cinco graus que faltam no árabe: (i) o causativo intensivo (*'afa'ala*), (ii) o causativo freqüentativo (*'afā'ala*), (iii) o reflexivo grau base (*tafa'ela*), (iv) o causativo reflexivo intensivo (*'astafa'ala*) e (v) o causativo reflexivo freqüentativo (*'astafā'ala*). Também usava um gerundivo ao qual eram ligados pronomes sufixos (qatilo, qatilā,qatilaka, qatilaki, etc.) que têm semelhança com o acadiano permansivo.

Do antigo etíope, ou geês (que ainda é a língua cúltica na Igreja Copta da Etiópia), derivaram-se o amárico, que é a língua oficial do estado da atual Etiópia, bem como o tigrino, o tigré, o harari e o gurage.

O grupo semita do noroeste pode ser dividido em dois ramos principais: o aramaico e o cananita. Inscrições em aramaico arcaico datam do 9º séc. a.C. (O monolito Zakir, de Hamate), embora citações em aramaico datem do séc. 20 a.C. (Gn 31.47) no AT. Duas inscrições do 8º séc., de Sham'al, a de Panamuwa e a de Bar-Rakib, são classificadas por alguns como *Ya'udic* (cp S. Moscati : *Comparative Gramar of the Semitic Languages* [1964], pág.11) por causa de certo traços característicos. O aramaico imperial (*Reichsaramäisch* em alemão) era usado como língua oficial internacional já no séc. 7º, no império assírio, e assim continuou sob os caldeus e os persas. Essa é basicamente a forma de aramaico usada no AT, nas porções de Daniel e Esdras em aramaico, e também pela colônia judaica de Elefantina nos 5º e 4º sécs. a.C.

Na última metade do primeiro milênio a.C., o aramaico começou a se dividir nos ramos oriental e ocidental. O aramaico ocidental é representado pelo *Apócrifo Genesis* do 1º séc. a.C. (achado na Caverna Um de Qumran), e pelos Targuns de Onkelos e Jonatas, bem como um pouco do Midrashim e do Talmude de Jerusalém. A seita dos samaritanos desenvolveu alguns traços característicos no seu Targum do Pentateuco (4º séc. d.C.). Na forma falada, o aramaico ocidental sobrevive até os tempos atuais, em poucas aldeias perto de Damasco, notadamente *Ma'lūla*. Os arabes nabateus também adotaram esse dialeto e deixaram inscrições do 1º ao 3º sécs. d.C. O aramaico oriental desenvolveu-se em Edessa como o instrumento literário dos cristãos sírios, que produziram a Peshita durante o 3º séc. d.C. e a siríaca Hexaplar, bem como versões do NT (sinaitica e harqueleana). Ele continuou em uso até o séc. 13, com autores notáveis tais como Ephrem Syrus e Bar Hebraeus. O aramaico babilônico, como representado no Talmude "Babilônico", também pertence a esse ramo oriental (5º e 6º séc. d.C.). O mesmo ocorreu com a seita gnóstica dos mandeanos que floresceram na Mesopotâmia do 3º ao 8º sécs. d.C.

O ramo cananita do semita do noroeste incluía cinco principais dialetos. (1) cananita do norte ou ugarítico, era usado em Ras-Shamra, nas vizinhanças de Antioquia, durante sécs. 15 e 14. Era escrito em um alfabeto cuneiforme de trinta caracteres e preservou muito mais dos fonemas semitas originais do que os dialetos posteriores fizeram. Seu sistema verbal incluía não apenas os sete graus do Heb., mas também o *ifta'ala* do árabe e do acadiano e o *fā'ala* ou *pō ēl* (que ocorre no Heb. bem como no árabe). Seu causativo era *shaphel* ao invés de *hiphil* como em Heb., ou *yiphil* como no fenício.

(2) O sinaitico era usado pelos mineiros em Serabit el-Khadim e registrado em inscrições na paredes, datadas do 18º ao 15º sécs. e consistindo de pelo menos 27 cartas (cp. W. F. Albright: "Proto Sinaitic Inscriptions and their Decipherment" [1966], pág. 13). Ele representa um estágio muito primitivo do semita do noroeste quando se aproximou muito do árabe. (3) Relacionadas a inscrições

há outras inscrições pseudo-hieroglíficas encontrada em Geser, Siquém e Laquis (1800-1300). Infelizmente são tão curtas que impede uma acurada análise lingüística.

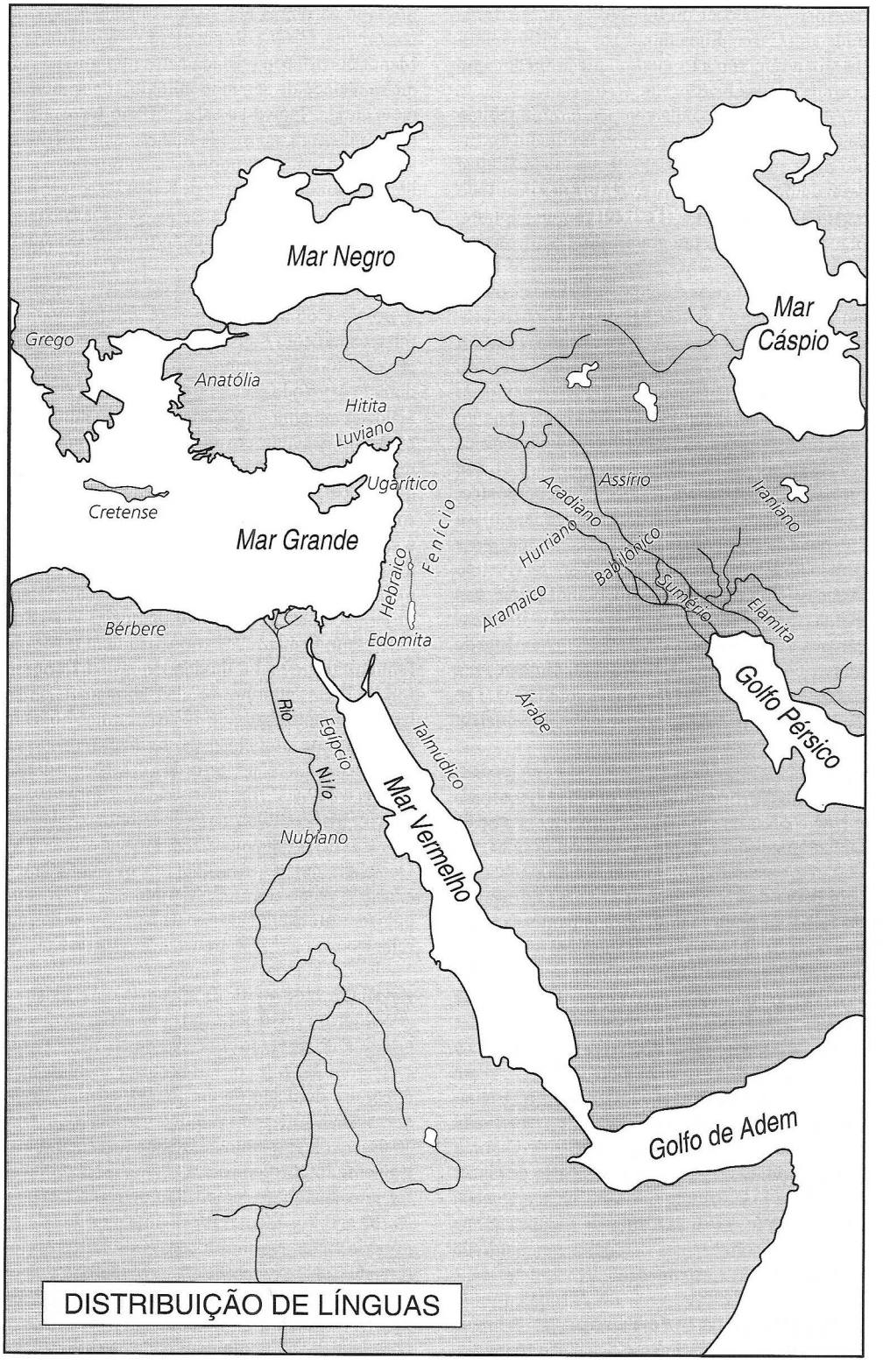
(4) O médio cananita compõe o ramo fenício da família das línguas cananitas, do qual o exemplo mais antigo é o epitáfio de Airão em Bíblos, datando do séc. 11, ou antes. Era falado em todo o caminho descendo a costa, em Trípoli, Beirute, Sidom e Tiro, onde um grande número de inscrições foi descoberto, principalmente dos 5º ao 4º sécs. a.C. As extensas colônias de colonos fenícios em Chipre, Sicília, Sardenha e Malta também produziram material inscritos nessa língua, e até em Atenas e Marselha foram encontradas amostras. É particularmente relevante a grande quantidade de documentos e monolitos de vários tipos do império cartaginês, descobertos desde o norte da África até a Espanha (bem como na Sicília), que revelam um subdialeto conhecido como púnico. Eles datam do 3º séc. a.C. ao 3º d.C., e fazem uso crescente de vogais (consoantes fracas empregadas para indicar sons vocálicos) à medida que o tempo avança — diferente do fenício da terra pátria, que evitou o uso de vogais quase até o final. A informação quanto à vocalização vêm exclusivamente de transcrições para o Gr. e o latim (notadamente uma passagem ou duas, em *Poenulus*, de Platão).(Cp. Zellig S. Harris: "A Grammar of the Phoeniciam Language", New Haven, 1936).

(5) Na categoria de cananita do sul, podem ser agrupados o hebraico e o moabita (provavelmente o edomita e o amonita também, apesar de que evidências de inscrições nessas últimas são bastante escassas). O moabita é bem conhecido pela Pedra de Messa (c. 840 a.C.), e se distingue do Heb. por reter a terminação -t para substantivos no feminino absoluto (uma característica que compartilha com o fenício). O Heb., a língua do A T, foi grandemente preservado no dialeto da Judéia ou de Jerusalém, embora muito de Oséias mostre a influência dos traços do norte israelita e Eclesiastes mostre forte influência fenícia. (Para ter maiores detalhes, veja o artigo LÍNGUA HEBRAICA). Inscrições hebraicas extrabíblicas, anteriores ao material manuscrito das Cavernas de Qumran são bem poucas. Incluem o Calendário de Gezer (c. 925), a Inscrição de Siloé (c. 705), a Ostraca Samaritana (c. 770), as Cartas de Laquis (587) e a recém descoberta lista de nomes em Arade do mesmo período aproximadamente .

C. As línguas Indo-Européias. A língua hitita, ou mais precisamente o nesiano (para distingui-la da língua não indo-européia, o hati, ou proto-hitita, falado pela população original da Asia Menor que foi conquistada pelos nesianos na primeira metade do segundo milênio), de aparência mais antiga. Pouco se sabe sobre o hieroglífico hitita até agora, apesar de traduções conjecturais terem sido tentadas; pode ter sido o instrumento literário do reino ciliciano de Kassuwatna. O lúvio e o palaico eram dialetos relacionados ao hitita indo-europeu; eram línguas da Anatólia, das quais pouco ou nada restou.

O frígio era falado na Asia Menor oriental e, nos 7º e 6º sécs., era escrito em um alfabeto relacionado com o grego ocidental. O neo-frígio era escrito em caracteres gregos convencionais durante o período greco-romano. O frígio é classificado como uma língua *satem* (em contraste com o hitita nesiano que era uma língua *centum*), como o grupo lingüístico indo-iraniano. Isso quer dizer que o *k* palatal foi suavizado para *ç* ou *s* antes do *e* ou *i* original. (o termo para "cem" em Sânscrito é *çata*, enquanto que no latim é *centum* — daí a designação).

Tanto quanto se possa dizer, a mais antiga forma de cretense, registrada no silabário conhecido como Cretense Linear A, era uma forma de fenício, mas não há dúvida de que o Cretense Linear B era indo-europeu, um dialeto do grego hesitantemente chamado de acaico e usado desde o séc. 15 até o colapso da civilização minóica — micena, sob o impacto das invasões dos dórios, c. 1000 a.C. Essas inscrições Linear B são encontradas em Pilos, na Grécia continental, e em outros centros micênicos. (cp. J. Chadwick ; "The Decipherment of Linear B" [1958]). Em Chipre o silabário usado era muito similar, e representava, com toda probabilidade, um dialeto proximamente relacionado com o Gr. Entre as línguas do Oriente Médio deve-se incluir também o grego clássico, especialmente a partir da época da conquista por Alexandre, c. 330 a.C., quando o Gr. tornou-se a língua do governo na Ásia, desde parte desde o Bósforo até o Indo. Foi por esse tempo que o ático, um derivado do Gr. jônico, adaptou-se às necessidades de todo o mundo helênico, e logo se desenvolveu para o *koinē*,que forneceu o instrumento lingüístico para a LXX e o NT. O latim foi introduzido ao tempo da conquista romana, em 63 a.C. (quando Pompeu anexou a Judéia ao império), mas era muito confinado aos próprios romanos, uma vez que os conquistadores italianos do Oriente Próximo se contentavam em usar o Gr. para se comunicar com seus conquistados. Inscrições latinas são muito confinadas a dedicatórias


Mar Negro
Mar Cáspio
Grego
Anatólia
Hitita
Luviano
Ugarítico
Cretense
Mar Grande
Fenício
Hebraico
Acadiano
Assírio
Iraniano
Hurriano
Babilônico
Sumério
Elamita
Aramaico
Bérbere
Edomita
Golfo Pérsico
Árabe
Rio Egípcio Nilo
Talmúdico
Mar Vermelho
Nubiano
Golfo de Adem
DISTRIBUIÇÃO DE LÍNGUAS

em centros romanizados como a Cesaréia (que foi fundada por Heródes o Grande).

Avançando mais para o oriente, chegamos ao ramo iraniano do indo-europeu, notadamente o persa arcaico, que era escrito em um tipo de alfabeto semi-silábico de trinta e seis sinais cuneiformes, mais seis outros que eram ideogramas. Lingüisticamente, era relacionado ao sânscrito, tinha uma declinação com sete casos e um sistema verbal empregando quatro tempos, três vozes, cinco modos, quatro particípios, um número dual e um infinitivo simples. As mais antigas inscrições datam de 530 (Ciro o Grande) e continuam até após a conquista grega.

No 2º séc. a.C. os partos tornaram-se dominantes ao leste do Tigre; eles falavam *pahlevi arsácida* derivado da forma meda do iraniano (do meda arcaico nós temos agora apenas alguns nomes e algum glossário). A ascensão dos persas sassânidas no 3º séc. d.C. levou à prevalência do Pahlevi sassânida por todos os seus domínios; idioma intimamante relacionado a este é o avéstico, a língua dos escritos dos zoroastrianos, ou parses. Aparentemente os Citas falavam um tipo de iraniano, especialmente os Ossetians no Cáucaso. Com o tempo nenhum deles sobreviveu na forma escrita (veja PAHLAVI).

D. Línguas Miscelâneas. Os hurrianos falavam uma língua aglutinante sem relação com qualquer outra conhecida em filologia, exceto possivelmente o urartiano. Embora os mitanianos originais devam ter sido indo-iranianos, a julgar pelos nomes dos seus deuses, a língua do Império Mitaniano (que floresceu na metade do segundo milênio) era o hurriano. Algumas inscrições em Mari (18 ao 17 séc.) eram em hurriano; influências do hurriano respondem pela maioria das peculiaridades do acadiano usado em Nuzi. Uma longa carta do rei Tushratta, na coleção de Amarna, foi escrita em hurriano (início do 14 séc.); assim eram alguns textos na capital hitita de Boghazköy. Como os hititas, os hurrianos usavam o silabário acadiano e muitos de seus ideogramas para escrever sua língua.

O urartiano era falado por um povo que não era semíta, nem indo-europeu e habitava junto ao Lago Van (também chamado por alguns de *Vannic* ou *Kaldi*). Mais tarde esses povos foram conquistados por uma raça que falava uma língua relacionada ao frígio, e que se desenvolveu para o posterior armênio. Inscrições cuneiformes em urartiano vêm de aproximadamente 840 a 640 a.C.

O elamita apareceu primeiramente em uma forma pictográfica ainda não decifrada; foram fartamente encontradas em Susã e são conhecidas como proto-elamita. Por volta de 2500 a.C. inscrições cuneiformes em susiano arcaico começaram a aparecer. Inscrições em neo-susiano, datam do 16 ao 8º séc.; e a forma mais recente foi o neo-susiano em uso no período dos aquemênidas (6º séc.). Era uma língua aglutinante, sem qualquer ligação com outras, exceto talvez o cassita. A língua dos conquistadores cassitas da Babilônia é conhecida apenas por nomes pessoais e uns poucos glossários. Em correspondência internacional (como nas cartas de Amarna) os governantes cassitas se contentavam em usar o babilônico.

Na Asia Menor, o lídio, a língua do Império de Croeso (6º ao 4º sécs.), talvez fosse a língua mais importante depois do hitita. Como as inscrições nessa língua ainda são imperfeitamente compreendidas, apesar de uma, escrita em duas línguas (com aramaico) e encontrada em Sardes, fornecer uma chave que pode ser de grande ajuda.

O cariano foi encontrado em três inscrições bilíngües do 7º séc. no Egito; existem também alguns grafitis e glossários.

O liciano está preservado em uma estranha escrita alfabética, bem como em escrita grega e em uns poucos textos bilíngües (grego e liciano) do 1º séc. Pouco ou nada se sabe do ciliciano, pisidiano, misiano, isauriano ou licaoniano, dessa área poliglota da Anatólia. Depois da conquista por Alexandre, essa região inteira foi unificada lingüisticamente pelo Gr. e assim permaneceu até a conquista pelos muçulmanos.

BIBLIOGRAFIA.

(A) A. Erman, *Neuaegyptishe Grammatik*, 2 ed. rev. (1933); A. Deimel, *Sumerishe Grammatik* (1939); G. Steindorff, *Lehrbuch der Koptischen Grammatik* (1951); A. H. Gardiner, *Egiptian Grammar*, 3 ed. rev. (1957); A. Falkeistein, *Das Sumerische* (1959).

(B) A. Dillmann, *Grammatik der Äntiopischen Sprache*, 2 ed. rev. (1899) (Trad. em inglês por J. A. Crichton [1907]); Gesenius—Kautzsch—Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 2 ed. (1910) : J. Cantineau, *Grammaire du Palymrienne Épigraphique* (1935); P. Leander, *Laut- und Formenlehre des Ägyptisch — Aramäischen* (1928); W. B. Stevenson, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic* (1924); Z..S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language* (1936) ; *Development of the Canaanite Dialects*, (1939); G. W. Tatcher, *Arabic Grammar of the Written Language*, 4 ed. (1942); M. Höfner, *Altsüdarabishe Grammatik* (1943); R. Labat, *Manuel d' Epigraphie Akkadienne* (1948); T. H.Robinson, *Paradigms and Exercices in Syriac Grammar*, 3 ed. (1949); W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, 2 vol 3

ed., reimpressão (1951); J. Friedrich, *Phönizisch-punische Grammatik* (!951) ; T. C. Vriezen e J. H. Hospers, *Palestine Inscriptions* (1951); C. H. Gordon, *Ugaritic Manual* (1955); W. F. Albright, *The Proto-Sinaitic Inscriptions and their Decipherment* (1966). F. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic* (1968); W. von Soden, *Grundriss der Akkadischen Grammatik*, 2 ed. (samt Ergänazungsheft) (1969).

(C) J. Chadwick (texto citado): H. Reichelt, *Awestisches Elementarbuch* (1909); N. Jokl, "Phryger: Sprache" em *Reallexikon der Vorgeschichte*, X (1928), 141-153; H. S. Nyberg. *Hilfsbuch des Pehlevi* 2 vol. (1928-31); I. J. Gelb, *Hittite Hieroglyphs*, 3 pts. (1931-42); J. Friedrich, *Hethitsches Elementarbuch*, 2 vol. (1940-46), H. Otten, *Luwische Texte in Umschrift* (1953); R. G. Kent,: *Old Persian Grammar, Texts, Lexikon*, 2 ed. (1953).

(D) C. Franck: *Die altelamische Steininschriften* (1923); E. Deeters, *Lydia, Sprach and Schrift*, em Pauly-Wissowa, XXVI — (1927), 2153—2361; F. Bork, *Die Sprache der Karaer* AFO, VII (1931), 14-23 ; J. Friedrich, *Einführung ins Urartische*, (1933); F. Kretschmer, *Die Stellung der lykischen Sprache em Glotta*, XXVII (1939), 256—261; XXVIII (1940), 101 — 116; E. A. Speiser, *Introduction to Hurrian* (1941).

G. L. ARCHER

LÍNGUAS, CONFUSÃO DE. Gênesis 11.1-9 contém o relato da origem das línguas. Os especialistas engajados em pesquisa filológica aceitam a idéia de que as línguas atuais tiveram origem em um passado em que os homens falavam uma língua comum. A questão da origem das várias línguas está intimamente relacionada à questão se as diferentes raças dos homens formaram-se a partir de uma única linhagem. O relato de Gênesis descreve como os descendentes de Noé se fixaram na planície de Sinar, ou Babilônia, e construíram uma cidade e uma torre para alcançar o céu, que serviria como um centro de unidade e poder, bem como para satisfazer seu ego.

Muitas torres tais como descritas no relato de Gênesis foram encontradas nas planícies babilônicas. Conhecidas hoje como zigurates, serviam como pontos de reunião ao redor dos quais cidades eram construídas, bem como centros de adoração. Foram encontradas inscrições relacionadas a alguns dos zigurates. Stephen L. Caiger (*Bible and Spade* [1936], pág. 29) refere-se a uma inscrição que está relacionada com o colapso de um tal zigurate, citada por George Smith (*Chaldaean Account of Genesis* [1880]): "A construção deste templo ofendeu os deuses. Em uma noite, eles derrubaram o que havia sido construído. Eles os dispersaram para outras terras e tornaram estranha sua língua e seu discurso. Eles impediram o avanço".

A. C. SCHULTZ

LÍNGUAS, DOM DE (γλῶσσαι). Um dos nônuplos "dons do Espírito" (1Co 12.4-11), uma lista repetida em outros lugares no NT, em forma ligeiramente diversa. A mostra mais clara deste dom no NT está em Atos 2, do Dia de Pentecostes; o tratamento mais amplo do assunto está em 1 Coríntios 12-14. Há controvérsias se estas duas passagens referem-se ao mesmo fenômeno ou não.

1. Línguas no AT
2. Línguas nos evangelhos
3. A experiência no Pentecostes
4. Evidência posterior conforme Atos
5. Línguas nas epístolas paulinas
6. Línguas na igreja pós-apostólica.

1. Línguas no AT. A doutrina do NT sobre línguas — elocuções espirituais extáticas não controladas consciente ou racionalmente pelo falante, mas consideradas produto direto da divina operação e plenitude do Espírito — tem uma longa pré-história no AT. Quando Pedro explicou esse fenômeno às multidões de peregrinos judaicos reunidos em Jerusalém, ele o fez nos termos das palavras de Joel (At 2.15-21). Em segundo lugar, em 1 Coríntios 14.21s., Paulo explicou a natureza incontestável das línguas ao descrente com base em Isaías (Is 28.11).

Muitos estudiosos concordariam que a experiência extática, registrada dos setenta anciãos (Nm 11.24-29), é uma referência do AT aos que "falam em línguas", embora a palavra usada no texto seja "profetizavam". Nesse contexto, o fenômeno é claramente o sinal exterior da vinda e presença do Espírito. Esse êxtase não é diretamente atribuído a Moisés; na verdade, sua posição é contrastada com a do "profeta" comum (12.7,8). Pode ser que o נביא (*profeta*) do AT signifique realmente "o que fala em êxtase". Samuel também estava rodeado por um grupo em êxtase (1Sm 19.18-24); seu "profetizar" contagiante, que parece ter sido pelo menos semelhante a "línguas", foi considerado um sinal da presença de Yahweh; contudo, a reputação de Samuel como profeta estava baseada em outra coisa (1Sm 3.20). O mesmo ocorreu com Elias e Eliseu. Também há evidência de comportamento extático semelhante, neste período, da parte dos profetas de Baal, provavelmente incluindo declarações extáticas (1Rs

18.28). Nos dias posteriores dos grandes "profetas escritores" de Israel, não há referência a tal fenômeno, a menos que os "transes" de Ezequiel devam ser assim considerados.

2. Línguas nos evangelhos. Não há referência nos evangelhos ao falar em línguas, seja fato ou profecia, com uma exceção (Mc 16.17). Isso é fora do comum, embora seja incontestável, em virtude das manifestações da atividade do Espírito, na vida de João Batista (que foi cheio do Espírito Santo desde o ventre de sua mãe, Lucas 1.15), na vida de Cristo (em quem o Espírito foi visto descendo, no seu batismo, Mt 3.16), e na vida dos discípulos (que realizaram milagres de cura e expulsão de demônios, Lucas 10.17). Desse modo, não há nenhuma ligação necessária entre "línguas" e o "ser cheio do Espírito", pelo que os evangelhos declaram. Marcos 16.17, entre os sinais que acompanham os que vêem, inclui "novas línguas" (γλώσσαις καιναῖς, alguns manuscritos omitem a expressão 'novas'). Essa é uma clara referência à glossolalia de alguma forma; mas como a parte final não pertence ao texto original de Marcos, pode ter sido acrescentada pela Igreja Primitiva com base no Pentecostes e a subseqüente história apostólica. A frase é colocada entre "expelirão demônios" e "pegarão em serpentes", ambos sinais que ocorreram na igreja apostólica (At 16.18; 28.5). Portanto, isso não é evidência independente, concernente a glossolalia.

3. A experiência no Pentecostes. À primeira vista, a descrição em Atos 2 é clara como cristal. Todos foram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas - línguas estrangeiras - até então desconhecidas pelos discípulos, mas com significado para os peregrinos então reunidos em Jerusalém. Isto parece provado pelo versículo 6, "na sua própria língua".

Entretanto, alguns eruditos consideram que uma interpretação tão simples é inconsistente, tanto com o vago termo "barulho" (ARA, "voz") mencionado no versículo 6 (um barulho incomum o suficiente para atrair uma multidão), quanto pelo fato de que outros interpretavam o episódio inteiro como conversa de bêbado (v. 13). Além disso, eles salientam que, em qualquer outro lugar do NT, as "línguas" faladas parecem ser incompreensíveis, a menos que acompanhadas por uma "interpretação" espiritual, e não parecem ser línguas reconhecidamente humanas (1Co 13.1 refere-se a elas como línguas angelicais?). Estes estudiosos consideram que Lucas está descrevendo uma ocorrência de glossolalia comum (como em Corinto), mas de modo a mostrar que o Pentecostes foi uma antítese de Babel, onde as línguas dos homens foram confundidas (Gn 11.9) e também para demonstrar que Pentecostes correspondeu à "outorga da lei", que, de acordo com a tradição judaica, foi proferida simultaneamente em todas as línguas do mundo. Os estudiosos cristãos primitivos sugeriam que o milagre havia sido o da audição, e não o de falar; o v. 8 daria algum suporte a isto. Menos convincentes são as sugestões de que os judeus de todas as terras mencionadas deveriam entender o Gr. ou aramaico, línguas que os apóstolos presumivelmente conheciam bem, e que poderiam, por isso, ter usado nesta ocasião; ou de que frases de línguas estrangeiras, uma vez ouvidas, mas há muito tempo esquecidas, brotaram da subconsciência e foram faladas em voz alta pela primeira vez, soando como resposta em coro para os ouvintes. Quando os eruditos modernos falam de "entendimento intuitivo", "pensamento harmônico" ou "transferência de pensamento", eles estão retornando à primeira explicação (o milagre da audição) ou dizendo, em termos paulinos, que aos ouvintes era dado, naquela ocasião pelo menos, o dom da interpretação.

4. Evidência posterior conforme Atos. Se o dom de línguas tinha valor peculiar de evidência da vinda inicial do Espírito, então era apropriado que devesse também surgir no Pentecostes dos gentios (At 10.46, os convertidos em Cesaréia) e provavelmente no dos samaritanos (8.17). Embora línguas não tenham sido especificamente mencionadas, houve claros sinais exteriores da vinda do Espírito. Isso também é especificamente mencionado sobre os convertidos em Éfeso (19.6); se eles eram discípulos de João Batista (e não simplesmente cristãos mal instruídos, como se afirma algumas vezes) também seria apropriado aqui.

É incerto se outros falaram ou não em línguas, ao receber o Espírito Santo. É possível (como um sinal exterior claramente visto por todos), mas não se pode afirmar mais do que isso, pois Atos não registra. Por exemplo, tempos mais tarde, verifica-se que Paulo falava em línguas (1Co 14.18). Teria ele recebido isso no batismo? Depois de Pentecostes essas línguas eram línguas estrangeiras ou elocuções místicas? Por fim, não havia regra fixa: algumas vezes, como no Pentecostes, o dom vinha para os já batizados; em Cesaréia veio antes do batismo e na verdade foi a base para o batismo. Em Samaria, se veio, foi na "confirmação".

5. Línguas nas epístolas paulinas. O tratamento clássico desta doutrina está em 1 Coríntios 12-14, sob o título geral de "dons espirituais" (1Co 12.1). Foi obviamente parte tão familiar da vida da igreja em Corinto, que Paulo nunca explicou exatamente o que era, mas assumiu que seu leitor sabia. Esta manifestação também não ficou limitada a Corinto, entre as igrejas gentílicas. Romanos 8.26 com sua referência à intercessão do Espírito pelos santos "com gemidos inexprimíveis", pode talvez corresponder a orar "com o espírito" (1Co 14.15) e desse modo referir-se a orar "em línguas". A ocorrência em Cesaréia e em Éfeso já foram mencionadas. A natureza exata das "línguas" em questão não é clara. Parece que, em Corinto pelo menos, eram elocuções místicas, e não línguas estrangeiras (14.2), embora alguns citem 14.10 contra isto. Em todo caso, elas precisavam de "interpretação", sem a qual seriam ininteligíveis. Na verdade, Paulo parece ter enfatizado a própria incompreensibilidade como um "sinal" para o estranho (14.22) e como cumprimento de uma profecia do AT (14.21, citando Is 28.11), embora ele também tenha admitido que essa incompreensibilidade pudesse expor cristãos à acusação de loucura (1Co 14.23), como ocorreu com a acusação de bebedeira no Pentecostes. Paulo diferenciou entre "línguas" e "profecia" o mais claramente possível (14.1-4). É claro que, embora o termo "profecia" seja de grande abrangência, a profecia não ocorre em línguas; pelo contrário, ela é compreensível de imediato.

Qual é então a avaliação de Paulo sobre as "línguas"? Primeiro, ele as admitiu livremente como um dom espiritual, e decerto um dom no qual ele se sobressaiu (14.18), mas um dom que, juntamente com a "interpretação das línguas", ele colocou em posição inferior na lista de dons espirituais (12.10,30) próximo a "cura" e "milagres". Ele não esperava que todos falassem em línguas (12.30), nem associava este dom à plenitude do Espírito ou a santidade especial.

Paulo, então, quis se certificar que a fonte fosse de fato o Espírito Santo (12.3), um ponto mencionado em outra parte no NT como "discernimento de espíritos" (12.10). Todos os dons, incluindo este, são para o bem comum, e devem ser usados adequadamente (12.7). No que se refere a "línguas", elas não devem ser usadas na igreja, exceto onde haja interpretação, ou pela própria pessoa que fala em línguas (14.13) ou por alguma outra pessoa (14.28). Deus é um Deus de ordem; o uso de "línguas", mesmo se interpretadas, deve ser limitado e controlado na igreja (14.33,40).Os cristãos devem adorar racionalmente bem como espiritualmente, usando a mente consciente bem como a subconsciência (14.14,15). Deve ser lembrado que todos os dons, tanto quanto as "línguas", são apenas fenômenos passageiros (13.8). Todos os dons devem ser exercidos em amor, e na verdade absorvidos pelo amor, o maior de todos dons espirituais(13.1).

Dentro destes limites, Paulo ficava feliz em que os coríntios exercitassem seu dom de línguas, mesmo se freqüentemente apemas na esfera da devoção particular (14.28). Certamente ele não o proibiu — um ponto que algumas vezes é omitido hoje.

6. Línguas na igreja pós-apostólica. Talvez devido ao crescente institucionalismo, pouco se ouviu sobre línguas na era pós-apostólica, exceto em "seitas marginais", das quais os montanistas são um bom exemplo. Talvez a desaprovação oficial tenha levado a um isolamento desequilibrado dom espiritual e a ênfase sobre ele.

Certamente, nesses "grupos marginais" ele foi acompanhado por grande entusiasmo, associado à falta de equilíbrio teológico. Por volta do 4º séc. deve ter desaparecido, pois muitos Pais de Igreja ficaram completamente perdidos para entender as referências bíblicas (conforme pode ser visto pelos comentários feitos). Contudo, em tempos de ênfase ou renovação espiritual, ele freqüentemente reaparecia; a presente era parece um exemplo claro disto. *Veja* Dons Espirituais.

BIBLIOGRAFIA. Eusebius, *History of the Church*; L. Christenson, *Speaking in Tongues* (1963); J. L. Sherril, *They Speak with Other Tongues* (1964); Comentários da Bíblia Corrigida sobre Atos e 1 Coríntios.

R. A. Cole

LINHO (פשתה), termo genérico para linho, planta do linho, fibra de linho da qual o fio de linho é produzido (Js 2.6; Is 19.9), שׁשׁ, *linho fino*, na verdade *linho* significa *branco*, por causa da brancura brilhante do linho alvejado (Gn 41.42); בוּץ, também quer dizer *linho fino* (1Cr 15.27); בד, *pano de linho, linho fino* (Êx 28.42; Lv 6.10); מדין, *pano de linho, roupas de baixo de linho* (Is 3.23) σινδών, *pano de linho, grande lençol de linho, musselina* (Jz 14.12; Mt 27.29; Mc 14.51); ὀθόνιον, *vestuários de linho, faixas de linho, tiras de pano de linho* (Lc 24.12; Jo 19.40); λίνον, *pano de linho, peça de roupa de linho, pavio de lâmpada* (Mt 12.20; Ap 15.6); βύσσος, *linho macio* ou *fino* (Lc 16.19; Ap 19.14).

Esses termos são usados de maneira intercambiável. λίνου ε βύσσος são usadas na LXX.

O linho é um pano tecido com fio feito das finas fibras da planta do linho. O termo também designa também peças de roupas feitas de linho. Visto que o tecido alvejado era sempre de um branco luminoso, o termo "brancura" (*shesh*) também significa linho. O termo "linho fino", na Bíblia, refere-se a um material transparente, em geral quase translúcido, do caro e finamente elaborado tecido de linho usado pela realeza e gente rica, ou pelos sacerdotes do Templo.

A planta do linho era comum no Egito, sendo extensamente cultivada no fértil vale do Nilo. O linho e a tecelagem egípcios eram considerados os melhores dos tempos antigos, tanto que alguns não podiam distingui-lo da seda. O linho foi introduzido na Palestina em tempos remotos e era cultivado no vale do Jordão, perto de Jericó (Js 2.6), e também na Galiléia. Os talos de linho cresciam bem alto e eram cortados ou arrancados pelas raízes perto do crescimento completo, postos a secar por um tempo ao sol, e então vigorosamente macetado (para separar as fibras finas), lavado e alvejado. A fibra, às vezes tão finas que chegaram a ser quase invisíveis, estava então pronta para o tecelão. Os tecelões de linho eram conhecidos nos dias de Moisés, antes da entrada em Canaã, e eram considerados uma dádiva de Deus ao povo (Êx 35.35; 38.23). Mais tarde somos informados sobre uma associação de fabricantes têxteis em linho em Asbéia: "da casa dos obreiros em linho, em casa de Asbéia" (1Cr 4.21). Geralmente as mulheres fiavam e teciam em casa; já durante o Êxodo mulheres eram adeptas dessa arte antiga: "Todas as mulheres hábeis traziam o que por suas próprias mãos tinham fiado estofo azul, púrpura, carmesim e *linho fino torcido*" (Êx 35.25).

Nos tempos bíblicos, o linho era usado para muitas finalidades. Era material popular para vestuário de muitas espécies e para lençóis, cortinas, velas de navios, para embrulhar rolos de pergaminho, etc. *Shesh*, ou linho fino, era sempre usado para as vestimentas dos sacerdotes no Templo. Com respeito a Arão está dito: "Tecerás quadriculada túnica de linho fino, e farás uma mitra de linho fino, e um cinto de obra de bordador. Para os filhos de Arão farás... também calções de linho, para cobrirem a pele nua: irão da cintura até as coxas" (28.39-42). A túnica, mitra e outros artigos do vestuário que os sacerdotes usavam também eram feitos de linho fino (39.27-29). O linho fino tecido na Palestina estava entre os melhores do mundo, preferido por alguns até mesmo ao linho que era manufaturado no Egito. Os tecelões na Palestina eram capazes de fazer linho quase tão fino quanto seda. Era tão transparente e fino que era diáfano e frio no clima quente. A camisa que o povo usava junto ao corpo era feita de linho fino. O material também era alvejado e os sacerdotes apareciam em vestimentas de um branco luminoso.

O linho fino também era muito usado para vestes em serviços religiosos, como o menino Samuel (1Sm 2.18) e os cantores no Templo (2Cr 5.12). Reis e outras pessoas da realeza também usavam muito linho fino (2Sm 6.14). As Escrituras dizem que os anjos estavam vestidos com linho fino branco, bem como as multidões de remidos com Cristo nos céus (Ez 9.2; Ap 19.14) Posto que o linho fino, com sua extrema brancura, era usado em sentido figurado de pureza e retidão de vida (Ap 19.8), pode-se facilmente compreender por que o traje branco é usado em cerimônias especiais religiosas ou significativas de hoje, tais como casamentos. Material de linho foi usado para cortinas, o véu e outros itens no Tabernáculo (Êx 26.1-37). O termo *bad* no AT também é usado para linho fino branco. Ele é similar à palavra grega *byssos*, que é usada para se referir ao linho fino. Quando pessoas usavam linho fino com propósitos comuns, era sinal de luxo e riqueza (Is 3.23; Ez 16.10). Esse é o tipo de linho que José usava como primeiro ministro no Egito: "Então tirou Faraó o seu anel de sinete da mão e o pôs na mão de José, fê-lo vestir roupas de linho fino" (Gn 41.42).

O linho fino é um pano tão esplêndido que às vezes tradutores da Bíblia têm traduzido o termo como "seda". Quando o SENHOR fala em punir Israel, ele inclui a retirada do melhor das vestimentas: "Naquele dia, tirará o SENHOR o enfeite dos anéis dos artelhos, e as toucas... os véus esvoaçantes; os turbantes... os vestidos de festa, os mantos, os xales,... as camisas finíssimas, ... e os véus grandes" (Is 3.18-23). No mesmo sentido, o SENHOR fala das suas bênçãos para Israel em termos de belos panos e vestes, "Também te vesti de roupas bordadas, e te calcei com peles de animais marinhos, e te cingi de linho fino e te cobri de seda... Assim foste ornada de ouro e prata; o teu vestido era de linho fino, de seda, e de bordados" (Ez 16.10-13). Davi usava roupas feitas desse linho fino (Gr. *byssos*) quando a Arca foi removida: "Davi ia vestido de um manto de linho fino, como também todos os levitas que levavam a arca, e os cantores, e Quenanias, chefe dos que levavam a arca e dos cantores; Davi vestia também uma estola sacerdotal de linho. Assim todo o Israel fez subir com júbilo a arca da aliança do SENHOR" (1Cr 15.27,28).

O homem rico, na parábola do rico e Lázaro (Lc 16.19), estava vestido de linho fino, considerado roupa de gente rica. É possível que o linho também fosse usado para redes de pesca, cortinas e bonitas tapeçarias de parede. (Is 19.8,9). O material de linho era também tingido com muitas cores brilhantes.

O material era mais barato e menos durável quando as fibras de linho eram misturadas com outras fibras, tais como lã ou algodão. A palavra hebraica *shaatnez* significava vestimentas ou panos feitos de dois tipos de fio. Deus proibiu os israelitas de usarem vestimentas feitas desses materiais (Lv 19.19; Dt 22.11). A seda era usada na antiga Palestina, mas era difícil de obter e muito cara; tinha de ser importada por meio de caravanas vindas do Extremo Oriente.

O uso do linho para vestuário entre os povos do Oriente Médio foi adotado pelos gregos. O Gr. σινδών é o termo usado para descrever o linho fino e caro no qual o corpo de Jesus foi envolto: "E José, tomando o corpo, envolveu-o num pano limpo de linho, e o depositou no seu túmulo novo" (Mt 27.59,60). Tanto João como Lucas falam de panos ou roupas de linho, como o material no qual o corpo de Jesus foi envolto: "Tomaram, pois, o corpo de Jesus e o envolveram em lençóis com os aromas, como é de uso entre os judeus na preparação para o sepulcro" (Jo 19.40; Lc 23.56). A palavra usada aqui é *othónion* no plural, que se refere a faixas de linho, grandes lençóis de linho rasgados em tiras, usadas para envolver o corpo com esmero. O Gr. *linon* é usado para descrever uma roupa de linho (Ap 15.6). *Línon* podia ser feito de cânhamo bem como de linho. Por séculos precedentes, os egípcios usaram tiras de lençóis

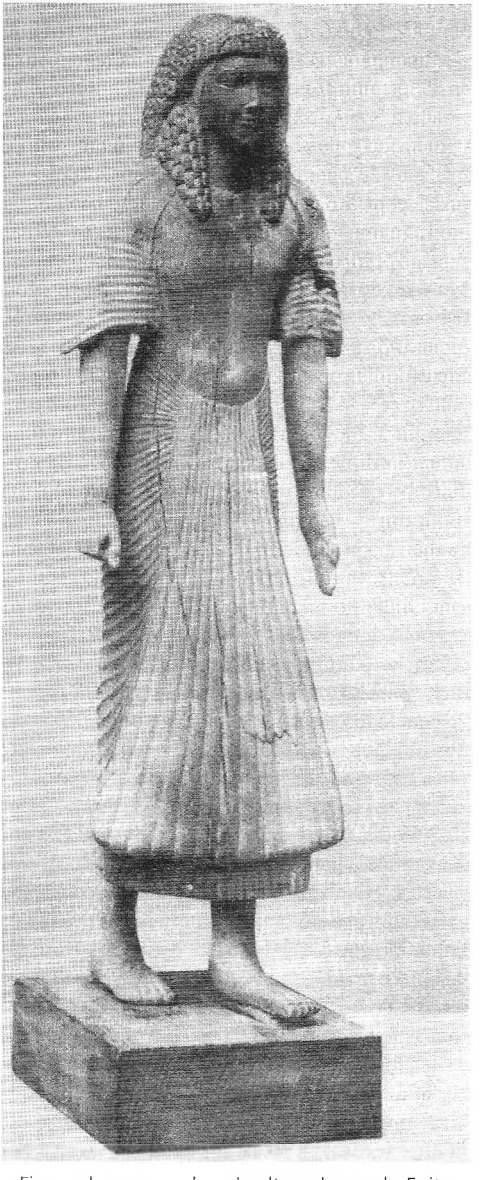
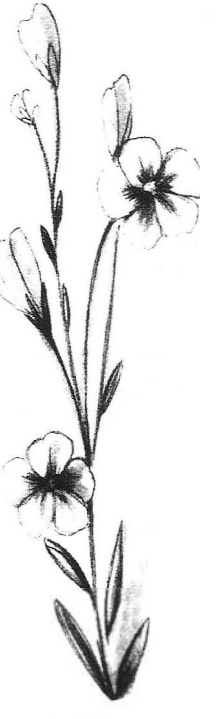


Figura de um membro da alta nobreza do Egito usando modelo justo de veste de linho pregueado com saia larga. c. 1400 a.C. © *B. M.*



Linho

de linho para envolver múmias egípcias. *Linon* refere-se aos pavios de trapos das antigas lâmpadas (Mt 12.20; Is 42.3).

Sem qual sombra de dúvida o linho se equiparava à lã como um dos tecidos mais comuns no mundo antigo. (*Veja* PANO; COURO)

BIBLIOGRAFIA. L. M. Wilson, *Ancient Textiles from Egypt* (1933); A. E. Bailey, *Daily Life in Bible Times* (1943); M. Radin, *The Life of the People in Biblical Times* (1948);G. M. Crowfoot, Linen Textiles from the Cave of Ain Feshkha in the Jordan Valley, *Palestine Exploration Quarterly* (1951) F. H. Wight, *Manners and Customs of Bible Lands* (1953); G. E. Wright, "Israelite Daily Life", *The Biblical Archaeologist* (1955); M. T. Gilbertson, *The Way it Was In Bible Times* (1959); H. Daniels-Rops, *Daily Life in Palestine at the Time of Christ* (1962); J. M. Myers, "Linen" in IDB, Vol. 3 (1962).

L. M. PETERSEN

LINHO FINO (פשתה, λίνον). A palavra *pishtâh* ocorre em Êxodo 9.31; Isaías 42.3 e 43.17. Poderia ser traduzida por "pavio". *Pēshet* ocorre sete vezes (Js 2.6; Jz 15.14; Pv 31.13; Is 19.9; Ez 40.3; Os 2.5,9), mas a palavra pode ser traduzida por "linho". Em Mateus 12.20, o *linon* é uma citação de Isaías 42.3.

O linho crescia na Palestina antes da chegada dos israelitas. Raabe (Js 2.1,6) escondeu os dois espias sob as canas do linho que ela havia secado no telhado de sua casa. O pano feito de linho cultivado no local foi bem-recebida pelos judeus, cujas roupas, após sua longa e difícil viagem, devem ter se desgastado.

Salomão felicita uma boa esposa que separa as fibras de linho e faz linho fino (Pv 31.13). O linho fino é mencionado em Isaías 19.9, quando fica evidente que pano branco e linho fino branco eram fabricados.

É manifesto o que os egípcios conheciam sobre o crescimento do linho. Fazer linho para o Faraó deu a José finas roupas de linho e, após os israelitas terem escapado do Egito e terem "despojado os egípcios", eles puderam fazer vestuários sacerdotais de linho fino para Arão e seus filhos.

Salomão conhecia o valor do linho e parece ter feito disso um monopólio estatal. O linho também era utilizado para fazer velas de barcos (Ez 27.7). No NT, são mencionados toalhas e lenços de linho (Jo 11.44; 13.4). O linho também era usado para envolver os corpos dos mortos (Mc 15.46).

Acredita-se, de modo geral, que o linho era *Linum usitatissimum*, o qual cresce de sessenta centímetros a um metro e vinte de altura e possui bonitas flores azuis (há variedades brancas ocasionais). As plantas cresciam até estarem maduras, quando eram totalmente arrancadas e postas para secar. Perder uma safra de linho era sério e podia ser uma das punições de Deus (Os 2.9).

As cápsulas de linho são chamadas "casulos" e o linho encapsulado é o linho maduro, pronto para colheita e secagem. Os feixes de linho são embebidos com água por três ou quatro semanas. Isso causa o que é chamado "maceração", isto é, as fibras separam-se e é somente então que os fios podem ser penteados.

Naturalmente, o melhor linho foi usado para envolver o corpo do nosso Senhor, enquanto "a igreja" - a noiva do Senhor ressurreto — é vestida "de linho finíssimo" (Ap 19.8) e os próprios anjos estão vestidos de linho puro e resplandecente (15.6).

O linho é a mais antiga das fibras têxteis e foi gradualmente convertido em três tipos: (a) rústico (Ez 9.2); (b) de melhor textura (Êx 26.1); (c) fino e caro (Et 8.15).

Conseqüentemente, o Talmude dá instruções completas sobre como os judeus ortodoxos devem colher, alvejar e preparar o linho usado pelos rabinos.

Veja LINHO.

W. E. SHEWELL-COOPER

LINHO RETORCIDO (שש משזר). Uma qualidade superior de linho fino, feito de fio, do qual cada fibra era composta de muitos filamentos delicados. Os egípcios eram peritos em trabalhar com esse tipo. Heródoto (3.47) diz que Amasis, rei do Egito (564-526 a.C.), enviou para alguém um corselete do qual cada fibra consistia de 360 filamentos separados, todos claramente visíveis. O linho retorcido foi usado para fazer as cortinas, o véu, e os reposteiros do Tabernáculo (Ex 26.1,31,36), os reposteiros para o portão do átrio e para o próprio átrio (27.9,16,18), e também o éfode, a cinta do éfode, e o peitoral do juízo do sumo sacerdote (Ex 28.6,15; 39.2,5,8,24,29). *Veja* LINHO; LINHO FINO.

S. BARABAS

LINO (Λίνος) Mencionado juntamente com outros em 2 Timóteo 4. 21, enviando saudações a Timóteo: "Êubulo te envia saudações; o mesmo fazem Prudente, Lino, Cláudia e os irmãos todos".

Irineu (Her. III. iii) diz que a esse Lino foi dado o ofício do episcopado da igreja em Roma pelos

apóstolos Pedro e Paulo. O sucessor de Lino, segundo Irineu, foi Anacleto (Anencletus) e depois dele, em terceiro lugar a contar dos apóstolos, o bispado foi dado a Clemente. Eusébio (Hist. III. ii) do mesmo modo afirma que, após o martírio de Paulo e Pedro, Lino foi primeiro que obteve o episcopado em Roma. Ele também identificou esse Lino com o Lino que foi mencionado por Paulo no final em 2 Timóteo. Eusébio diz também que Lino serviu como bispo por doze anos (ibid. xiii). Numerosos escritores da igreja têm registrado o tipo de tradição encontrada em Irineu e Eusébio, e naturalmente ocorreu alguma elaboração. As *Apostolic Constitutions* (VII: xlvi) fazem referência a Lino como filho de Cláudia. No "Early Roman Succession", veja J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, Part I. *S. Clement of Rome* (1890), I, 201 — 345.

J. H. SKILTON

LIQUI (לקחי). Descendente de Manassés (1Cr 7.19).

LÍRIO (שושן). O lírio é mencionado treze vezes, oito vezes como *shoshan*, uma vez como *shushan*, em 1 Reis 7. 19, e quatro vezes como *shoshanan*. "flor de lírio" (2Cr 4.5) "o lírio dos vales... entre os espinhos" (Ct 2.1,2); "ele florescerá como o lírio" (Os 14.5).

Talvez não haja uma flor sobre a qual mais se tenha escrito, ou sobre a qual mais conjeturas tenham sido feitas, do que o lírio. Ao que parece, os lírios eram bem disseminados no tempo de Salomão, mas a derrubada das florestas e a conseqüente erosão do solo causaram o desaparecimento da planta. Agora ela tem sido introduzida novamente na Palestina e está crescendo bem.

A gazela (Ct 7.3) se alimentava nas melhores pastagens, que deviam estar no fundo do vale onde o solo seria de aluvião e sedimentado ao longo dos anos. Esse solo em geral é particularmente profundo e bom nas partes mais baixas de uma fazenda. Era ali que os melhores lírios cresciam — por isso a gazela pastava entre os lírios.

Em Cantares 6.2 o "meu amado desceu ao seu jardim,... para pastorear nos jardins e para colher os lírios". Será que ele desceu para colher lírios brancos (*Lilium candidum*) para por em vasos no palácio, ou estava ele colhendo os bulbos dos lírios, que no Oriente são considerados deliciosos?

A palavra "alimentar" no texto (*rā'â* Heb.) é exatamente a mesma palavra encontrada em 1 Samuel 17. 15, "apascentar as ovelhas de seu pai", e em Oséias 4.16 "será que o SENHOR o apascenta como a um cordeiro...?". Portanto, facilmente poderia ser que "meu amado" estivesse se alimentando de bulbos de lírio e, se assim fosse, então o lírio mencionado provavelmente era o lírio dourado, *Lilium tigrinum*.

No caso dos lírios dos vales (Ct 2.1), a planta poderia ser o *Hyacintus orientalis*. Ele é comum na Palestina; as flores são perfumadas e de uma profunda cor azul, e na primavera, por causa desse jacinto, os campos à volta do Mar da Galiléia podem parecer azuis.

É justo considerar que se trate do lírio branco — *Lilium candidum*. Ele certamente era produzido na Palestina e Lineu, o maior botânico da Europa, afirmou que essa era uma planta da Terra Santa. O problema foi que, nos sécs. 18 e 19, os botânicos não foram capazes de encontrar lírios brancos nas suas explorações. Era, portanto, de se questionar se esse lírio algum vez existiu lá. Finalmente, em 1925, estudantes da Universidade de Jerusalém encontraram um lírio branco selvagem no norte da Palestina, e mais outros foram encontrados na seqüência. Cabe lembrar que o lírio branco está mais relacionado aos lírios do Oriente do que aos lírios do Mediterrâneo.

Como já foi dito, o desflorestamento nos dias de Salomão, e a conseqüente erosão do solo causaram o desaparecimento dos lírios. Pensa-se também que houve muito corte de flores até arrancadas com raiz pelos habitantes, para funções religiosas — isso, é claro, antes da conquista pelos árabes em 636 d.C.

Outra planta que tem sido considerada como o lírio da Bíblia é a *Anemone coronaria*. Pode ser vista no Monte das Oliveiras em abundância. O SENHOR deve ter visto milhares deles enquanto pregava nas costas da Galiléia. Essa anêmona é muito admirada hoje, - as pétalas podem ser vermelhas, purpúreas, azúis, rosas ou brancas — tendo o caule de 30 a 40 cm de altura. As cores brilhantes das flores certamente ultrapassariam "Salomão em toda a sua glória".

A palavra hebraica שושן, traduzida por "lírio", é similar à palavra árabe que na verdade significa, qualquer tipo de flor muito colorida.

Lilium chalcedonicum é considerado outra possibilidade. Ele cresce em volta do Mar da Galiléia, mas não é tão comum quanto a anêmona.

W. E. SHEWELL-COOPER

LÍRIO, OBRA DE (מעשה שושן). A ornamentação arquitetônica nos topos das colunas livres, Jaquim

e Boaz, no vestíbulo do Templo de Salomão, era de obra de lírios (1Rs 7. 19-22). Pensa-se que essa obra de lírios deveria ser moldada conforme os lótus do Egito, que contituíam friso ornamental não somente na arte egípcia, mas também eram largamente usadas, na Assíria, Pérsia, e Palestina, como mostram restos arqueológicos.

BIBLIOGRAFIA. H. G. May, "The Two Pillars Before the Temple of Solomon", BASOR, 88 (1942), 19, 27.

S. Barabas

LÍRIOS DO CAMPO (κρίνον). Mateus 6.28 diz: "Considerai como crescem os lírios do campo....", e então continua dizendo no versículo 30: "a erva... que hoje existe e amanhã é lançada no forno". (*veja* Erva).

O fato que a planta seria transformada em forragem, i. e., a referência ao forno, faz o escritor acreditar que o lírio referido era o camomila, *Anthemis palestina*, que tem folhas finas e perfumadas, e pequenas margaridas brancas. Essa planta é comum na Palestina, e pode ser cortada e secada como se faz para produzir forragem. Ele está florido na época da produção da forragem e, portanto, deveria estar crescendo aos pés de nosso Senhor ao tempo em ele falava.

Ele estava indubitavelmente se referindo a alguma flor selvagem, e não a um lírio alto.

W. E. Shewell-Cooper

LISÂNIAS (Λυσανίας). Citado por Lucas como "tetrarca de Abilene" no começo do ministério de João Batista (Lc 3.1), provavelmente em 26 d.C. Não é mencionado em qualquer outro lugar no NT.



Campo de lírios (na verdade papoulas), ao norte de Samaria, na primavera. © *Lev*

Josefo referiu-se a Lisânias que, em 40 a.C., sucedeu seu pai Ptolomeu no trono de Cálcis; ele foi executado por ordem de Marco Antônio em 36 a.C. por instigação de Cleópatra, a quem o território foi concedido (*Ant.* XV. iv. 1; XIV. xiii. 3; I. xiii. 1). Josefo também registrou que entre as regiões outorgadas pelos imperadores Calígula e Cláudio a Herodes Agripa I, estava a "tetrarquia de Lisânias", (*Ant.* XVIII. vi. 10; XIX. v. 1). Alguns estudiosos asseguram que não houve ninguém com o nome de Lisânias que mais tarde tenha governado por aqueles lados e que Lucas, portanto, foi culpado de um erro cronológico grave, ao citar o nome de Lisânias como um governador em 26 d.C. Essa conclusão parece muito improvável em vista da exatidão demonstrada por Lucas de modo geral.

Parece necessária a aceitação de que Josefo se referiu a dois homens diferentes chamados Lisânias. Lisânias, o filho de Ptolomeu, levava o título de *rei*, dado a ele por Antônio (Dion Cassius, xlix, 32); mas Josefo, de acordo com Lucas, também mencionou um *tetrarca*. Seus territórios não eram os mesmos. O primeiro, com sua capital em Cálcis, governou sobre uma área considerável que incluía a Abila, mas não era chamada de Abilene. Cláudio outorgou a Agripa II "a tetrarquia de Lisânias", mas tirou dele Cálcis (*Ant.* xx. vii. 1; *War* II. xii. 8), Josefo assim expressamente distinguiu Cálcis da tetrarquia de Lisânias.

Uma inscrição (CIG, 4521) encontrada em Abila, demonstrou que houve um "Lisânias o tetrarca" posterior. A inscrição relativa à dedicação de um templo, contém as palavras: "no interesse da salvação dos Senhores Imperiais e toda a sua casa" por Nymphaies, um liberto de Lisânias, o tetrarca". A menção de "Senhores Imperiais" pode se referir ao governo conjunto de Augusto e Tibério (Leaney), localizando a inscrição já em 11 d.C., ou mais provavelmente, a Tibério e sua mãe Júlia (Ramsay), dando assim uma data entre 14 e 29 d.C. Isso claramente estabelece um tetrarca Lisânias no exato tempo que Lucas menciona.

O motivo pelo qual Lucas mencionou o tetrarca Lisânias omitiu o governador de Damasco, não é claro.

BIBLIOGRAFIA. A. Plumer, "Luke", ICC (1901), 84; W. M. Ramsay, *Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the NT* (1915), 297-300; R. C. H. Lenski, *Interpretation of St. Mark's and St Luke's Gospels* (1934), 590; A. T. Robertson, *Luke the Historian in the Light of Research* (1934), 167, 168; J. M. Creed, *Gospel According to St. Luke* (1957), 307-309; A. R. Leaney, "Luke", *Harper's NT Commentaries* (1958), 48-50.

D. E. Hiebert

LÍSIAS (Λυσίας) 1. Proeminente general Sírio e oficial que serviu sob Antíoco IV Epífanes e Antíoco V Eupator. Ele recebe considerável atenção em 1 e 2 Macabeus e em *Jos. Ant.* (*Veja* e.g., 1Mac 3.32-38; 6-17; 7.1-4; 2Mac 10; 11; e *Jos. Ant.* xii: 295-298, 313-315,361, 367).

2. Cláudio Lísias. O "capitão chefe", capitão de mil, ou tribuno militar sobre as forças romanas em Jerusalém, ao tempo em que Paulo fez a visita, à cidade, que é mencionada em Atos 21—23. Naquela ocasião, quando a vida de Paulo foi ameaçada por uma multidão, Lísias prendeu o apóstolo e o levou ao castelo ou fortaleza de Antonia e permitiu que das escadas ele falasse ao povo. Quando Lísias ordenou que Paulo fosse interrogado sob açoites, para que pudesse saber porque os judeus levantaram tal clamor contra Paulo, Lísias foi dissuadido de seu propósito pela reivindicação, feita por Paulo de sua cidadania romana. Ele próprio tinha obtido a cidadania "com uma grande soma" — seu nome Lísias indica sua origem grega — mas Paulo podia afirmar que era romano de nascimento (Atos 22.27s.). A partir daí o tratamento que deu ao apóstolo foi naturalmente influenciado e condicionado pela cidadania romana de Paulo.

Para certificar, ou saber a razão verdadeira pela qual Paulo era acusado pelos judeus, Lísias enviou Paulo, livre de suas cadeias, aos principais sacerdotes e todo o Sinédrio. Quando uma grande dissensão se levantou entre os líderes judeus, Lísias, temendo que Paulo fosse espedaçado, mandou levá-lo para dentro da fortaleza. Informado pelo filho da irmã de Paulo sobre uma conspiração contra a vida de Paulo, ele mandou-o rapidamente, com uma escolta militar, a Félix, o governador da Cesaréia. Ele mandou uma carta a Félix, na qual ele falou que resgatara Paulo da mão dos judeus e declarou que Paulo não tinha sido acusado de coisa alguma merecedora de morte ou prisão. Pela providência de Deus, Lísias foi um importante instrumento ao poupar Paulo e ao contribuir para o cumprimento da promessa do Senhor, de que, do mesmo jeito que Paulo havia testificado sobre ele em Jerusalém, assim importava também que o fizesse em Roma (At 23.11).

J. H. Skilton

LISÍMACO (Λυσίμαχος), 1. Mencionado em Adições a Ester (em Gr.), como o intérprete (tradutor) de Ester para o Gr. (Adições a Ester 11.1). Essa menção, que aparece no final do texto grego, afirma que no quarto ano do reinado de Ptolomeu e Cleópatra, Dositeu, que se dizia sacerdote e levita,

e Ptolomeu seu filho, trouxeram essa (ou a acima) carta de Purim (ao Egito), que eles diziam ter sido traduzida por Lisímaco, filho de Ptolomeu de Jerusalém. (*Veja* H. B. Swete, *One Introduction to the Old Testament in Greek* [1902], págs. 25, 258; R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* [1948], pág. 736, e *History of the New Testament Times* [1949], págs. 310, 311; B. M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha* [1957], págs. 55, 56; O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*. Tradução para o Inglês [1965], p 592).

2. Irmão de Menelau, sumo sacerdote nos dias de Antíoco Epífanes, que substituiu Menelau no sacerdócio por um tempo. Segundo Macabeus 4 relata que ele cometeu muitos sacrilégios com o consentimento de Menelau, que muitos vasos de ouro foram levados embora, e que o povo se levantou contra ele. Quando a multidão se levantou contra ele, e ficou enfurecida, Lisímaco armou c. 3.000 homens e deu início à violência. O povo retaliou, derrotou as forças de Lisímaco, e o matou ao lado do tesouro.

J. H. Skilton

LISTADOS (עקד listrado, malhado). Essa palavra é usada seis vezes na Almeida para descrever em parte a criação de animais que Jacó passou a ter quando estava trabalhando para seu tio Labão (Gn 30.35,39,40; 31.8,10,12). Significa ser de cor mosqueada, sarapintada. Se esta variação de cores era em forma de listas,ou não, depende do fato de a palavra estar corretamente relacionada à raiz עקד, que significa "amarrar, ligar", o que é comumente aceito, porém considerado duvidoso por alguns (cp. BDB, 785).

L. J. Wood

LISTRA (ἡ Λύστρα τὰ Λύστρα). Uma cidade na região central do sul da Ásia Menor (At 14.6,8,21; 16.1,2; 2Tm 3.11). Lístra é um antigo povoado do distrito de Licaônia, que ficava c. de 38 km ao sul de Icônio, um povoado da Frígia. Listra foi construída sobre um pequeno monte que se elevava subitamente c. de 30 a 45 metros sobre a planície adjacente, situada a leste das cadeias de montanha que formavam o triângulo da Pisídia. Não estava localizada em nenhuma importante estrada ou rota de comércio; de fato, estava localizada a c. de 13 a 16 km da grande rota comercial. É provável que o território de Listra se limitasse ao norte com Icônio, a oeste pelas montanhas e ao sul pela Isáuria Antiga. As fronteiras do território de Licaônia são difíceis de determinar, especialmente a leste, por causa da ausência de cidades na área. Pensa-se que o território de Licaônia teria pouco mais que 160 km^2. A planície adjacente a Listra era fértil, com dois pequenos rios passando pela elevação em que estava a cidade.

A história de Listra é pouco conhecida. Licaônia esteve sob o controle persa e posteriormente sob o controle grego (primeiro sob os selêucidas [c. 280-189 a.C.], depois sob os atálidas [c. 189-133 a.C.] e finalmente sob os romanos. Em 36 a.C. a Licaônia foi dada a Amintas, rei da Pisídia, que na época era rei da Galácia. Em 25 a.C., Amintas foi morto em uma campanha contra os homônades e a maior parte do seu reino, que incluía Listra, foi tomado pelos romanos e transformada na província da Galácia. Em 6 a.C, os homônades foram subjugados e Augusto implantou mais cinco colônias militares em volta de Homona, uma das quais era Listra. Alguns estudiosos têm quebrado a cabeça para saber a razão pela qual Roma fez de uma cidade tão insignificante como Listra uma colônia romana, mas o que se pensa é que, uma vez que ela estava localizada no lado oriental das montanhas, ela poderia ser transformada em uma poderosa fortaleza para manter sob controle as tribos das montanhas a sul e a oeste dali. Como era a mais oriental das cidades fortificadas, ajudaria na pacificação da Pisídia e da Isáuria, bem como serviria como base para outro ataque vindo do oriente. Tanto Listra como Derbe estiveram sob o controle direto de Roma até aproximadamente 37/38 d.C., quando foi posta sob o controle do rei aliado Antíoco IV de Comagena. Em 72 d.C. Antonino Pio devolveu essas duas cidades ao governo da província romana da Cilícia.

Ao se tornar uma colônia romana, Listra enviou (no 2º séc.) um tratado de paz à sua colônia irmã, de Antioquia na Pisídia. Quando Listra se tornou uma colônia, ela recebeu alguns colonizadores romanos, muitos dos quais eram veteranos. Também, sob a influência de Roma foram construídas estradas durante o governo de Augusto, pelo que uma estrada ia de Icônio através de Listra e então até Derbe e Laranda e finalmente à Cilícia.

Quanto aos habitantes de Listra, primeiro, o elemento romano era um pequeno grupo da aristocracia local de soldados. Eles eram a classe dominante. Em segundo lugar, havia os residentes de educação grega, que eram chamados de helenistas. Os helenistas não eram um grupo racial, mas um segmento educado e próspero da população. Timóteo, cujo pai era helenista e mãe, judia (At 16.1), provavelmente pertencia ao grupo educado

e de maior renda. Finalmente, a maioria da população era composta pelos licaônios incultos, que eram uma pequena tribo da Anatólia.

A aristocracia romana falava latim, os cultos falavam Gr. e os licaônios falavam em seu próprio vernáculo (At 14.11) (que ainda era falado no 6º séc. d.C.) e não estavam familiarizados com o Gr.

Na primeira viagem missionária, Paulo e Barnabé chegaram a Listra (c. 49 d.C.), fugindo da hostilidade dos judeus em Icônio (At 14.6). Ao chegar em Listra, Paulo curou um coxo de nascença e a multidão concluiu que os apóstolos eram os deuses Hermes e Zeus (At 14.6-18). Em uma ocasião anterior, esses mesmos dois deuses, como a lenda local relatava, tinham vindo àquela região para visitar um casal idoso e piedoso. Filemom e Báucis (Ovidio *Metamorphoses* viii. 626-724). Mais tarde, os judeus de Antioquia da Pisídia, e de Icônio, vieram e influenciaram o povo contra Paulo e conseqüentemente o apedrejaram e arrastaram-no para fora da cidade como morto. Provavelmente foi durante essa visita de Paulo que Timóteo foi convertido e indubitavelmente ajudou a estabelecer a igreja incipiente em Listra (2Tm 3.10,11). Paulo e Barnabé foram para Derbe, mas posteriormente, em sua volta, visitaram Listra (At 14.19-23).

Na sua segunda viagem missionária, Paulo viajou pela Síria e Cilícia e visitou novamente as igrejas de Derbe e Listra (c. 50 d.C.) (At 15.41—16.2). Uma visita a Listra na terceira viagem (c. 53 d.C.), está implícita em Atos 18.23.

BIBLIOGRAFIA. W. M. Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor* (1890), passim; M. W. Ramsay, *The Church in the Roman Empire before* 170 a.D., 5a. ed. (1897), 47-54, passim; W. M. Ramsay, *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians* (1899), 223-227; W. M. Ramsay, "Listra" HDB (1900), 178, 180; W. M. Ramsay, *The Cities of St. Paul* (1907), 407-418; W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveler and the Roman Citizen*, 15a. ed., ampliada (1925), passim; W. M. Ramsay, *The Social Basis of Roman Power in Asia minor* (1941), 180-199, passim; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor* (1950) I, 462-464; II, 1324-1327; F. F. Bruce, *Commentary on the Book of Acts* (1954), ad. loc.; E. Lerle, "Die Predigt in Listra", NTS. VII (1960), 46-55; M. J. Mellink, "Listra", IBD, III (1962), 194, 195; E. M. Blaiklock, *Cities of the New Testament* (1965), 31-34; B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor* (1967), 51-53), 195-197, passim; A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, 2a. ed. (1971), 134, 135.

H. W. HOEHNER

LISTRADOS. *Veja* LISTADOS.

LITEIRA. Uma armação com longos varais horizontais próximos à base e com um assento dentro, na qual uma pessoa pode ser carregada. 1. עב é usada em Isaías 66.20, onde o profeta revela as nações convertidas sendo trazidas a Jerusalém "sobre cavalos, em liteiras, e sobre mulas, dromedários", e em Números 7.3, onde a palavra é traduzida como "carros cobertos". 2. מטה é usado para o palanquim de Salomão(Ct 3.7; cp. v.9), o qual era um trabalho muito elaborado. Segundo Macabeus 9.8 diz que Antioco foi carregado em uma liteira depois de ter caído do seu carro e sofrido sérios ferimentos As liteiras eram levadas por homens, mulas ou camelos. *Veja* CAMA; DIVÃ.

S. BARABAS

LITERATURA, A BÍBLIA COMO. O termo "literatura" tem muitos aspectos. De modo amplo, significa um corpo de obras escritas tais como de um povo ou nação em um certo período (e.g. literatura Elizabetana) ou de toda a sua história (e.g. literatura inglesa); mais limitadamente, pode se referir aos escritos relacionados a algum campo específico do conhecimento ou atividade. (e.g. literatura bíblica, literatura médica). A palavra "literatura" tem também um essencial significado qualitativo, relacionado a obra escrita que seja notável por sua excelência. Assim, designa a expressão escrita do que Mathew Arnold chamou "o melhor do que tem sido conhecido e dito no mundo".

I. O direito da Bíblia à grandeza literária

II. O estudo literário da Bíblia
  A. Com relação à inspiração
  B. Implicações da hermenêutica

III. Algumas características literárias importantes da Bíblia
  A. Características literárias gerais
    1. Universalidade
    2. Sublimidade
    3. Integridade
  B. Formas literárias e modos de expressão específicos
    1. Alguns exemplos do uso bíblico de formas literárias
    2. A transcendência das formas literárias da Bíblia
    3. Os Evangelhos — um gênero literário único

C. Divisão em capítulos e versículos
D. A Bíblia como livro traduzido

IV. A influência da Bíblia
A. Sobre a literatura dos povos de língua inglesa
1. Pela KJV
2. Por versões mais recentes
B. Sobre outras literaturas que não a dos povos de língua inglesa
C. O poder educativo da Bíblia

V. O fenômeno da unidade bíblica

I. O direito da Bíblia à grandeza literária

A Bíblia tem o mais elevado direito de classificação como grande literatura. Ela não apenas ilustra a distinção que Thomas de Quincey faz entre "a literatura de conhecimento" (que visa ensinar) e a "literatura de poder" (que visa fazer agir); ela também funde esses dois elementos numa unidade viva. Ela coloca diante de seus leitores uma riqueza de conhecimento, parte da qual de uma natureza que só se pode obter por revelação divina. Ao mesmo tempo, ela move seus leitores como nem um outro escrito o faz. Em seu efeito sobre a história humana e sua habilidade de alcançar os homens de todos os tipos, a Bíblia não tem concorrente que lhe seja próximo. Sendo o livro de maior circulação e o mais lido do que qualquer outro, ela é única na literatura mundial.

II. O estudo literário da Bíblia

Os c. de quarenta homens que escreveram a Bíblia, em um período de c. 1300 a c. 1500 (dependendo de como se data o Êxodo) variaram muito em habilidade literária. A literatura chamada bíblica — a saber, os trinta e nove livros canônicos do AT e os vinte e sete livros canônicos do NT (os católicos romanos acrescentam ao AT doze dos quinze livros apócrifos) — varia tem um estilo que desde os escritos altamente simbólicos (como no Apocalipse), passando pela poesia de diversos tipos, muitas formas diferentes de narrativas e argumentações cuidadosamente fundamentadas (como em certas epístolas), até escritos tradicionais e prosaicos (como nas genealogias e parte dos livros históricos). É a essa diversidade de expressão que o estudo literário da Bíblia diz respeito.

A. Com relação à inspiração. Tal estudo deve levar em conta a inspiração divina as Escrituras, embora seu caráter de "sopro de Deus" (θεόπνευστος, 2Tm 3.16), como Palavra escrita, não deva ser enfatizada de modo a obscurecer ao submergir seu aspecto humano. Concentrar-se na inspiração das Escrituras negligenciando suas qualidades humanas, ou fazer o oposto, é tão errado quanto considerar a divindade de Cristo em separado do seu lado humano, ou vice versa. Existe uma analogia entre a fusão dos elementos divino e humano na Bíblia, e a união de Deus e homem na pessoa de Jesus Cristo (*Veja* Inspiração).

B. Implicações da hermenêutica. O exame acadêmico da Bíblia como literatura tem lugar essencial na disciplina maior dos estudos bíblicos. Ele vai além da compreensão estética, a despeito de quão importante seja tal compreensão. Ele tem implicações hermenêuticas, estando diretamente relacionado ao compromisso principal da compreensão do significado da Palavra escrita. Sem uma compreensão das características literárias básicas da Bíblia, o intérprete do seu significado fica em desvantagem. Para o estudioso, não basta conhecer as línguas originais, usar cuidadosamente o método histórico-gramatical de interpretação de texto, comparar Escritura com Escritura, e ser competente nas descobertas da alta e baixa crítica. A menos que ele esteja alerta também para os aspectos literários do texto bíblico, ele estará mutilado em sua hermenêutica e sua teologia pode sofrer.

Em um ensaio póstumo intitulado "Modern Theology and Biblical Criticism" (*Christian Reflections*), C. S. Lewis disse a respeito de teólogos radicais, tais como Rudolf Bultmann e Alec Vidler: "O que quer que esses homens sejam como críticos da Bíblia, eu desconfio deles como críticos. Parece-me que lhes falta julgamento literário, por não serem perceptivas à natureza exata do texto que estão lendo". Lewis tinha pouca paciência com o critico que insistisse que certos incidentes nos registros do Evangelho fossem lenda ou romance. Com referência ao Evangelho de João, considerado por alguns críticos como "romance espiritual" ou "um poema, não uma história", ele fala da extraordinária realidade de seus diálogos e narrativas, e então diz: "Eu tenho lido poemas, romances, fantasias lendas e mitos toda minha vida. Eu sei como eles são. Eu sei que nenhum deles é assim" (págs. 154, 155). Na geração anterior a Lewis, Richard G. Moulton deu ênfase similar a essa, sua valiosa obra, *The Literary Study of the Bible*. Referindo-se ao pronunciado contraste entre Miquéias 7.7-10 e o contexto precedente, ele citou

Wellhausen quando este tomou essa mudança de postura, como evidência da introdução de novo material em Miquéias, dizendo assim que "entre o v. 6 e o v.7 há o hiato de um século". Como Moulton secamente observou, "O que realmente existe de hiato entre os versículos é simplesmente uma mudança de quem fala". ("Preface to the Second Ed.", ix).

III. Algumas características literárias importantes da Bíblia

Podem ser agrupados sob dois tópicos: os relacionados à Bíblia toda ou a grandes divisões dela, e os relacionados a formas específicas de literatura nela contidas.

A. Características literárias gerais.

1. *Universalidade.* A mais importante dentre as características literárias gerais da Bíblia é sua universalidade. Nenhum livro alcança todo tipo de homem, em todo tipo de circunstância como as Escrituras o fazem. Ela comunica sua mensagem ao culto e ao inculto, ao rico e ao pobre, ao civilizado e ao incivilizado. Onde quer que o homem a leia, ou, faltando capacidade para ler, onde quer que ela seja ensinada, há alguns cujos corações ela toca. O apelo perene e universal das Escrituras claramente estabelece sua supremacia, conforme dito da crítica literária, que considera as Escrituras excelentes, as quais têm sido reconhecidas como tal, com base em exame freqüente ao longo da história, por homens de diferentes nações, línguas e ocupações (cp. o tratado Gr. conhecido como *Longinus on the Sublime*, VII, 3, 4, a respeito da clássica formulação dessa máxima). Como A. S. Cook afirmou sobre a Bíblia, ela possui "uma universalidade que a tem colocado como alicerce, ou cabeça, ou ambos, de todas as literaturas modernas" (*Cambridge History of English Literature*, Vlo IV, 31).

As formas de pensamento da Bíblia são diferentes das que foram desenvolvidas pela filosofia grega (especialmente o Aristotelismo) e que tem influenciado tão profundamente a civilização. O modo de pensamento Bíblico é intuitivo. É mais elementar do que o do mundo ocidental. Justamente por isso, é mais universal. É porque as Escrituras falam diretamente ao coração do homem, na lógica superior resumida pelo aforismo de Pascal: "O coração tem razões que o próprio coração desconhece.... é o coração que experimenta Deus, e não a razão..." (*Pensées* nº 277,278. Traduzido por W. F. Trotter).

2. *Sublimidade.* Uma segunda característica geral da Bíblia é sua sublimidade de pensamento e expressão. A sublimidade é uma qualidade literária essencial da grandeza máxima. Nenhum livro alcança alturas mais elevadas do que as Escrituras. Coleridge, o grande poeta e crítico, disse que: "depois de ler Isaías, ou a Epístola de São Paulo aos Hebreus, Homero e Virgilho são distintamente insípido... e o próprio Milton apenas tolerável" (citado por R. M. Frye, *The Bible — Selections from the King James Version for Study as Literature*, Introdução, pág. xxxi). Não fosse a Bíblia proeminente em sublimidade, seria estranho, pois, como Longino disse: "Sublimidade é o eco de uma grande alma" (op. cit., IX, 2); e os principais autores bíblicos, como Moisés, Davi, Isaías, Jeremias, João e Paulo, certamente eram "grandes almas". Outros escritores bíblicos, tais como o profeta menor Habacuque, os autores de certos salmos não davídicos e o autor de Hebreus também igualam em sublimidade. Certamente essa qualidade nas Escrituras é o eco não apenas de grandes almas humanas, mas do Espírito de Deus.

3. *Integridade.* Integridade, em seu sentido original de inteireza, é a terceira qualidade geral da Bíblia. Falar de sua integridade literária é outra maneira de fazer referência ao compromisso inigualável da Bíblia com a verdade. De todos os livros ela é o que mais conta a verdade. Seu retrato da humanidade é severamente honesto. A franqueza a permeia ao ponto da plena declaração dos pecados de seus grandes personagens, como Abraão, (Gn 20.1—18), Moisés (Nm 20.7-13), Davi (2Sm 11.1-12-23) e Pedro (Mt 26.69-75). Nenhum outro escrito esquadrinha de modo tão penetrante os mais secretos motivos da conduta humana (cp. especialmente os ensinamentos de Cristo no Sermão do Monte e em suas parábolas). Em sua forma de expressão, as Escrituras, ainda que variadas, nunca são pretensiosas. E, lado a lado com o que Paulo chamou de "as profundezas de Deus" (1Co 2.10), há passagens da mais clara expressão. A razão disso é a "alta seriedade" dos escritores bíblicos. Independente de qualquer coisa, esses homens eram sérios. É essa seriedade que se reflete é tão profundamente em John Bunyan, o mais bíblico dos escritores, que disse no prefácio da sua *Grace Abounding*, "Deus não brincou ao me convencer, o diabo não brincou ao me tentar... por essa razão, eu não posso brincar em meu relacionamento com eles, mas devo ser simples e direto, e por as coisas como são" (R. Shanrrock, ed. [1966], prefácio, págs. 3,4).

A verdade nas Escrituras não é apenas uma questão formal de correspondência com a realidade externa. Ela é verdade de coração e espírito, bem como verdade de fato. Como diz a Bíblia de Jerusalém acerca das grandes verdades que provêm o fundamento do plano de salvação e que são anunciadas nos onze primeiros capítulos de Gênesis, "essas verdades, que afetam o dogma e que são garantidas pela autoridade da Escritura, são ao mesmo tempo fatos, e se as verdades são certas, implicam fatos que são reais" (Paulus, ed. rev. 1985, 10ª impr. ag. 2001, "Introdução ao Pentateuco", pág. 26).

B. Formas literárias e modos de expressão específicos. Escritos da antigüidade que não a Bíblia empregam figuras pitorescas — comparação, metáfora, metonímia, hipérbole, acróstico, trocadilho (e outras formas de humor), ironia, sátira, provérbios, etc. Literaturas contemporâneas à Bíblia contêm poemas líricos, didáticos, litúrgicos dramáticos, epopéia, lei, história, genealogia, biografia, narrativa breve, profecia, apocalipse, parábola, sermões e outros discrusos retóricos e epístolas.

Apesar de a Bíblia usar tais formas e recursos literários, não há nela reflexo de uma atitude autoconsciente da "arte pela arte". Tudo serve ao propósito principal, dos escritores, de comunicar a verdade sobre Deus e seus caminhos com o homem. "Nenhuma das duas coleções de livros que compõem a Bíblia é organizada a partir do ponto de vista da arte, mas a partir do valor religioso; são coleções não de *belles-lettres* nacionais, mas de Escritos Sagrados" (HDB Vol. IV, pg. 3).

1. *Alguns exemplos do uso bíblico de formas literárias.* Limitações de espaço evitam discussões sobre os muitos recursos e formas literárias acima mencionadas, alguns dos quais são tratados em artigos separados, tais como os vários tipos de poesia, história, lei, genealogia, literatura de sabedoria, provérbio, parábola, profecia, revelação e epístolas. Contudo, são exemplos de algumas das formas literárias importantes os que seguem: *Poesia lírica*, (Êx 15.1-18; Jz 5; Is 5.1-7); muitos salmos que podem ser classificados como devocionais líricos ou hinos (e.g. Sl 1,19,23,46,90,139; Cantares de Salomão, que é também dramático); *Poesia dramática* (Jó, Cantares de Salomão); *Poesia litúrgica* (Sl 120—134); *Poesia didática* (Sl 119; cp. também Literatura de Sabedoria); *Épico* (Gn 1.11; 37-50; a forma épica não é forçosamente incompatível com a historicidade); *Lei* (Êx 20ss.; Lv; e outras partes do Pentateuco); *História* (Sm; Rs; Cr e At); *Genealogia* (1Cr 1.1—9.44; Mt 1.1—17; Lc 3.23—38); *Biografia* (1Sm 16; 1Rs 2.11; passagens biográficas também no NT); *Narrativas breves* (Rute, Ester); *Literatura de Sabedoria* (Pv, Ec); *Profecia* (Is; Jr.; Am; Mt 24); *Apocalipse* (Dn 7-12; Zc; Ap); *Parábolas* (Ez 17. 1-10; Lc 15); *Sermão e outros discursos retóricos* (Dt 1.1-4.40; Mt 5,6,7; At 7). *Epístola* (Rm; 1 e 2Co; etc.; At 15.23-29).

2. *A transcendência das formas literárias da Bíblia.* Uma segunda observação sobre os tipos de literatura nas Escrituras é que, apesar de os escritores bíblicos empregarem formas literárias de seu tempo, eles não raro transcendem-nas. Assim como os escritores do NT aprofundaram e ampliaram o significado de palavras familiares como "amor" (ἀγάπη), "palavra" (λόγος), "vida" (ζωή), e "graça" (χάρις), do mesmo modo os autores dos livros do AT e do NT trouxeram especial dimensão aos seus escritos de história, poesia, drama e outros tipos de literatura.

Em grande parte de sua narrativa, a Bíblia alcança uma vívida apresentação da realidade e poder de tal expressão que não é superada em qualquer outra parte. A história de José (Gn), a de Sansão (Jz), o longo relato de Davi (1 e 2Sm e 1Rs) são épicos. Entre as narrativas mais breves, a intricada história de Ester é um épico. Dentre as narrativas mais breves, o idílio de Rute e o livro notavelmente conciso de Jonas alcançam a perfeição. A respeito deste último, o novelista inglês Charles Reade, autor de *The Cloister and the Hearth*, disse: "Jonas é a mais bela história já escrita com tão pequena extensão. Ela contém 48 versículos e 1.328 palavras em inglês. Não se vai muito longe em uma novela em inglês com 1.328 palavras. Há um crescimento do personagem, uma trama clara elaborada sem pressa nem crueldade. Somente um grande artista poderia ter alcançado uma perfeita proporção entre diálogo e narrativa" (citado por C. A. Dinsmore, *The English Bible as Literature*, pág. 256). Ainda mais marcantes pela concisão são as parábolas de Cristo que trazem profunda verdade à vida nas mais simples das palavras.

Embora na Bíblia a poesia siga as formas de seu tempo (*Veja* Poesia Hebraica), ela eleva-se a um tipo de universalidade que nenhuma outra poesia alcançou (e.g. Sl 23; Is 40 e o hino de amor, de Paulo, em 1Co 13). Quanto ao drama poético, Jó, chamado por Tennyson "o maior poema dos tempos antigos ou modernos", ele é proeminente em profundidade espiritual.

A abertura de Gênesis não é a única cosmogonia da antigüidade, contudo, em termos de apelo universal e relevância permanente, ela se coloca muito acima de todas as outras cosmogonias. Profetas e interpretações de sonhos e visões não eram peculiares ao povo hebreu, mas nenhuma outra nação teve profetas da ordem de Elias e Elizeu, Isaías, Jeremias e outros. O conceito de um Deus que cuida tanto do seu povo, que entra em diálogo pessoal com eles, no relacionamento "Eu — tu" apresentado em ambos os testamentos, é marcante. O que R. G. Moulton adequadamente chamou de "a rapsódia profética", na qual várias formas literárias estão unificadas como exaltada comunicação entre Deus e o profeta (ou povo) misturam-se com grandiosas odes (e.g. Is 40.66 e Hc), e não tem real contrapartida em qualquer outra parte (Moulton, op. cit. pg. 405—456).

Quanto ao NT, aqui a forma epistolar é elevada as novas alturas em livros como Romanos, Efésios e Hebreus. Finalmente, escritos apocalípticos alcançam seu ponto mais alto em Apocalipse.

3. *Os Evangelhos — um gênero literário único.* Em um nível diferente, contudo, os Evangelhos do NT são casos em que a Bíblia transcende suas formas literárias. Aqui, a mensagem verdadeiramente leva a um novo e inimitável gênero literário. Considere-se o que os Evangelhos realmente são. Em matéria biográfica, eles são muito incompletos para serem classificados como "ao vivo", no sentido literário. Ainda que seu contexto e conteúdo sejam certamente históricos, eles são mais do que história. Para entender o gênero especial de um evangelho, deve — se ver o problema que os quatro evangelistas encararam ao tratar com o evento sem paralelo da encarnação. A tarefa incrivelmente difícil que eles tinham era a de como dizer a verdade sobre Jesus, o Deus Homem, de modo tal a não desconsiderar a sua divindade, nem obscurecer sua plena humanidade, e como, ao mesmo tempo, apresentá-lo em vívida realidade. Não é nada menos do que um importante milagre literário o fato de terem solucionado a tarefa por meio de uma espécie de memórias conhecidas como um evangelho do NT e de terem feito isso, não uma, mas quatro vezes, enquanto apresentavam, em seus próprios estilos individuais, retratos de Jesus que diferem, ainda que complementarmente, em páginas das quais ele sobressai em sua realidade única, como o Filho de Deus Vivo. Como James Iverach disse, como fazer isso foi "o maior problema que já se apresentou à literatura, e nos Evangelhos se encontra como os evangelistas o apresentaram e resolveram" (cp. ISBE, Vol II, pág. 1286, "The Sinoptic Gospels").

O comentário de Frye também é apropriado: "Essa tarefa [a dos evangelistas escreverem os evangelhos] teve pelo menos uma implicação a mais de grande importância literária: com bases no Novo Testamento, nós não podemos nos 'identificar' com Cristo, como acontece em outras obras literárias em que podemos identificar-nos com, digamos, MacBeth ou Cordélia — ou até como podemos nos identificar com outros personagens bíblicos tais como Rute, Davi, Marta, Pedro e até Pilatos. A intenção inerente do Novo Testamento é apresentar Cristo como *sui generis*, humano e divinode modo único" (op. cit., pág. 456). O fato de que os evangelistas — e também os outros escritores do NT — foram bem sucedidos nesse grande propósito de apresentar Cristo "como *sui generis*, humano e divino de modo único", conquanto seja sem dúvida um milagre literário, é ao mesmo tempo uma evidência inequívoca de sua inspiração divina.

C. Divisão em capítulos e versículos. Um fator importante, relacionado com as formas literárias da Bíblia e assim ligado à compreensão do seu conteúdo, é a maneira pela qual ela foi e ainda é impressa. As divisões em capítulos, feitas pela primeira vez em latim e depois levadas para as versões inglesas, provêm de Stephen Langdon (d. 1228), ou talvez de Hugues de St. Cher (1262). A divisão do AT em versículos é antiga, remontando provavelmente aos massoretas (c. 500 — 1000 d.C.) e foi feita na tradução para o latim de Pagninus (1528). A primeira versão inglesa a usá-las foi a Bíblia de Genebra (1560). As divisões do NT em versículos apareceram primeiro no Testamento Grego de Robert Stephanos (ed. 1551) e sua aparição inicial em inglês foi em 1557, numa tradução do NT feita por William Whittingham. (cp. Josia H. Pennimam, *A Book About the English Bible*, pág. 370).

Embora as divisões em capítulos e versículos sejam inquestionavelmente essenciais como referência, o corte exato, tanto entre capítulos como entre versículos, na Bíblia, como é comumente impressa, exceto nas versões mais recentes, certamente têm sido um obstáculo para a compreensão do seu significado pelos leitores em geral. Essas divisões não são consistentemente lógicas, e têm assim levado a um tipo de leitura fragmentada da Bíblia, o que tem obscurecido tanto o seu significado preciso como sua estrutura literária. Contudo, um impressionante tributo indireto à inextinguível

vitalidade das Escrituras é a sua sobrevivência no modo como é comumente impressa.

A maneira pela quais as versões mais recentes minimizam, através de habilidoso trabalho tipográfico, a proeminência das divisões em capítulos e versículos, em que ao mesmo tempo os mantém como referência, é de imensa ajuda para o leitor. Além disso, a pratica das velhas versões, de não fazer qualquer distinção ao imprimir prosa e poesia, tem sido um obstáculo ao leitor. A diferenciação nas versões mais recentes entre prosa e verso, embora não sem problemas, também contribui muito para a compreensão das Escrituras.

D. A Bíblia como livro traduzido. O estudo literário da Bíblia deve levar em conta que, para a grande maioria de leitores, ela é um livro traduzido. Poucos livros, contudo, são tão traduzíveis como a Bíblia. Isso é particularmente verdadeiro quanto ao AT, cuj vocabulário é concreto e elementar e em grande parte poético. O fato de que as rimas da poesia hebraica não são pelo som, mas por paralelismo de pensamento, é de muita ajuda ao tradutor. "Versificação desse tipo tem a vantagem de poder, sem muita perda, ser traduzida para qualquer língua" (Emile Legouis, *A History of English Literature*, pág. 378). E o κοινή, em que o NT está escrito, com seu sabor coloquial e por vezes, como nos escritos de João, com forma do Heb., também é propício à tradução.

IV. A influência da Bíblia

A. Sobre a literatura dos povos de língua inglesa. Nenhuma influência na história da literatura foi mais penetrante do que a da Bíblia. Direta ou indiretamente, ela afetou a maior parte das literaturas do mundo, mas em nenhuma delas a sua influência foi mais profunda e extensa do que nos povos de língua inglesa. Muitas traduções, dentre elas as versões fragmentárias anglo—saxônicas (c. dos 8º ao 10º sécs.), as versões de Wycliffe (1380—1388), as traduções de Tyndale (1525-1531) e Coverdale (1535), a de Genebra (1560) e as Bíblias dos Bispos, contribuíram para essa influência e levaram à KJV de 1611.

1. *Pela KJV.* Essa tradução é intrinsicamente entremeada no tecido da literatura inglesa e americana. Além disso, essa versão, que é por consenso crítico comum o maior clássico inglês, deixou sua marca não apenas na literatura, mas também na língua comum do povo. A língua falada e a escrita do dia-a-dia é marcada com ecos de seu estilo, tal como *clear as crystal* (claro como cristal), *root of all evil* (raiz de todo mal) *arose as one man* (levantaram-se como um só homem), *the fat of the land* (a fartura da terra), *thorn in the flesh* (espinho na carne), *a soft answer* (uma resposta branda). Todos os grandes escritores em inglês - de fato também os menores — têm sido de algum modo afetados por ela e sua influência permanece, suplementado pela da RSV (NT, 1946; AT, 1952), uma revisão da ASV (1901), que por sua vez era uma revisão da KJV.

Uma razão para essa influência duradoura é a condição da língua inglesa na primeira década do séc. 17, quando a KJV foi traduzida. Depois da comparativa esterilidade do séc. 15, durante o qual estava em andamento a evolução da língua a partir do inglês médio, houve a gloriosa explosão criativa do período elizabetano, no qual Shakespeare, Spencer, Jonson e Donne escreveram. A língua da K J V, que foi feita nos primeiros anos do reinado de *James* (Tiago) I, era a usada por homens como esses. Ainda recente e flexível, aberta a novas impressões, ela foi notavelmente moldada pelo sutil trabalho de tradução. Essa foi uma época de grandes traduções inglesas — Plutarco do Norte, Montaigne de Flório, e Homero de Chapmam, por exemplo — e dessas, a KJV é o clímax.

2. *Por versões mais recentes.* Apesar de sua influência, permanecer a KJV não está mais sozinha, porque no séc. 20,e especialmente na sua segunda metade, a explosão de traduções da Bíblia para o inglês excede até a dos anos do período do NT de Tinsdale (1525) até 1611. Não é depreciativo para a KJV ou RSV apontar que a multidão de traduções mais recentes tais como a *New English Bible* (NT, 1961; AT, 1970), a *Berkeley Version* (NT, 1946; AT, 1959), a Bíblia de Jerusalém, (católico-romana, 1966), e a *Today's English Version* (NT, 1967), seguem a direção de Moffatt (NT, 1913; AT, 1924), Goodspeed (NT, 1923), e outras do início do século, que deliberadamente trabalharam fora da tradição da KJV. Pode ser que a partir de todo esse esforço de por a Bíblia em linguagem contemporânea, pode ainda vir uma grande versão comum, que abrirá caminho nos corações e vidas do povo, algo como a KJV fez. Aconteça isso ou não, o fato da explosão de traduções no séc. 20, em que católicos romanos e protestantes trabalham, evidencia a vívida influência das Sagradas Escrituras.

B. Sobre outras literaturas que não as dos povos de língua inglesa. A influên-

cia literária da Bíblia, tão acentuada entre os povos de língua inglesa, estende-se também a outras literaturas e povos. A natureza dessa influência tem sido e ainda é governada pela qualidade das traduções e pelas atitudes eclesiásticas para com a liberdade de lê-las.

Considerem-se diversos exemplos: na tradução de Martinho Lutero, os povos de língua germânica têm uma versão clássica comparável em grandeza à KJV, em cuja origem teve lugar definitivo. A influência da Bíblia de Lutero sobre a língua e literatura alemãs e certamente sobre todo o povo, foi crucial. Como Roland H. Bainton diz: "A língua deles foi tão moldada pela mão de Lutero, que a extensão de débito deles é difícil de reconhecer... E pela cintilante riqueza, exuberância de vocabulário e maestria de estilo, ele é comparável somente a Shakespeare" (*Here I stand*, pág. 384). No pólo oposto está o mundo de língua espanhola. A literatura da Espanha e da América Latina exibe grande escassez da influência bíblica — resultado de restrições eclesiásticas contra a tradução, circulação e leitura das Escrituras, que tornaram impossível uma forte versão comum. Por outro lado, nas literaturas de outros países tradicionalmente católicos, a influência bíblica, ainda que menos acentuada do que nos países de influência predominantemente protestante, é muito maior do que na literatura espanhola. A literatura francesa, por exemplo, deve muito ao profundamente bíblico Pascal e reflete um catolicismo menos restritivo que o da Espanha e da América do Sul. No que diz respeito à literatura russa, há um peso místico e bíblico (cp. Dostoievski e especialmente Tolstoi), apesar da ausência do lugar central das Escrituras na Ortodoxia Grega (Fica evidente, pela literatura russa recente, que o fato de os comunistas tentarem apagar o Cristianismo da vida da Rússia, inibe a influência da Bíblia).

C. O poder educativo da Bíblia. Um aspecto da contínua influência da Bíblia, que é de categoria diferente do seu efeito sobre grandes literaturas do mundo, é seu poder educativo entre povos incultos. As Escrituras estão no centro dos empreendimentos missionários e a história das missões está indissoluvelmente ligada às traduções da Bíblia. Quando o missionário pioneiro vai a um povo primitivo e transforma sua língua falada em língua escrita, ele o faz com o propósito específico de lhes dar a Bíblia em sua própria língua. Assim, a chave para a alfabetização e iluminação tem sido colocada e continua a ser colocada nas mãos de multidões que, de outro modo, permaneceriam iletrados. As implicações espirituais e educacionais disso são enormes — especialmente em vista do fato, relatado pelas Sociedades Bíblicas Unidas, de que por volta de 1973 a Bíblia inteira tinha sido traduzida e publicada em 255 línguas diferentes e dialetos, e de que pelo menos um livro da Bíblia havia sido traduzido e publicado em 1500 línguas e dialetos.

V. O fenômeno da unidade Bíblica

Finalmente, nenhum estudante apto da Bíblia como literatura pode deixar de se impressionar com o fenômeno de sua unidade. É característica exclusiva da Bíblia o fato de que os sessenta e seis livros que compõem os dois testamentos, e que foram escritos por muitos autores durante um período de aproximadamente um milênio e meio, tenham uma relação entre eles de vívida e orgânica unidade. "Um único propósito crescente", disse A. S. Cook, "permeia o todo e é refletido no alargamento e aprofundamento do pensamento de seus escritores; contudo, é uma finalidade que existe embrionariamente no começo e se abre como um botão de flor. Assim, todos os livros principais estão ligados e até ajuntados, e formam, para senso comum, por assim dizer, um só livro, mais τὸ Βιβλίον do que τὰ Βιβλία" (*The Cambridge History of Engish Literature*, Vol. IV, pág. 29).

O que é o "único propósito crescente" que, como o Professor Cook disse, "permeia o todo" e liga os mais de sessenta livros, do Gênesis ao Apocalipse, em tão espantosa unidade? A própria Bíblia não deixa dúvidas de que a sua unidade é essencialmente cristológica. O que faz dela um livro é o soberano propósito de Deus revelado em Jesus Cristo. A Bíblia está centralizada nele, desde o proto-evangelho (Gn 3.15), onde ele é visto na aurora da história como o libertador por vir, e através da apresentação que o AT faz dele, em tipos e profecias, como o Messias, até sua entrada na história como Filho do homem e Filho de Deus, apresentado nos Evangelhos, explicado nas epístolas e revelado em sua gloriosa e futura manifestação no Apocalipse. O que Paulo disse do significado cósmico de Cristo, de que "Nele tudo subsiste" (Cl 1.17), aplica-se às Escrituras como a tudo o mais. Além disso, ela é validada pelo Próprio Senhor ressurrecto, quando, "começando com Moisés, discorrendo por todos os profetas, expunha-lhes o que a seu respeito constava em todas as Escrituras" (Lc 24.27). A coroação literária característica da Bíblia é sua unidade, que aponta diretamente para sua inspiração.

BIBLIOGRAFIA. R. G. Moulton, *The Literary Study of the Bible* (1899), A. S. Cook em *Cambridge History of English Literature* (ed. 1909, 1961), Vol. IV, cap. 2. 24-50; HDB (1911), IV, 3; E. Legouis e L. Cazamian, *A History of English Literature* (1929), 376, 381: ISBE (1930), Vol. II, 1286; C. A. Dinsmore, *The English Bible as Literature* (1931); J. H. Penniman, *A Book About the English Bible* (1931); F. F. Bruce, *The Books and the Parchments* (ed. rev., 1963); R. M. Frye, *The Bible, Selections of the King James Version* (1965), IX-XXXIX: C. S. Lewis, *Christian Reflections*, org. W. Hooper, (1967), 152-166.

F. E. GAEBELEIN

LITERATURA APOCALÍPTICA. Um tipo de literatura judaica e cristã do começo da Era Cristã, da qual a maior parte desenvolveu-se a partir dos anos 200 a.C. até 100 d.C.; contém visões ou revelações (daí o termo "apocalíptica", do Gr. *apokalypsis*, que significa "uma revelação" ou "um desvendar") de Deus, referentes à iminente chegada do fim da presente era maligna e ao advento final do reino de Deus.

No seu sentido mais amplo, o termo "apocalíptico" é aplicado a partes dos escritos dos profetas do AT — mais especificamente a passagens em Joel, Amós, Zacarias, e Daniel — assim como a porções do NT (por exemplo, o discurso escatológico no Monte das Oliveiras; o texto de 1 Tessalonicenses 4.13ss.; e o próprio livro do Apocalipse). Entretanto, costuma-se identificar por esse nome o gênero específico de literatura que surgiu durante o período intertestamentário, mas que ficou fora do cânon bíblico, da qual grande parte está incluída nos Pseudepígrafos (q.v.) sob esse título. O livro de Daniel, no AT, e o do Apocalipse, no NT, são possíveis exceções.

1. Exemplos de escritos apocalípticos. Embora o apocalíptico tenha suas raízes nas profecias do AT em geral, o verdadeiro protótipo da literatura apocalíptica não-bíblica é o livro de Daniel com suas visões registradas nos capítulos 7-12. Por causa de suas semelhanças com a literatura não-bíblica, muitos estudiosos têm defendido uma data no período dos Macabeus (c. 165 a.C.) como sendo o ambiente histórico em que o livro de Daniel teria sido escrito. Os conservadores, entretanto, apresentam forte evidência em favor de uma data no 6º séc. a.C. (cp. artigo sobre DANIEL nesta enciclopédia). Todos eles concordam, porém, que o livro traz muitas marcas essenciais do apocalíptico.

O *Livro de Enoque* (1 Enoque), também conhecido como o *Enoque Etiópico* (uma vez que ele subsiste apenas numa fragmentária tradução em etíope, é uma obra composta, que data de c. 170 a.C. e anos seguintes. Ele contém visões da história mundial e da história de Israel, desde o tempo de Enoque até ao dia de hoje, e focaliza sua atenção no iminente final dos tempos. É, sem dúvida, o mais importante de todos os apocalipses não-bíblicos. A segunda seção do livro, as "similitudes" ou "parábolas" de Enoque, trata dos tempos do julgamento do mundo, e dá segurança aos justos, no que se refere à certeza da esperança messiânica. O Messias é referido pelo título de "o Filho do Homem". A quinta seção do livro contém, dentre outras coisas, um "apocalipse das semanas"; aqui, a história é dividida em dez "semanas" (i.e. períodos de tempo de duração variada, cada um deles marcado por um acontecimento de grande importância, e geralmente perto de seu fim); sete destas semanas pertencem ao passado e três delas ainda estão por vir. Embora exista alguma dúvida a respeito da data da edição final do livro — uma vez que ele pode ter sido revisado por um escriba cristão — Enoque lança uma luz bastante valiosa sobre a teologia judaica pré-cristã.

O *Livro dos Jubileus* (c. 150 a.C.) não é, estritamente falando, um livro apocalíptico; mas pertence ao mesmo meio ambiente e apresenta características apocalípticas definidas. Seu nome deriva de seu método de dividir a história em períodos de "jubileus" de quarenta e nove anos cada um; estes, por sua vez, são subdivididos em sete semanas de anos. O decorrer da história vai levar ao reino messiânico, que virá como resultado do gradativo desenvolvimento espiritual da humanidade e de uma correspondente transformação da natureza; durante este tempo as forças do mal serão restringidas e os homens viverão até mil anos de idade.

Os *Oráculos Sibilinos* (de c. 150 a.C. em diante) contêm diversos documentos de origem judaica (Livros III, IV e V), embora partes dele tenham origem cristã. Escrito em Gr. por judeus helenistas apologistas que procuravam imitar os oráculos pagãos, palavras são colocadas na boca de uma profetiza, ou Sibila (identificada como sendo nora de Noé), pretendendo predizer o desenrolar da história mundial e a vinda da era messiânica de paz e prosperidade.

Os Testamentos dos Doze Patriarcas (c. 140 a.C., com re-edição cristã) consistem nas últimas palavras e testamentos dos doze filhos de Jacó aos seus filhos. Cada testamento contém três elemen-

tos: um relatório dos acontecimentos relevantes ocorridos na vida do patriarca, uma exortação baseada nesses mesmos acontecimentos, e uma predição do que irá acontecer nos últimos dias. O elemento apocalíptico não é muito proeminente; porém, a ênfase é colocada na admoestação ética. A obra é especialmente importante por causa da associação da esperança messiânica com Levi, tanto quanto com Davi.

Nos *Salmos de Salomão* (c. 50 a.C.), embora o componente apocalíptico também não seja a característica mais marcante desses escritos, é expressiva. Há dezoito salmos na coleção; dois deles apresentam conteúdo apocalíptico ou messiânico. O Salmo de Salomão 17 faz uma breve revisão da história de Israel e descreve as glórias da era messiânica em termos que lembram o AT. O Salmo de Salomão 18 continua com o mesmo tema, centralizando-se no Messias davídico, que governará as nações com sabedoria e justiça. As simpatias do autor se encontram com os pobres humildes e oprimidos, que estão destinados a compartilhar as glórias do reino e também a ressurreição.

A *Assunção de Moisés* (c. 6-30 d.C.), escrito originalmente em aramaico, mas que subsiste apenas numa tradução em latim, feita a partir de uma tradução grega anterior, é apenas parte de um trabalho bem mais extenso. De acordo com R. H. Charles, o maior dos estudiosos da literatura apocalíptica, a obra mais extensa foi o resultado da combinação de um "testamento" e uma "assunção" de Moisés. A parte remanescente tem mais a natureza de "testamento" do que de "assunção", apesar de seu presente título. Moisés é retratado predizendo a história de Israel desde o tempo da entrada em Canaã até aos dias do autor. O texto é de certa forma desarticulado, mas centraliza-se na perseguição que aquele povo sofreu sob Antíoco Epifanes (169-164 a.C.) e numa declaração referente ao futuro reino de Deus e ao fim do mundo.

O *Martírio de Isaías* (primeira metade do 1º séc. da Era Cristã), que subsiste apenas nas traduções em etíope, latim (em parte) e eslavônico (fragmentária), faz parte de uma obra conhecida como a *Ascensão de Isaías*. Contém uma predição da morte do profeta como tendo sido serrado ao meio (cp. Hb 11.37). O restante da *Ascensão* é mais tipicamente apocalíptico, porém provavelmente data de uma época posterior e é de natureza marcadamente cristã.

2 Enoque (1º séc. d.C.), também conhecido como o *Livro dos Segredos de Enoque* ou o *Livro Eslavônis de Enoque*, provavelmente é obra de um judeu helenista da Alexandria (embora exista alguma evidência de influência cristã). A primeira parte do livro consiste na visão que Enoque teve dos sete céus (numa viagem através deles!), e uma revelação da história da salvação contada desde a aurora dos tempos até o dia de Enoque e o tempo do Dilúvio; a isso segue-se a presente era, que durará sete milênios e terminará com o juízo final. A última parte do livro contêm admoestações éticas aos filhos de Enoque, orientando-os a conduzirem suas vidas convenientemente. Esta última seção, juntamente com partes dos Testamentos dos Doze Patriarcas, representa a grande "marca-d'água" da ética apocalíptica.

A *Vida de Adão e Eva* (anterior a 70 d.C.), também chamada de o *Apocalipse de Moisés*, é uma obra judaica que contém uma grande quantidade de interpolações. O livro tenta suplementar o registro bíblico referente às vidas de Adão e Eva. O pequeno, mas significativo, elemento apocalíptico consiste de uma breve visão dada a Adão sobre a outorga da Lei, a construção do Templo, sua destruição, o Exílio, o retorno e a reconstrução do Templo; a tudo isto segue-se um tempo no qual a "iniquidade excederá a justiça", e que terminará com a vinda de Deus para julgar os ímpios e para salvar e purificar os justos.

A narrativa do *Apocalipse de Abraão* (1º séc. d.C.) conta a história da juventude de Abraão, sua conversão e seu subseqüente ataque à idolatria. Seguem-se uma ascensão ao céu e uma visão dos eventos do passado e do futuro. O autor se mostra profundamente preocupado com o problema do mal, mas parece deixá-lo afinal sem solução.

O *Testamento de Abraão* (1º séc. d.C.), que deve ser distinguido da obra acima, consiste de uma série de visões ou de experiências extraordinárias de Abraão, imediatamente precedentes à sua morte. Ele é visitado pelo anjo Miguel, levado aos céus, recebe um vislumbre do juízo final das almas humanas, e tem vários encontros com a morte, que se apresenta na forma de um anjo resplandecente. Em sua visão do "mundo e todas as coisas criadas", Abraão é informado de que a história durará sete eras, cada uma de mil anos (cp. 2 Enoque). Em contraste com outros escritos apocalípticos, não existe o sentido de um julgamento iminente no Testamento de Abraão. Sua preocupação principal refere-se ao destino futuro das almas individuais.

Da forma como se apresenta, *2 Esdras* ou o *Apocalipse de Esdras* (4 Esdras na Vulgata) (c. 90-100 d.C.) é provavelmente uma mistura de interpolações cristãs (capítulos 1-2; 15-16) e de um

apocalipse judaico original (capítulos 3-14). Ele registra sete visões dadas a Esdras na Babilônia. As duas primeiras tratam dos problemas "gêmeos" do sofrimento e do pecado (o último devido ao "impulso do mal" no homem como resultado do pecado de Adão), e dos sinais que haverão de anunciar a aproximação do fim. A terceira visão fala do aparecimento do Messias; ele e todos aqueles que estiverem com ele haverão de morrer e ser ressuscitados depois de sete dias. Aparece uma mulher lamentando-se na quarta visão, e ela é confortada; de repente, ela desaparece e é substituída pela nova Jerusalém. A quinta visão apresenta uma águia com doze asas e três cabeças, uma reinterpretação do quarto reino de Daniel 7 e uma revisão da história; à presente era seguir-se-á o aparecimento do Messias (simbolizado por um leão), que destruirá a águia e libertará os justos. O Messias aparece novamente na sexta visão, como um homem que se levanta do mar, viaja nas nuvens do céu, e destrói seus inimigos com o fogo de sua boca. O vidente é informado, na última visão, que ele será trasladado para estar com "o Filho" até o tempo do fim (que chegará em breve); sob divina inspiração ele dita noventa e quatro livros sagrados (incluindo as Escrituras), que haviam sido destruídos, e, então, sobe ao céu. O livro é repleto da linguagem figurada e da fraseologia que aparecem também no Novo Testamento, especialmente no livro do Apocalipse.

2 Baruque ou o *Apocalipse Siríaco de Baruque* (c. 100-130 d.C.) está intimamente ligado ao 2 Esdras, e provavelmente é subordinado a ele. A obra começa com uma discussão a respeito do problema do sofrimento e do mal. A resposta dada é a seguinte: a presente era maligna em breve haverá de consumar-se por um período de "doze ais", após o que a era messiânica despontará; o aparecimento do Messias levará à ressurreição dos justos e à destruição dos ímpios.

Diversos escritos encontrados em Qumrã (cp. os DSS) contêm elementos apocalípticos. O mais importante deles é o documento conhecido como *A Guerra dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas* (1QM) ou *O Pergaminho da Guerra*, que dá o plano para a batalha escatológica final entre as forças do bem e do mal. Embora os detalhes da batalha final sejam descritos mais realisticamente do que em outras obras apocalípticas, não há dúvida de que o livro é mais um tratado teológico do que um manual militar. O escritor usa Ezequiel 38, atualiza-o para a situação existente em seus dias (i.e. a metade do 1º séc. a.C.), e lhe dá uma perspectiva cósmica. Outros documentos do Mar Morto que também incluem características apocalípticas são o *Gênesis Apócrifo*, o *Livro dos Mistérios*, e *Uma Descrição da Nova Jerusalém*.

2. Pano de Fundo Histórico. Muitos fatores referentes ao ambiente histórico da Literatura Apocalíptica têm sido debatidos entre os estudiosos. Todos eles concordam em que o Livro de Daniel (q.v.) provê o protótipo para essa forma literária e que os escritos apocalípticos aparecem num contexto de renovado nacionalismo judaico, que começou com a revolta dos Macabeus. Também é de concordância geral que os escritos apocalípticos surgiram numa época de intensa perseguição e de crise. Como Russell escreveu, "É essencialmente uma literatura dos oprimidos que não visualizavam qualquer esperança para a nação em termos da política ou no plano da história humana" (*The Method and Message Jewish Apocalyptic*, pág. 17).

Mas de que forma essa literatura se relaciona com as várias facções do Judaísmo? Será ela representativa da principal corrente do pensamento judaico? Ou é a literatura de um movimento marginal no Judaísmo? Seria ela originária do Judaísmo palestino, ou teria advindo da Diáspora?

G. F. Moore, R. T. Herford e outros têm minimizado a posição da literatura apocalíptica no Judaísmo, argumentando que a obra tem pouco a ver com o Judaísmo normativo. Por outro lado, C. C. Torrey, W. D. Davies, D. S. Russell e outros escreveram a favor do entendimento de que o apocalíptico representa um dos mais importantes desenvolvimentos no Judaísmo no período intertestamentário. Visto que (a) não havia coisa tal como o Judaísmo "normativo" anterior a c. 70 d.C. (contrariando o argumento de *Moore*) e (b) a literatura remanescente é tão vasta que provavelmente é seguro concluir que a literatura apocalíptica de fato foi uma importante característica do Judaísmo do período de 200 a.C. até 100 d.C.

Deve, então, essa literatura ser identificada com os fariseus (Bousset, Carlos, Zeitlin), os zelotes (Herford, em seus primeiros escritos), ou os essênios (K. Kohler R. P. C. Hanson)? (Ninguém argumenta a favor de identificar esse conjunto de literatura com os saduceus, uma vez que nele há tão grande ênfase na ressurreição e no juízo final). Conquanto seja certo que os zelotes tenham tirado alguma inspiração dos escritos apocalípticos, que os essênios leram e provavelmente escreveram alguns deles, e que possa ter existido um "farisaísmo apocalíptico" (para usar a frase de Carlos), parece provável que os escritores da Literatura

Apocalíptica fossem advindos dos vários partidos do Judaísmo. Há também bons motivos para se considerar que o movimento tenha surgido na Palestina, e não no mundo helênico fora dela (embora o movimento tenha se espalhado para a Diáspora).

3. As Características da Literatura Apocalíptica. Existe muita diversidade dentre os escritos apocalípticos. No entanto, há certos traços gerais que são característicos da literatura como um todo e que justificam a classificação de "apocalíptica" como um tipo literário: a presença de um dualismo cósmico, visões e revelações; um contraste entre a presente era maligna e a vindoura era escatológica; pessimismo a concernente à presente era e otimismo concernente à era por vir; referências e alusões a mitologia, a numerologia e a simbolismo animal; a idéia da unidade da história e de um objetivo em direção ao qual a história se move; o desenvolvimento da crença na vida após a morte, e especialmente na ressurreição dos justos e no julgamento dos ímpios (não há ressurreição para os injustos mortos); e o aparecimento de uma figura transcendente identificada como "o Filho do Homem".

Russell sugere quatro características literárias distintas da literatura apocalíptico. "Ela é esotérica no caráter, literária na forma, simbólica na linguagem e pseudônima na autoria" (op. cit. pág. 106).

a. *Esotérica.* Os escritos apocalípticos pretendem ser revelações (Gr., *apokalypsis*) de mistérios divinos feitas a certos indivíduos ilustres do passado de Israel, as quais foram posteriormente registradas em livros secretos para a instrução do remanescente escolhido por Deus. Os segredos são revelados ao vidente na forma de um sonho ou de uma visão, freqüentemente no contexto de um translado literal ou espiritual para o céu. A visão pode consistir numa revisão da história do mundo até ao tempo do suposto autor, ou pode assumir a forma de predição e esboço do futuro destino do mundo e da vinda do reino de Deus. Ela também pode descrever os mistérios do mundo invisível, i.e., do(s) céu(s) e do *hades*, os movimentos dos corpos celestes e das forças da natureza. O que é visto pelo vidente é escrito, para depois ser escondido durante muitas gerações e fielmente preservado até o tempo do fim.

b. *Literária.* Apesar do caráter visionário da Literatura Apocalíptica, é absolutamente claro que as visões, na sua maior parte, são criações literárias feitas pelo autor. Isso significa que elas não são descrições de autênticas experiências de êxtase, mas sim propositadas exposições teológicas. Enquanto os profetas do AT eram primeiramente homens que *falavam* a Palavra de Deus que lhes havia sido transmitida, e somente depois escreviam as suas mensagens, os escritores da literatura apocalíptica eram antes de tudo *autores*. É intimamente relacionado com essa característica o elaborado simbolismo por meio do qual os vários autores transmitem as suas mensagens.

c. *Simbólica.* A Literatura Apocalíptica é marcada por uma linguagem figurada e um estilo que são no mínimo impressionantes. Algumas das figuras são tiradas do AT (especialmente, de Daniel). Parte dessa literatura tem a sua origem na antiga mitologia do Oriente Próximo, como por exemplo as referências ao Leviatã, a Beemote e ao "dragão" (também citados no AT); o uso de animais para simbolizar homens e nações; alusões aos "tabletes celestiais" e aos fenômenos astrais; etc. Na verdade, a literatura inteira é marcada por um simbolismo cuidadosamente desenvolvido, que tende a ajustar-se ao seu caráter esotérico. Um estudo desse simbolismo é importante para uma compreensão do livro do Apocalipse, no NT, assim como do livro de Daniel, no AT.

d. *Pseudônima.* A Literatura Apocalíptica é geralmente, embora nem sempre, pseudônima. Isso quer dizer que os escritores colocavam suas mensagens na boca (ou pelo menos na pena) de algum personagem ilustre dos tempos antigos (e.g. Enoque, Moisés, Abraão, Isaías, etc.). A razão para que se adotasse a pseudonímia não é inteiramente clara. A explicação tradicional é a de que, para que seus escritos fossem aceitos como autênticas revelações, esses escritores tinham de atribuí-los a homens de Deus que teriam vivido antes do tempo de Esdras (época em que se acreditava terem finalizado as profecias em Israel). No entanto, é questionável se alguém foi enganado por essa tática. Outra sugestão é a de que eles teriam adotado pseudônimos para evitarem perseguição por parte das autoridades daqueles dias (mas então por que não usar o simples anonimato?). Outra explicação dada por alguns é a de que a pseudonímia era simplesmente um costume literário sem a intenção de enganar o leitor. Mais recentemente, a pseudonímia tem sido explicada (por Russell) em termos de "personalidade incorporada", a consciência temporal peculiar dos antigos hebreus, e o

nome próprio dentro do pensamento hebraico; o autor identificava a si mesmo e a sua mensagem com o vidente antigo, em cujo nome ele escrevia, e assim escrevia como seu representante. Qualquer que tenha sido a razão para a escolha da pseudonímia, parece provável que o nome da pessoa, sob o qual o autor escrevia, é relacionado ao conteúdo do livro e portanto não é resultado de uma escolha arbitrária.

4. Literatura Apocalíptica bíblica versus não-bíblica. Embora os escritos de que estamos tratando estejam fora do cânon bíblico, eles têm suas raízes firmemente plantadas na tradição profética do AT. Primeiro, os autores são herdeiros da visão profética da história; do lado dos escritores bíblicos, eles falam em nome daquele que é soberano sobre toda a história humana. Em segundo lugar, eles chamam Israel ao arrependimento e trazem uma mensagem de conforto e encorajamento aos fiéis. E por terceiro, eles exploram maciçamente a linguagem figurada e visionária dos profetas — principalmente, Daniel, mas também Joel, Zacarias, Isaías e Ezequiel.

Muitos estudiosos classificariam o próprio Livro de Daniel (q.v.) como sendo apocalíptico, no mesmo sentido em que os outros escritos têm sido discutidos neste artigo. Estudiosos conservadores, entretanto, tendem a enfatizar a diferença entre Daniel (e também Apocalipse) e os escritos apocalípticos posteriores, e a classificá-lo como "profético-apocalíptico". Ressaltando a tendência ao determinismo, ao pessimismo e à passividade ética no apocalíptico não-canônico, G. E. Ladd reforça o contraste entre os livros apocalípticos bíblicos e os não-bíblicos (*Jesus and the Kingdom*, págs. 75ss.). Porém, deve ser observado que essas características não estão presentes no mesmo grau em todos os escritos extracanônicos; os Testamentos dos Doze Patriarcas e o 2 Enoque dão maior ênfase às implicações éticas da escatologia até mesmo do que Daniel e Apocalipse, e certamente é um exagero sugerir que "o presente e o futuro (na Literatura Apocalíptica) não se relacionam absolutamente" ou que os autores da literatura apocalíptica "perderam o conceito dinâmico do Deus que age redentivamente na história" (ibid., págs. 89,97). Sem negar as diferenças, provavelmente seja mais benéfico enfatizar as similaridades entre a literatura apocalíptica bíblica e a não-bíblica, especialmente como gênero literário. Daniel tem vínculos com a tradição profética em Israel que outros apocalípticos não possuem, mas as suas ligações com a tradição apocalíptica são igualmente estreitas. O livro do Apocalipse (q.v.) tem suas raízes inteiramente na tradição posterior.

5. A Literatura Apocalíptica e o Novo Testamento. Embora a escatologia dos escritos do NT seja livre de associações mitológicas e de outras características negativas dos apocalípticos não-canônicos, ela realmente se serve do acervo de figuras apocalípticas e ocasionalmente se utiliza de suas formas literárias. Referências à *parousia* do Filho do Homem (o próprio nome é apocalíptico!) e à vinda do reino de Deus no ensino de Jesus estão repletas de figuras apocalípticas, como também as referências à ressurreição e ao juízo final nas cartas de Paulo. Existem também passagens como o "pequeno apocalipse" de Marcos 13 (cp. Mt 24) e a descrição do "homem da iniquidade" (2Ts 2.3). O principal representante é, no entanto, a Revelação de Jesus Cristo, comumente chamada a Revelação de São João, o Divino (q.v.) do qual esse gênero deriva o seu nome (Apocalipse = Gr. *Apokalypsis*).

O simbolismo do Apocalipse é proveniente de três fontes: o AT (a fonte principal), a vida contemporânea na província romana da Ásia (especialmente nos capítulos 1-3, mas também no restante do livro), e símbolos da literatura apocalíptica judaica que o Apocalipse compartilha, incluindo: a mulher, representando um povo (capítulo 12) e uma cidade (capítulo 17); chifres, denotando autoridade (5.6; 12.3; 13.1; 17.3; etc.); olhos, significando entendimento (1.14; 4.6; 5.6); trombetas, representando uma voz sobre-humana ou divina (1.10; 8.2; etc.); vestes brancas, retratando a glória do mundo futuro (6.11; 7.9,13,14; 22.14); e coroas, indicando domínio (2.10; 3.11; 4.10; etc.). O uso simbólico das cores (branco = vitória; púrpura = reinado; preto = morte), dos números (sete = plenitude ou perfeição; doze = a perfeição escatológica do povo de Deus; quatro = o mundo visível), anjos (mencionados 67 vezes) e visões (54 vezes) também ligam o Apocalipse com a tradição apocalíptica. Entretanto, o livro do Apocalipse é diferente dos outros escritos apocalípticos em diversos aspectos. Ele não é pseudômino, não contém revelações de mistérios da cosmogonia, da astrologia, nem o desvendar da história antiga partindo do começo do mundo; e ele oferece uma concepção especificamente cristológica da história.

BIBLIOGRAFIA. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (1964) é o mais importante estudo recente a respeito do assunto e contém uma

extensa bibliografia. *Veja também* R. H. Charles, *The Apocrypha e Pseud-epigrapha of the Old Testament, II* (1913); F. C. Burkitt, *Jewish and Christian Apocalypses* (1914); H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (1944; 3ª ed, 1963); J. Bloch, *On the Apocalyptic in Judaism* (JQR Monografia 2) (1952); S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic* (1952); G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), cap. 3.

W. W. Gasque

LITORAL. Tradução não uniforme, na ARA, NVI e BJ de חרף הים (Dt 1.7; Ez 25.16), חבל הים (Sf 2.5-7) e παράλιος (Lc 6.17). Refere-se à região costeira oriental do Mar Mediterrâneo, habitada nos tempos do AT primeiro pelos cananeus (Dt 1.7) e subseqüentemente pelos filisteus (Ez 25.16) e pelos fenícios (Lc 6.17). Ela era uma faixa de terra fértil, não muito larga e com poucos portos.

S. Barabas

LIVRAR (LIVRAMENTO). 1. "Livrar" no sentido de "entregar a". As palavras são נתן (Os 11.8), e παραδίδωμι (Rm 8.32).

2. "Livrar" no sentido de "salvar, resgatar, redimir, soltar". As palavras primárias são (apenas os principais radicais verbais estão listados, não os derivados): נצל, "arrebatar, livrar"; ישע, "salvar, livrar, dar vitória a"; גאל, agir como parente-resgatador, remir, vingar, vindicar"; פדה, "resgatar, libertar da escravidão"; ῥύομαι, "resgatar, livrar"; σώζω, "preservar, salvar", sinônimo de *hruomai*, embora a idéia de "preservar de" seja predominante em *sōzō*, a de "resgatar de" em *hruomai*; λυτρόω, "libertar pagando resgate, redimir"; e (ἐξ αγοράζω, "comprar ou comprar de volta"

As palavras da segunda categoria têm muitas aplicações, referindo-se tanto ao livramento material e temporal, quanto ao livramento espiritual e eterno. No NT "salvar" toma em grande parte o lugar de "resgatar" no AT, e a ênfase é dada mais ao livramento espiritual e eterno, embora o último esteja presente no AT.

a. Êxodo 6.6; 15.13: livramento da servidão. O Êxodo (livramento de Israel da escravidão no Egito) é freqüentemente mencionado como a suprema demonstração do poder de Deus em favor de seu povo do AT.

b. Salmo 33.19: livramento da morte.

c. Salmo 34.6: livramento dos problemas.

d. Salmo 107.6,13,19: livramento das angustias. Quanto aos Salmos, Westermann afirma que o significado do *vau* adversativo na petição por um indivíduo é que ele indica a mudança de lamento para confissão de confiança ou certeza de ser ouvido, a transição da petição para o louvor. Assim sendo, mesmo nos salmos de petição ou lamento individual há uma mudança de súplica para o louvor pelo livramento esperado (*The Praise of God in the Psalms*, págs. 64-810).

e. Daniel 3.17,28: livramento da fornalha de fogo ardente.

f. Daniel 6.14,16,20,27: livramento da cova dos leões. Nas referências citadas em Daniel, o verbo em aramaico é a forma *shaphel*, שיזב, um empréstimo do acadiano *ušēzib*, pretérito de *šūzubu*, "resgatar, salvar, livrar".

g. Romanos 8.21: livramento da corrupção (a criação).

h. Isaías 59.20 e Romanos 11.26: livramento de Israel pelo Messias (futuro e espiritual).

i. Mateus 6.13: livramento provavelmente de Satanás ("livra-nos do mal").

j. Atos 16.31; Efésios 2.8; etc.: livramento do poder do pecado, Satanás, segunda morte, etc. Assim, mesmo a idéia básica de redenção espiritual ou salvação é livramento, e.g. livramento da penalidade, do poder, e, finalmente, da presença do pecado.

BIBLIOGRAFIA. Trench (1865); R. B. Girdlestone, *Synonyms of the Old Testament* (1897); BDB (1907); ISBE (1939); W. E. Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words* (1940); Arndt (1957); C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms* (1965).

K. L. Barker

LIVRO DA VIDA. A expressão do NT, "livro da vida" (τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς, em Ap 13.8; 17.8; 20.12; 21.27; sem o artigo em Fp 4.3; ἡ βίβλος τῆς ζωῆς em Ap 3.5 e 20.15), é baseada nas referências do AT ao livro de Deus, no qual estão escritos os nomes dos justos (Sl 69.28; Êx 32.32). Por decorrência, está relacionada ao antigo costume de manter genealogias e registros nacionais em Israel (Ne 7.5ss.,64; 12.12; Sl 87.6; Jr 22.30; Ez 13.9). Assim como esses registros posteriores foram cuidadosamente escritos e preservados, da mesma forma Deus conhece seu povo. No judaísmo posterior, desenvolveu-se a idéia de que Deus tem dois livros, um para os justos e outro para os iníquos, e que os atos dos homens são registrados pelos anjos, arcanjos, Miguel, Elias ou Enoque (TDNT, I [1964], 620, nº 23). O NT evita tais especulações sobre o uso da expressão, mas a utiliza para enfatizar a certeza de salvação. Fundamentada na eternidade, a salvação é certa

para todos aqueles cujos nomes estão escritos "no livro da vida do Cordeiro que foi morto desde a fundação do mundo" (Ap 13.8). Sua salvação é certa, "tendo este selo: O Senhor conhece os que lhe pertencem" (2Tm 2.19). Eles podem se alegrar, pois seus nomes estão escritos no céu (Lc 10.20). Estar inscrito no livro da vida é base para a certeza de salvação. Não ser encontrado no livro de Deus, ou ter sido riscado dele (Êx 32.32ss.; Sl 69.28), ou não ser encontrado no livro da vida (Ap 17.8; 20.15), significa separação de Deus e perdição.

BIBLIOGRAFIA. IDB, III (1962), 130; TDNT I (1964), 619s.

M. E. Osterhaven

LIVRO DE ABRAÃO. *Veja* Abraão, Apocalipse de.

LIVRO DE ENOQUE. *Veja* Enoque, Livros de.

LIVRO DE NOÉ. *Veja* Noé, Livro de.

LIVRO DOS JUBILEUS. *Veja* Jubileus, Livro dos.

LIVROS (ספר, *livro* ou *rolo*; Gr., βίβλιον, *livro, rolo, documento*; βίβλος, *livro*.)

Uma vez que Deus escolheu se revelar nas páginas de um livro (e, naturalmente, há outras formas de comunicação, como a oral, por meio de visões, etc.), é de se esperar que tal livro contenha numerosas referências a outros livros, à escrita de livros (inclusive epístolas, etc.) e à leitura dos mesmos. Tanto isso é verdade, que a alusões a livros, a escrita e leitura ocorrem mais de quinhentas vezes desde Gênesis 5.1 até Apocalipse 22.19.

Qualquer livro compreende cinco fatores básicos: em primeiro lugar, deve existir algo a ser registrado, ainda que seja apenas algarismos escritos em um livro contábil; segundo, alguém deve desejar que determinadas coisas sejam registradas; terceiro, é claro, deve haver capacidade para escrever — i.e., de soletrar palavras, de compor as letras do alfabeto e de construir sentenças gramaticais — assunto que é tratado no verbete sobre Escrita, desta enciclopédia; quarto, há o material no qual se escreve; finalmente, há o produto final, ou seja, o livro.

Diversos termos da Bíblia referem-se a livros. A palavra em Heb. geralmente é ספר, ao passo que a palavra *roel* ("rolo", "pergaminho"), nas Bíblias em inglês, geralmente é da palavra מגלה. Algumas vezes a palavra *sepher* é traduzida como *learning* ("conhecimento"), i.e., conhecimento de livros (Dn 1.4,17; ARA, "cultura"; ARC, "letras") e com muita freqüência é traduzida como *letter* ("carta"; 2Sm 11.14; Is 37.14; Jr. 29.29, etc.). A palavra em Gr. para livro, βίβλος e suas várias formas (das quais derivam "bibliófilo", "bibliografia", etc.), ocorre 49 vezes no NT. *Writing* ("escritos") como em João 5.47, é tradução de γράμμα, ao passo que *Scripture* ("Escritura") é geralmente tradução de γραφή (Lc 4.21; Jo 19.36, 2Tm 3.16; 1Pe 2.6, etc.).

1. Geral. Provavelmente as duas referências a "livros" na Bíblia, com as quais a maioria está mais familiarizada, são as de Salomão e Paulo, respectivamente. Mesmo na época em que Salomão escreveu, mil anos antes de Cristo, Salomão já observava que "não há limite para fazer livros". (Ec 12.12). E Paulo, mesmo sabendo que sua execução estava próxima, pediu a Timóteo que lhe trouxesse os seus amados "livros, especialmente os pergaminhos" — embora não tenham sido identificados com exatidão, apesar das diferentes identificações que foram propostas (2Tm 4.13).

2. O livro da lei. O mais importante escrito (ou coleção de escritos) para Israel, em todo o AT, era o que veio a ser chamado de "livro da lei". Algumas de suas páginas mais antigas certamente remetiam ao relato da leitura do "livro da aliança" feita por Moisés aos israelitas reunidos (Êx 24.7). A mesma frase, quando novamente tal livro foi lido em voz alta "para todo o povo", sem dúvida referia-se a uma parte bem maior do Pentateuco inteiro (2Rs 23.2,21. *Veja também* 22.8 e 2Cr 34.14,15). Era o livro da lei que os governantes israelitas deveriam ler todos os dias de sua vida (Dt 17.18-20); esse o livro a ser colocado ao lado da Arca (Dt 31.24-26). O escritor de Hebreus afirma que Moisés "aspergiu não só o próprio livro, como também todo o povo" com sangue. (Hb 9.19). Esse era o livro cujos preceitos Israel era seguidamente exortado a seguir (Dt 28.58,61; 20.20,21,27; 30.10; 31.24,26). Foi a respeito desse livro que o Senhor disse a Josué: "medita nele dia e noite" (Js 1.8). Mais tarde, ele "Escreveu ali em pedras uma cópia da lei de Moisés, que já este havia escrito diante dos filhos de Israel", e então a leu em voz alta (Js 8.32-35). No fim da vida, Josué exortou àqueles que permaneceriam após sua morte, com as seguintes palavras: "Esforçai-vos, pois, muito para guardardes e cumprirdes

tudo quanto está escrito no livro da lei de Moisés" (Js 23.6; veja também "a lei de Deus" 24.26). No fim do Livro de Josué, está registrado que "Josué escreveu estas palavras no livro da lei de Deus" etc. (24.26). Nosso Senhor certa vez empregou a expressão "livro de Moisés" (Mc 12.26) e Paulo, "livro da lei" (Gl 3.10).

3. Cristo e os livros. O NT é introduzido pela palavra *livro* – "Livro da genealogia de Jesus Cristo" (Mt 1.1), que relembra a primeira passagem da Bíblia na qual o termo "livro" ocorre: "Este é o livro da genealogia de Adão" (Gn 5.1). No início do seu ministério em Nazaré, depois de entrar na sinagoga, "lhe deram o livro do profeta Isaías" (Lc 4.17). Aqui apenas ocorrem as frases "e abrindo o livro", "tendo fechado o livro" (vv. 17,20). Muitas vezes Cristo indagou "Não lestes...?", "nunca lestes...?", "não tendes lido...?", referindo-se a passagens do AT (Mt 12.3,21.16,42. 22.31; e paralelas: veja também Lc 10.26). Uma verdade básica é declarada na referência a uma profecia de Daniel: "quem lê, entenda" (Mt 24.15; Mc 13.14). No relato feito por Lucas das aparições de Cristo depois da ressurreição, é fortemente enfatizado o fato de que o AT fala do Messias que virá (Lc 24.27,32,44-46). Numa expressão misteriosa, Davi estava prenunciando isso com as seguintes palavras: "Eis aqui estou, no rolo do livro está escrito a meu respeito" (Sl 40.7; citado em Hb 10.7). O apóstolo João conclui seu evangelho lembrando à Igreja quão inesgotável é o tema "Jesus Cristo" (Jo 21.25).

4. Os livros do céu. Já no tempo de Moisés havia referência a algum tipo de registro mantido no céu, embora a linguagem simbólica deva ser reconhecida, em algum grau, em todas as referências àquilo que pode ser chamado de "livros do céu". Na ocasião em que os israelitas cometeram o grande pecado de fazer um bezerro de ouro para adorar, Moisés pleiteou pelo perdão de Yahweh: "Agora, pois, perdoa-lhe o pecado; ou, se não, risca-me, peço-te, do livro que escreveste" (Êx 32.32). O salmista faz desse um conceito pessoal: "recolheste as minhas lágrimas no teu odre; não estão elas inscritas no teu livro?" (Sl 56.8). Numa passagem misteriosa, relativa à onisciência de Deus, Davi relata: "no teu livro foram escritos todos os meus dias". (Sl 139.16; KJV, "in thy book all *my members* were written"). Também nos Salmos encontra-se uma expressão muitas vezes repetida no NT: "livro da Vida" (Sl 69.28, ARC; Fp 4.3; Ap 3.5; 13-8; 17.8; 20.12,15; 21.27). Daniel certamente se refere a isso (Dn 12.1); e uma vez o Senhor fez o mesmo, ao dizer que os nomes dos redimidos estão "arrolados nos céus' (Lc 10.20). Daniel fala de um dia de juízo, o qual está porvir, quando os livros serão abertos; ele é repetido nas bem conhecidas palavras do Apocalipse: "Então se abriram livros" (Dn 7.10; Ap 20.12). Uma das mais confortadoras notícias sobre livros, de toda a literatura, está na última página do AT: "havia um memorial escrito diante dele para os que temem ao Senhor, e para os que se lembram do seu nome" (Ml 3.16).

Há uma passagem no Apocalipse, na qual um livro recebe significação central, na visão que João teve do céu, quando ele viu "na mão direita daquele que estava sentado no trono um livro escrito por dentro e por fora, de todo selado com sete selos" (Ap 5.1). É interessante lembrar algumas tentativas para identificar esse volume. Irineu disse simplesmente que ele se refere aos bens de Cristo. Simcox acreditava se tratar do livro da vida. Alford afirma que é um registro das "deliberações e decisões da Divina Providência, no qual Deus determinou consigo mesmo fazer ou permitir". Wordsworth é mais detalhado – ele diz que se trata de um registro da "história dos conflitos da igreja, desde a época de São João até o dia do Juízo Final". Poucos encontrarão equívoco nas palavras de Swete, de que o livro revela "o futuro desconhecido; é o Livro do Destino". (Essa é aproximadamente a definição de Kittel no *Theological Dictionary of the New Testament*, I. 1964).

5. Livros citados no AT, atualmente perdidos. O primeiro desses escritos históricos citados no AT é mencionado como existente nos dias de Moisés: "o Livro das guerras do Senhor" (Nm 21.14). Quão inestimável valioso seria o tal "Livro dos Justos", mencionado duas vezes (Js 10.13; 2Sm 1.18; ARC, "Livro do Reto"; NVI, "Livro de Jasar"; BJ, "Livro do Justo"). Dos livros cujos autores individuais são citados nominalmente, três são mencionados no final de 1 Crônicas 29.29; são o do vidente Samuel, o do profeta Natã o do vidente e de Gade. Outros (em ordem alfabética) são a Profecia de Aías, o silonita (2Cr 9.29); o livro da história de Ido, o vidente (2Cr 9.29; 12.15); as crônicas registradas por Jeú, filho de Hanani (2Cr 20.34); o livro da história de Semaías, o profeta (2Cr 12.15), etc.; e os "mais atos de Uzias, assim os primeiros como os últimos, o profeta Isaías, filho de Amoz, o escreveu" (2Cr 26.22). Provavelmente devem ser incluídos aqui a os livros dos Videntes (2Cr 33.19, ARC). Um

outro livro cujo autor não é mencionado é o "livro da história de Salomão" (1Rs 11.41).

Existem inúmeras referências aos anais dos reis. Há uma referência a um "livro das crônicas" (Ne 12.23); outras, do "livro dos reis de Israel" (1Cr 9.1), da "história dos reis de Israel" (2Cr 20.34), do "livro da história dos reis" (2Cr 24.27). Há referências ao livro da história dos reis de Judá, desde Roboão até Jeoaquim, num período de mais de trezentos anos (1Rs 14.29; 15.7,23; 22.46; 2Rs 8.23; 12.19; 14.18; 15.6,36; 16.19; 20.20; 21.17,25; 23.28; 24.5). Há também referências ao livro da história dos reis de Israel, de Jeroboão I a Peca, num período de duzentos anos (1Rs 14.19; 15.31; 16.5,14,27; 22.39; 2Rs 1.18; 10.34; 13.8,12; 14.15; 15.11,15,21,26,31). Em algumas passagens foi dado um duplo título: o livro dos reis de Judá e de Israel (2Cr 16.11; 25.26; 27.7; 28.26; 32.32; 35.27; 36.8). "Evidentemente, essas obras eram anais públicos do reino, provavelmente escritos pelos profetas. As fontes podem ser consideradas como parte de uma história profética, em forma de anais. Sob inspiração divina, o autor de Reis fez a sua seleção entre aqueles documentos escritos" (E. J. Young, *Introduction to the Old Testament* [1949], 184-185).

6. Miscelânea de livros. Um grupo de homens indicados para a tarefa escreveu um livro sobre a geografia da Palestina (Js 18.9).

Registros genealógicos são mencionados em Neemias 7.5.

Em quatro passagens, há referências a livros de outras nações. Duas estão em Esdras, sobre os documentos oficiais do governo persa, que se tornaram importantes para a história dos judeus que retornavam do exílio (Ed 4.15; 6.1,2).

Quando não conseguia dormir, o rei Assuero ordenava que o "livro dos feitos memoráveis" perante ele fosse trazido e lido (Et 6.1).

Por causa das grandes vitórias do evangelho em Éfeso, muitos dos que foram convertidos trouxeram livros de artes mágicas para que fossem queimados (At 19.19).

Possivelmente, Isaías 4.3 é uma alusão a algum registro local. Algumas vezes a palavra "livro" é usada em relação ao que o profeta está escrevendo (Ez 2.9,10; Dn 12.4). Isso se aplica principalmente a Jeremias (Jr. 25.13; 30.2; 36.2,32; 45.1; 51.60).

Aqui talvez seja necessário observar as instruções de Jeremias (Jr. 51.63), de que aquele determinado rolo que estava escrevendo deveria ser jogado no Eufrates. "O rolo do pergaminho por si só teria flutuado e poderia ser pego e lido; assim, a pedra foi amarrada a ele para que afundasse imediatamente, prefigurando dessa forma a destruição da cidade" (E. H. Plumptre).

Nenhuma passagem da Bíblia retrata do modo mais belo o uso do Livro do Senhor do que estas palavras do cronista: "Ensinaram em Judá, tendo consigo o livro da lei do Senhor; percorriam todas as cidades de Judá, e ensinavam ao povo" (2Cr 17.9).

O NT não revela nada de extraordinário quanto ao uso do termo "livro", em adição às passagens já comentadas. Menciona uma vez o "Livro dos Salmos" (At 1.20) e também uma vez o "livro dos profetas" (At 7.42). Em Apocalipse a palavra aparece com muita freqüência, desde a ordem inicial que foi dada para que o apóstolo escrevesse suas visões em um livro (Ap 1.11), até o capítulo final, em que o termo ocorre sete vezes (Ap 22.7,9,10,18 [2 vezes],19 [2 vezes]). No NT, a palavra importante é "Escrituras" (*graphe*), que ocorre 51 vezes e sempre se refere aos escritos do AT.

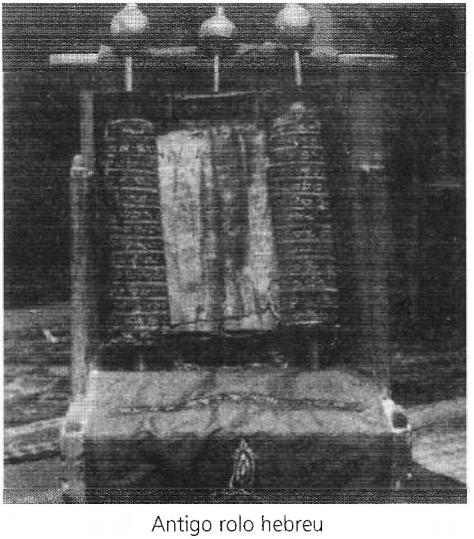
7. Os materiais usados para escrever livros. Considerando a enorme quantidade de material necessário que foi escrito para produzir as centenas de páginas e milhares de linhas da Bíblia, há realmente uma surpreendente escassez de informações, por parte de seus escritores, a respeito do material que usaram e do formato dos seus escritos publicados. Nos primeiros dias de Israel, o material normalmente usado, principalmente em documentos públicos, era a pedra (Êx 24.12; 31.18; 34.1. Às vezes as pedras eram cobertas com cal (Dt 27.2-4). Na Mesopotâmia, inscrições de todo tipo eram gravadas em tabletes de argila, de tamanho que variava de 1,5 cm2 até placas de 45 x 30 cm (Is 30.8; Hc 2.2). Lucas 1.63 fala de algum tipo de tabuinha para escrever, possivelmente feita de madeira. "Varas de madeira ou pedaços de pau" usados para escrever neles são mencionados duas vezes (Nm 17.2,3; Ez 37.16,17). Pergaminhos feitos de peles de cabra e ovelha cuidadosamente preparadas eram de uso freqüente, embora só haja uma referência na Bíblia (2Tm 4.13). Ainda que a única referência direta ao uso do papiro seja a de 2 João 12 (papel), esse deve ter sido o material em que a maioria dos livros da Bíblia foi escrita, i.e., os rolos que Jeú queimou. Essas folhas de papiro, cuidadosamente emendadas, compreendiam os "rolos" que poderiam ser preservados em bibliotecas e convenientemente transportados (Acredita-se, de modo geral, que o texto de Jr 36.1,4 da LXX implica o uso de papiro). Afinal, como são poucos os dados disponíveis! A forma dos livros moder-

nos, conhecidos na antiguidade como "códices", só foram introduzidas no 2º séc. d.C.

8. Escrita e leitura. Embora esses assuntos com freqüência sejam apresentados sem que a palavra *livro* apareça explicitamente, em geral trata-se de livros. As referências aqui não estão completas. O ato da escrita pelo próprio Deus é mencionada com freqüência no Pentateuco (Êx 24.12; 31.18; 32.15,16; 34.1,29; Dt 4.13; 9.9-11; 10.2-5). É Deus quem ordena com freqüência a seus servos que escrevam (Êx 17.14; 34.27; Is 30.8; Jr. 30.2; 36.2; Ap 1.11,19). Em uma das ocasiões foram acrescentados alguns pormenores interessantes: "Toma uma ardósia grande, e escreve nela de maneira inteligível" (Is 8.1).

Algumas das passagens mais vívidas da Bíblia giram em torno da leitura da Palavra de Deus, como a da ocasião em que Josias leu para o seu povo o recém-achado livro da aliança (2Rs 23.2), que o escrivão Safã tinha pouco antes lido para o rei (2Rs 22.10). Mais tarde, o do dia do grande reavivamento dos exilados que retornaram, resultou da leitura em voz alta, das Escrituras, por Esdras e seus assistentes (Ne 8.5,8). Um versículo moto é: "Buscai no livro do Senhor, e lede" (Is 34.16). Paulo faz uma enérgica exortação: "aplica-te à leitura, à exortação, ao ensino". (1Tm 4.13). Deve ser incluída a queima dos escritos do profeta, pelo rei Jeudi (Je 36.23).

Por duas vezes, os servos de Deus receberam ordens especiais com respeito à leitura da Palavra de Deus; i.e., foram ordens para *comer* a palavra, como no início do ministério de Ezequiel (Ez 2.8; 3.1-3), e dentre os registros de João acerca do que ele havia visto no céu (Ap 10.9,10). É com relação a tal experiência que Jeremias se refere (Je 15.16), bem como Davi nas bem conhecidas palavras do Salmo 119.103. Os bibliófilos freqüentemente referem-se à prática de bibliofagia.



Antigo rolo hebreu

BIBLIOGRAFIA. G. Dawson, *The Three Books of God* (1882); E. C. Richardson, *Biblical Libraries* (1914); E. C. Richardson, *in* ISBE, Vol. I (1925), 495-503; J. A. Montgomery, *Kings* (ICC) (1951), 24-38; W. M. Smith, *Chats from a Minister's Library* (1951), cap. 13, "Paul's Love of Books", 169-186; F. G. Kenyon, *Books and Readers in Greece and Rome* (1951); J. Cerny, *Paper and Books in Ancient Egypt* (1952); W. E. Sangster, *Why Jesus Never Wrote a Book* (1956).

W. M. Smith

LIVROS DE ADÃO. *Veja* Adão, Livros de.

LO-AMÍ (לא-עמי, *não meu povo*) Nome simbólico dado pelo profeta Oséias ao seu terceiro filho, segundo de sua mulher Gomer (Os 1.9; ARC, NVI, Lo-Ami; BJ, Lo-Ammi). Uma filha tinha anteriormente sido chamada de *Lo-ruhamah*, que significa "desfavorecida" (ARC, NVI, Lo-Ruama). Os nomes dados aos filhos eram simbólicos quanto ao fato de que Israel, por causa de sua desobediência, havia perdido o direito à compaixão e proteção de Yahweh.

S. Barabas

LO-DEBAR. Forma alternativa de Debir.

LÓ (לוט, LXX Λωτ, *cobertura*, da raiz *embrulhar firmemente*). Ló era filho de Harã, irmão mais novo de Abraão (Gn 11.27,31; 12.5). Ele nasceu em Ur dos Caldeus, geralmente identificada como um sítio a c. 257 km ao norte do Golfo Pérsico (mas cp. C. H. Gordon, JNES, XVII (1958), 28-31, que a identifica com uma localização ao norte). Ele migrou para Harã com seu avo Terá, Abraão e Sara. Mais tarde, com Abraão e Sara, ele migrou para Canaã. Os dados bíblicos quanto à sua vida podem ser listados em cinco episódios principais.

1. Quando morreu o pai de Ló em Ur, Ló escolheu acompanhar a parte da família que estava migrando da Mesopotâmia para Canaã. Talvez (como Boyd, ISBE, III, 1930, sugere) um tio sem filhos e um sobrinho sem pai encontrassem uma



O Pilar de Sal, conhecido como "A mulher de Ló", em Jebel Usdum (Colida de Sodoma), a Montanha de Sal na costa oeste do Mar Morto. © *M.P.S.*

ligação mutua. Em Canaã, antes de os nômades finalmente se assentarem no Neguebe, pararam em alguns lugares e erigiram um altar para o sacrifício a Yahweh em Siquém e Betel (11.27-32; 12.4-10; 13.1). Por inferência de Gênesis 13.1, parece evidente que Ló acompanhou Abrão e Sara quando eles desceram para o Egito para escapar da fome em Canaã. Isso é atestado em tradição posterior e é mencionado nos MSS *Genesis Apocriphon* xx, 11,33,34. Depois que voltaram do Egito, Abraão e sua comitiva, incluindo Ló, fizeram assentamento perto de Betel.

2. À medida que os rebanhos se multiplicaram, cresceu a contenda entre os pastores de Ló e os

de Abraão, por causa dos campos de pasto e dos poços. Para somar a essa desavença, Abraão e Ló também enfrentaram problema de relacionamento com os cananeus e os ferezeus que ainda dominavam a terra (Gn 13.7b). Por sugestão de Abraão, foi dada a Ló a possibilidade de escolha de qualquer território que ele quisesse. Ele escolheu "a bem regada planície do Jordão", o que é geralmente interpretado como incluindo a área em volta do local onde o Rio Jordão penetra no Mar Morto, prolongando-se por 40 Km ao norte deste. Nesse período, Ló ainda era um nômade (13.12) e vagueou até Sodoma. Ele escolheu uma área onde a imoralidade era extrema (13.13). Na escolha, Abraão manteve a mais espiritual perspectiva (13.14-18). Existe evidência arqueológica de que a planície do Jordão era bem povoada já no segundo milênio a.C. (Free, *Archaeology and Bible History*, pág. 56).

3. Essa área próxima ao Mar Morto torno-se o alvo de uma série de ataques por quatro reis (comandantes) do Oriente. Em uma dessas invasões, Quedorlaomer venceu o rei de Sodoma e seus quatro aliados (Gn 14.1-16) no vale de Sidim. Sodoma e Gomorra foram saqueadas e Ló foi levado cativo. Quando Abraão soube da situação aflitiva do seu sobrinho, ele armou seus servos e perseguiu os invasores até Damasco e em um ataque de surpresa, libertou Ló e seus bens.

4. Ló não ficou contente por habitar na planície do Jordão, mas gradualmente entrou na órbita da principal cidade da região do Mar Morto, Sodoma. Finalmente, ele se mudou para a cidade e estabeleceu-se ali. Por causa da grande perversidade da cidade, Yahweh tinha determinado destruí-la. A caminho de Sodoma, três anjos pararam para visitar Abraão e contar-lhe as intenções de Yahweh. Abraão orou para que a cidade pudesse ser poupada, mas nem mesmo dez homens justos foram encontrados nela, de modo que ela foi condenada. Dois dos anjos prosseguiram até Sodoma para prevenir Ló. Com maneiras tipicamente orientais, Ló lhes deu as boas vindas e hospedou-os em sua casa. Ló, oficialmente, era apenas um morador temporário na cidade e quando ele tentou proteger seus hóspedes dos desejos sensuais dos sodomitas, ele foi acusado de pretender ser juiz (Gn 19.9). Para proteger seus convidados, ele estava disposto a entregar suas filhas aos desejos obscenos dos sodomitas. Os homens da cidade persistiram e tentaram tomar os visitantes de Ló à força. Os anjos feriram os homens com cegueira quando tentaram entrar á força na casa de Ló. Os anjos preveniram Ló da iminente destruição de Sodoma, e o persuadiram a deixar a cidade enquanto havia tempo. Ló não teve influência sobre os seus futuros genros, quando procurou persuadi-los a deixar a cidade, e eles pereceram (Gn 19.14). Até mesmo Ló foi lento ao sair até, ser escoltado para fora de Sodoma pelos anjos (19.15s.). Sua mulher o acompanhou, mas quando ela olhou para trás, para a cidade que fumegava, foi transformada em uma estátua de sal (19.26; Lc 17.29). Evidentemente, Ló estava preso ao conforto e cultura de Sodoma (Gn 19.16-22). O livramento de Ló foi creditado ao fato de que Deus se lembrou (i.e. teve misericórdia) de Abraão. O fato de que Ló foi salvo por divina intervenção está afirmado na Sabedoria de Salomão 10.6-8 e em Lucas 17.28,29 e 2 Pedro 2.7,8.

5. A desgraça final de Ló deu-se após a sua saída de Sodoma. Primeiramente, obtendo permissão dos anjos, ele e suas filhas pararam em Zoar, junto ao extremo sudeste do Mar Morto. Essa cidade não partilhava da doentia reputação das outras quatro cidades da planície. Por temer futuro "fogo e enxofre", Ló deixou Zoar e foi morar numa caverna em Moabe com suas filhas (Gn 19.30-38). Suas filhas desesperançadas de encontrar marido e a fim de darem continuidade à linhagem de Ló, urdiram um plano pelo qual poderiam ficar grávidas. Em noites seguidas elas fizeram Ló embebedar-se com vinho, e cada filha, por sua vez dormiu com ele incestuosamente. Dessas uniões nasceram Moabe e Ben-Ami (Gn 19.37,38; Dt 2.9,19; Sl 83.8), de quem os moabitas e amonitas supostamente descenderam. Alguns vêem nessa história sem sabor uma lenda etiológica, para explicar a origem daqueles povos. Não há razão, porém, pela qual os acontecimentos não possam ter-se desenrolado como estão registrados em Gênesis. Dos moabitas veio a Rute bíblica, ancestral de Davi e de Cristo.

A aparente má vontade, das filhas de Ló, de se casarem com os habitantes de Moabe, é contrária ao que está afirmado em Gênesis 36.20-30; 1Sm 22.3,4, e Rute. Contudo, os sentimentos de superioridade de Israel em relação a outros povos são apresentados em profetas posteriores (Is 15; 16; Jr. 48; Am 2. 1-3; Sf 2. 8,9).

Apesar das falhas de Ló, o NT o chama de "um homem justo" (2Pe 2.7s.)

Veja também MAR MORTO; SODOMA.

BIBLIOGRAFIA. W. F. Albright, "The Historical Background of Gênesis XIV", JSOR (1926), 231-296; J. Penrose Harland, "The Destruction of the Cities of the Plain", BA, VI (1943), 41-52 (reimpresso na *Biblical Archaeologist Reader* [1961], 59-75; N. Glueck, "The

Age of Abraham in the Negev", BA, XVIII (1955), 2-9; J. P. Free, *Archaeology and Bible History* (1956), 48-63; E. A. Speiser, *Genesis* (Anchor Bible) (1964).

A. K. HELMBOLD

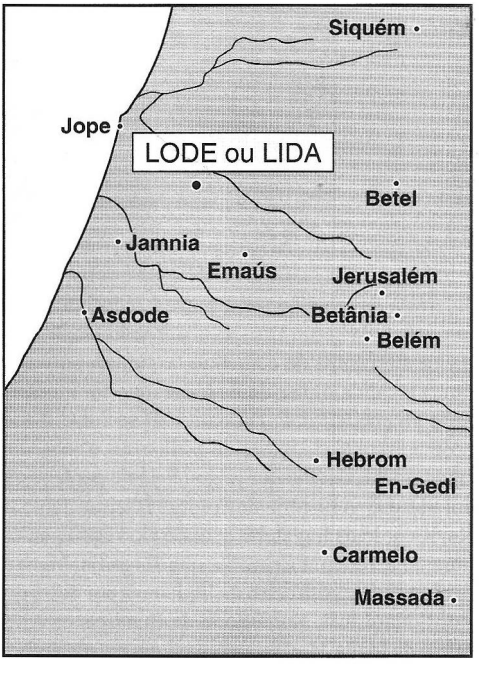
LOBO (זאב, *lobo*; λύκος). O maior canídeo selvagem. O lobo nunca é mencionado literalmente no AT ou NT, mas deve ter sido familiar na fauna palestina por todo o período bíblico. Como o antepassado selvagem do cachorro doméstico, e parente próximo do chacal oriental, o lobo é por natureza um caçador; seu tamanho grande — acima de 1,20 m de comprimento, com um rabo de c. 40 cm e pesando c. 45 kg — o torna formidável; portanto, não é surpreendente que o Senhor tenha falado dele como um perigo para o rebanho (Jo 10.12, et al.). O lobo cinza (*Canis lupus*) foi outrora encontrado na maior parte da América do Norte, Europa e Ásia; atualmente está extinto da maioria das áreas habitadas e são abundantes apenas em grandes extensões de florestas e estepes tranqüilas. Ainda vive na Palestina em pequeno número, porém deixou de ser um perigo para a criação. Devido ao seu tamanho maior, os lobos podem apanhar presas muito maiores do que as raposas e os chacais; eles também caçam em alcatéias que podem dominar até mesmo grandes cervos ou gado, mas na maior parte do tempo eles se contentam com animais menores, inclusive ratos, insetos, caranguejos e até mesmo peixe. Em algumas passagens familiares há uma metáfora direta, por exemplo, Mateus 7.15. "Falsos profetas... por dentro são lobos roubadores". A descrição de lobos e outros carnívoros tornando-se vegetarianos na época do reino (Is 11.6; 65.25) é difícil de interpretar biologicamente.

BIBLIOGRAFIA. E. P. Walker, *Mammals of the World*, Vol. 11 (1964) 1146-1152.

G. S. CANSDALE

LOCUSTA. *Veja* GAFANHOTO.

LODE, LIDA (topônimo hebraico, לֹד, em 1Cr 8.12; Ed 2.33 e Ne 7.37; 11.35). É mencionado em conexão com as outras cidades do Ocidente do período pós exílico, Hadide e Ono. Sua mais antiga menção está nos anais das cidades asiáticas e possessões mantidas pelo Egito desde os tempos de Tutmés III (1502 — 1448 a.C.). Essas listas aparecem na parede do Templo de Amon em Carnac. Lida deve ter-se localizado na área demarcada à tribo de Benjamim depois da conquista, mas não é especificamente mencionada no Pentateuco, ou nos registros das conquistas, ou dos Juízes. Sua posição estratégica, a dezesseis quilômetros ao sul de Jope, nas duas estradas que levavam do Egito à Babilônia e de Jope a Jerusalém, fez dela um troféu de guerra através dos séculos. Na época do governo sírio, ela era parte de Samaria e foi mencionada várias vezes por Josefo (*Jos. Ant.*), que afirmou que Júlio César outorgou a cidade aos judeus e aos herdeiros de João Hircano (XIV, 208). No período de instabilidade política após o assassinato de Júlio César, quando Otávio e Antônio estavam lutando pela supremacia do império (36-31 a.C.), Antígono, um aliado asiático de Antônio, aquartelou suas tropas em Lida. No fim do séc. 1º a.C. Lida tinha crescido até se tornar uma cidade de bom tamanho. Josefo relata que o governador romano da Síria, Quadrato, viajou a Lida para mediar a guerra que então grassando Judeus e Samaritanos. Ele achou Lida "uma vila que não era de tamanho inferior a uma cidade" (*Jos. Ant.* XX. 130, tr. Loeb). Pedro curou um homem com paralisia lá (At 9.32—35), que é a única referência feita à cidade no NT. Depois da destruição de Jerusalém em 70 d.C., ela tornou-se um centro de atividade cristã no norte da Palestina. Ela tinha sido um centro de estudos rabínicos por um período imediatamente anterior





Vila de Lida nos dias atuais, com a Igreja de S. Jorge à esquerda. © *M.P.S.*

à derrota da rebelião por Roma. A cidade tornou-se conhecida como Diópolis por volta do 3º séc. d.C. e foi centro de comércio de tintura púrpura. Foi o local da morte de S. Jorge, que foi martirizado ali em 303 d.C. Durante o 4º séc. d.C. foi a sede episcopal da igreja da Síria e foi o local de encontro do concílio que julgou Pelágio por heresia em 415 d.C. A história de S. Jorge fascinou tanto o Rei Ricardo da Inglaterra quando ele viajou por lá, durante a Terceira Cruzada, que Jorge finalmente foi feito santo padroeiro da Inglaterra por édito do Rei Eduardo III. No período da Renascença e no início da Idade Moderna ela era uma cidade árabe, mas passou para o Estado de Israel. Presentemente ela é chamada de Lode, mas, nas proximidades, seu nome está ligado ao do gigantesco Aeroporto de Lida, de modo que novamente ela serve aos viajantes entre o Oriente e o Ocidente, com nos dias de Tutmés III.

W. White Jr.

LOGOS (λόγος; *palavra, pensamento, razão, discurso, declaração, lógica, revelação, cálculo, expressão de pensamento*). Esse termo não tem equivalente em latim, alemão ou inglês. É

traduzido pelos termos latinos *verbum*, *sermo* e *ratio*, pelo francês *parole* e pelo alemão *Wort*, *Sinn* e *Kraft*. Os termos *legõ* e *logos* são comuns na LXX e no NT. Nos escritos de João o termo ocasionalmente tem um significado cristológico (e.g. Jo 1.1-3,14; 1Jo 1.1; Ap 19.13), fato que o torna especialmente intrigante.

I. Na literatura grega.
   A. Escritores clássicos
   B. Os estóicos

II. Autores hebreus
   A. O AT
   B. Literatura de sabedoria
   C. Filo de Alexandria

III. Uso no NT
   A. Evangelhos sinópticos e Atos
   B. Epistolas paulinas
   C. Hebreus
   D. Literatura de João
      1. Epístolas e Apocalipse
      2. O quarto Evangelho
         a. A relação do Logos com o Pai
         b. A relação do Logos com o mundo
         c. A relação do Logos com a humanidade

IV. Literatura cristã primitiva

I. Na literatura grega

A. Escritores clássicos. O termo logos aparece em Homero (*Ilíada*, 15, 393) e Hesíodo apenas em um sentido não técnico. Heráclito de Éfeso (c. 500 d.C.) está entre os primeiros a usar o termo num sentido filosófico distinto. Para Heráclito o *logos* é o permanente, em um ciclo sempre mutável de renovação, a divina alma do mundo. Em um universo de continuas mutações, o fator único estável é o *logos*. Nesse pensamento, "todas as leis humanas são nutridas pela lei divina. Embora essa palavra (*Logos*) — essa lei fundamental — exista desde todos os tempos, contudo a humanidade está desapercebida dela" ("Fragment" 94). Em Heráclito não havia o conceito de um Deus transcendente; somente uma "lei" ou "razão" imanente no mundo, o "logos". Mas, em comum com os profetas hebreus, ele reconhecia que o mundo é uma unidade, que é básico para todas as instituições humanas um principio espiritual, que permeia tudo e com o qual o homem tem que se haver, i. e. o *logos*.

Anaxágoras deu grande ênfase à transcendência do Criador e concebeu o *logos* como intermediário entre Deus e a criação, o principio regulador do cosmos, assim antecipando assim os estóicos. Platão deu pouca contribuição direta ao conceito do *logos*, mas sua doutrina das idéias contribuiu para posteriores refinamentos do conceito. O dualismo Platônico, com seu contraste entre o ideal a e expressão da idéia em um mundo fenomenológico, tem paralelo com o pensamento e sua verbalização, que é a idéia central em *logos*. Também a alma-mundo que o Criador concedeu ao cosmos (*Timaeus* 34) reaparece nas literaturas judaica e cristã dos primeiros séculos (Sab de Sal.; Ep Diognetus). Aristóteles reagiu contra o dualismo de Platão enfatizando um conceito monísta do universo, a transcendência de Deus e seu não envolvimento com os assuntos humanos.

B. Os estóicos. Os estóicos, liderados por Zeno (c. 300 a.C.) reviveram os dogmas de Heráclito, especialmente a idéia de que o elemento básico nos cosmos é fogo, ou "razão seminal" (*logos espermáticos*), manifesto em toda a natureza. Eles acreditavam que Heráclitos e Sócrates foram "salvos" porque aderiram a esse *logos*. Estóicos posteriores distinguiram entre o *logos* germinal, a fonte das idéias e *logos profáricos*, ou idéias expressas, mas concordaram que os dois são um, em essência. O homem, eles diziam, participa em cada um dos outros por causa da participação comum no *logos* comum. Nas palavras de um pensador mais recente, o "logos é a alma do mundo, que permeia o universo como o mel enche o favo, e liga o tempo com a eternidade".(Cicero, *De Natura Deorum*, II. 20). Os primeiros estóicos acreditavam que *logos* fosse um vapor inflamado que permeia tudo e é de natureza materialista. Os estóicos posteriores com freqüência recorriam a alegorias, tal como interpretar Hermes, mensageiro dos deuses, como o *logos*. Mas o *logos* deles era uma alma do mundo panteísta, uma abstração materialista mais do que uma hipóstase, tendo portanto pouca coisa em comum com emprego bíblico do termo. Contudo, ajudou a preparar o mundo para o cristianismo, por sua ênfase na importância do indivíduo e na unidade básica de toda a humanidade, uma variedade na unidade. Ajudou pensadores a distinguir habitualmente entre pensamento e a expressão do pensamento em palavras. Mais que tudo ajudou a preparar o mundo grego para aceitação de um mediador entre Deus e o homem. Também forneceu aos cristãos um meio de explicar a divina revelação através de um único Filho.

II. Autores hebreus

A. O AT. Embora o pensamento e sua expressão sejam ambos básicos na idéia grega de *logos*, a ênfase reacaía sobre a expressão do pensamento, seja em palavras, seja em ação. O termo Heb. por trás da LXX era usualmente דבר ou "palavra". Aparece repetidamente como "a palavra de Deus". Na história da criação, Deus falou e como resultado, o mundo veio a existir. "Os céus por sua palavra se fizeram" (Sl 33.6; cp. Gn 1). A palavra sozinha foi o agente efetivo na criação, "ele falou, e tudo se fez; ele ordenou, e tudo passou a existir" (Sl 33.9). Às vezes a palavra era considerada como possuindo uma entidade e uma autoridade intrínseca, à parte de sua origem. Assim, Isaque não poderia reverter sua "benção do primogênito", mesmo que baseada em um engano (Gn 27.37). Desse mesmo gênero, talvez, era a "lei dos medos e dos persas", que não podia ser alterada, uma vez que fosse pronunciada ou escrita (Et 8.8). A palavra, portanto, é o agente eficaz pelo qual o Criador trouxe à existência toda a criação. O mesmo termo, *dabar*, foi usado para expressar a maneira pela qual a providência de Deus sustenta o universo *depois* da criação. No Salmo 147.18 — "Manda a sua palavra, e os derrete" — e no Salmo 148.8 — "fogo e saraiva, neve e vapor, e ventos procelosos que lhe executam a palavra" — a imanente palavra de Deus é vista no controle da natureza. "Sua palavra", diz o salmista, "corre suavemente", tanto na natureza como no reino da lei moral (Sl 147.15—19). Algumas vezes a palavra era considerada de natureza quase pessoal; "assim será a palavra que sair da minha boca; não voltará para mim vazia" (Is 55.11; cp. Sl 147.15). A palavra de Deus pode também ser um meio de condenação (Os 6.5) ou de livramento (Sl 107.20).

O parentesco entre palavra e espírito é indicada no Salmo 33.6, onde o paralelismo declara, "Os céus por sua palavra se fizeram, e, pelo sopro (*ruach*) da sua boca, o exército deles", uma passagem apreciada pelos primeiros defensores da doutrina da Trindade. Semelhante, nessa ligação de palavra e Espírito, é "se lhes cortas a respiração, morrem... Envias o teu Espírito, eles são criados e assim renovas a face da terra" (Sl 104.29,30). A semelhança entre feito, palavra, sopro e espírito é óbvia; o feito é o resultado da palavra, a palavra falada requer sopro e o mesmo termo Heb. está por trás tanto de "sopro" como de "Espírito". A palavra de Deus no pensamento hebraico era mais do que uma expressão do pensamento de Deus; era também uma expressão da sua vontade na natureza, na vida humana e na história.

Contudo, a "Palavra de Deus" no AT é preponderantemente meio da revelação divina. Isso é particularmente verdadeiro na literatura profética. Antes do período do reino, os meios considerados como os de comunicação da revelação divina eram os sonhos, a sorte sagrada (interpretada pelo sacerdote) e o legislador. No período pós-exílico, visões apocalípticas eram um tipo comum de revelação. No período do reinado, o modo predominantemente de auto-revelação divina foi a "palavra do Senhor" (Am 7.16).

Deus "enviou uma palavra contra Jacó" (Is 9.8) como meio de divina revelação através dos seus profetas. O início dessa fase de divina revelação foi por meio de Samuel, tanto assim que ele foi reconhecido como o porta-voz de Yahweh (1Sm 3.1—4.1). Para os profetas maiores, essa palavra, ou audição, era quase irresistível; nas palavras de Jeremias, era "como fogo ardente, encerrado nos meus ossos; já desfaleço de sofrer, e não posso mais" (Jr. 20.9; cp. Ez 33.7: Am 3.8; Mq 3.8). A audição ("palavra de Deus") era freqüentemente igualada à "visão" (cp. 1Sm 3.1; Is 1.1).

Nos profetas maiores a "Palavra de Deus" era a revelação oracular da mente de Yahweh. Posteriormente, a palavra de Deus tornou-se o equivalente da revelação total de Deus, a Torá. Era um completo corpo de instruções, um modo de vida. "Lâmpada para os meus pés" disse o salmista "é a tua palavra" (Sl 119.105); por ela o jovem seria capaz de "guardar puro o seu caminho" (Sl 119.9). A palavra de Deus, nesses contextos, é equivalente à lei de Deus; ela é paralela, ainda que contraste, com o *logos* de João 1.17.

B. Literatura de sabedoria. Intimamente relacionada ao conceito de palavra é o de sabedoria (חכלה). Sabedoria é uma forma de divina revelação, freqüentemente fugidia (Jó 28) e sempre inestimável. Ela vem, não como resultado da realização humana, mas sempre como uma gratuita autorevelação de Deus (Jó 28.12-28); é dom da graça (Dn 2.21). Ela foi dada aos artesãos como aptidão manual para a feitura do Tabernáculo (Êx 36.1); a Josué foi dado "o espírito da sabedoria" como essencial à liderança (Dt 34.9).

Salomão foi o mais representativo desse dom, tendo sido louvado e recompensado por causa de sua distintiva preferência por sabedoria como meio de servir. Isso assentou os fundamentos para a terceira mais importante porção do AT, a Literatura de Sabedoria. Os Sopherim e homens sábios vieram a ser o mais estimado tipo de liderança na nação. Embora Salomão tenha sido o mais famoso deles,

o pioneiro parece ter sido Aitofel, um homem cujo julgamento era considerado equiparada às revelações de profetas ou sacerdotes (2Sm 16.23). No livro de Provérbios, a sabedoria é a virtude cardinal cuja posse assegura o favor de Deus.

A sabedoria algumas vezes era personificada. No que é provavelmente a mais chegada aproximação literária ao prólogo do evangelho de João, a sabedoria aparece no papel de uma jovem, ou suplicando a um jovem, ou em rivalidade com uma prostituta (Pv 1.20; 5.3; 7.10; 8.1—3; 9.4). A sabedoria é personificada como eternamente existente e como participante da obra da criação (Pv 8.22—31; cp. Jo 1.3; 5.17; Cl 1.16; Hb 1.2). Outra expressiva personificação da sabedoria é atribuída a Jesus ben Sirac (c. 180 a.C.). Provavelmente sob a influência de Provérbios 8, ele escreveu da sabedoria : "Saí da boca do Altíssimo e como a neblina cobri a terra... Os que me comem terão ainda fome, os que me bebem terão ainda sede. O que me obedece não se envergonhará" (Eclesiástico 24.3—22, BJ, Ed. Paulus, 10ª impressão agosto/2001; cp. Jo 4.14; 6.35; 7.16; 17.8; Rm 10.11).

No que é algumas vezes considerado a primeira importante tentativa de alcançar uma síntese entre as ênfases do Heb. e do Gr., o autor de A Sabedoria de Salomão (c. 100 a.C.?) pensa na sabedoria como sendo personalizada. A sabedoria é concebida como o agente quase personalizado da criação — "com tua sabedoria formaste o homem" (Sab. de Sal 9. 2). A similaridade e o contraste com o prólogo de João são evidentes em uma passagem digna de nota, "tua Palavra onipotente lançou-se, guerreiro inexorável, do trono real dos céus para o meio de uma terra de extermínio. Trazendo a espada afiada de tua ordem irrevogável" (Sab. de Sal. 18.15,16). O paralelo não é com Verbo Encarnado de João 1.14, mas ao invés disso, com o vitorioso Verbo de Apocalipse 19. 13. Nesse escritor, Logos e Sabedoria personalizados e são praticamente idênticos. Sabedoria, como o "advogado" de 1 João 2.1, é o guia, defensor e libertador dos crentes. Aludindo a José, o escritor diz : "Não abandonou o justo vendido, mas o preservou do pecado" (Sab, de Sal 10.13; cp. Gn 39.10—15; Is 63.9; 1Co 10.4). A energia recriadora da imanante Palavra de Sabedoria é eloqüentemente declarada: "A Sabedoria" ele diz, "tudo atravessa e penetra. Ela é um efluvio do poder de Deus entrando nas almas boas de cada geração, prepara os amigos de Deus" (Sab. de Sal. 7.24—27). Sabedoria é descrita como o sopro, emanação, reflexo, espelho e imagem de Deus (7.25,26; cp. Cl 1.15; Hb 1.3). Enquanto esse autor se aproxime mais do que seus predecessores de uma personificação do *Logos*, ele não coloca Deus tão distante acima da terra que nenhum contato direto seja possível. Devido ao fato de o Deus da Bíblia ser um Deus vivo, e não a divindade estática dos filósofos gregos, não havia necessidade de um segundo Deus para servir de intermediário entre o Criador e a criatura. A comunicação era pela palavra.

De acordo com alguns escritores, o conceito rabínico de palavra, ou *menra*, é considerado equivalente de *logos*. A *menra* é citado como o intercessor diante de Deus e o ajudador dos justos, pelos rabinos Jonathan e Onkelos. Contudo, como G. F. Moore destaca (HTR, XV), "*menra*" não era o equivalente de "palavra"; é mais propriamente uma palavra intermediária e não uma idéia ou pessoa mediadora. Parece improvável, portanto, que esse termo tivesse qualquer influência sobre o emprego que João fez do termo *logos*.

C. Filo de Alexandria. Os significados hebraico e helênico da palavra *logos* convergiram em Filo, o filósofo judeu de Alexandria ao tempo de Cristo. Nos volumosos escritos de Filo sobre o *logos* pode ser observada a ênfase do Gr. no *logos* como razão e a ênfase do Heb. no *logos* como comunicação, por palavra e ação. Filo fundiu a penetrante energia ressaltada por Heráclito, o dualismo metafísico de Platão, o monismo transcendental de Aristóteles e o individualismo característico dos estóicos. Para ele, o *logos* era comum a essas tradições e também ao AT. Sob uma grande variedade de títulos, esse *logos* impessoal como um funcionário intermediário entre o Deus remoto e o universo material. Influenciado pela doutrina das idéias de Platão ele falou do *logos* como o reino das idéias ou padrão, ainda que a sua herança hebraica o tenha ajudado a ver o *logos* também como a personificação ou expressão do ideal. Ele fala do *logos* como o "filho primogênito" de Deus (*protógonos huíos*), como "embaixador" de Deus (*presbeutēs*), como advogado do homem (*paráclētos*) e como sumo sacerdote (*archiereus*). Comum a todas essas várias facetas do conceito do *logos* em Filo, é o papel do *logos* como intermediário entre Deus e o mundo. Essa mesma ênfase na transcendência de Deus e a natureza da matéria como o mal reapareceu, décadas depois de Filo, em vários sistemas gnósticos do 2º séc. d.C. Filo diferenciou entre o *logos endiáthetos*, idéias em Deus e razão no homem, e *logos profóricos*, as idéias projetadas em discurso, como fizeram os estóicos antes dele. A aparente complexidade do *cosmos* é, portanto, unificada pelo *logos* ou razão por traz

dos fenômenos. Como os estóicos e outros gregos, Filo teria recuado ante a idéia do *logos* tornando-se encarnado; seu *logos* era uma personificação, nunca uma pessoa como em João.

No Gr. *koinē*, o termo *logos* é comum em documentos não literários, onde normalmente significa "avaliação" (MM). Responsabilidade final eram também abrangidas por esse termo. O conceito de *logos* não é proeminente nos DSS.

III. Uso no NT

A. Evangelhos sinópticos e Atos. A "semente" na parábola do semeador é identificada como a Palavra (*logos*) de Deus (Mc 4.14), sendo nesse caso a pregação de Jesus ou a proclamação da verdade de Deus (cp. Jo 17.8). Isso está em harmonia com o conceito do AT de que a palavra de Deus é a pregação dos profetas. Ela é mais do que palavras (*rhemata*). O ensinamento de Jesus, é regularmente denominado *logos* (Mt 7.24,26,28; 8.16; 13.19; 19.1). Ela é também a revelação do Evangelho do Filho de Deus; as boas novas são a Palavra de Deus referentes a Cristo (Mt 13.19,21-23; Mc 2.2; 4,14,33; Lc 5.1; 11.28; At 10.36). Incluia também a pregação dos apóstolos (Mc 16.20 na KJV; At 4.1,2,29,31 na RSV; 6.2,4,7; 8.4,14,25; 10.36,44; 11.1—19). O termo aparece em Marcos 8.32 onde, depois da confissão de fé de Pedro, Jesus iniciou uma nova fase de sua instrução, a da aproximação da sua morte, e ele falou a palavra (*logos*) abertamente. A implicação é que a palavra do Evangelho culmina na morte e na ressurreição do Messias.

A mensagem cristã total é freqüentemente denominada "a palavra" (Lc 1.2,4; At 1.1; 2.41; 4.4; 6.2,4,7), especialmente porque essa mensagem se centra em Cristo. Assim, os apóstolos pediram e receberam intrepidez para "anunciar a 'palavra de Deus'", i. e., pregar o Evangelho com coragem (At 4.29,31). Os doze determinaram dar prioridade ao ministério da palavra (6.2,4). Os samaritanos foram os primeiros, além dos judeus, a abraçar "a palavra de Deus" (8.4,14,21.25). Cornélio estava entre os primeiros gentios a responder "à palavra" (10.29,36,44). A mensagem que Paulo trouxe aos judeus e gentios da Ásia Menor e da Europa era a mesma "palavra de Deus", ou "boas novas", como em Antioquia (13.5,7,15,26,49), depois em Éfeso (19.10,20) e Beréia (17,11,13). Está claro que os autores dos sinópticos e Atos acharam natural considerar os ensinamentos de Jesus e as boas novas dos pregadores cristãos como uma continuação da mensagem dos profetas do AT.

B. Epístolas paulinas. O uso por Paulo talvez seja menos marcante que por Lucas —Atos e João. Ele continua a equiparar *logos* com o Evangelho, como é notório nos sinópticos e em Atos. Sua apresentação de Jesus Cristo é essencialmente a mesma de João, mas, diversamente de João, ele não liga a pessoa de Cristo com o *logos* em qualquer sentido técnico. Ao descrever a Palavra de Deus, i. e., a mensagem do Evangelho, ele emprega esse termo *logos* de maneira compatível com os Evangelhos (Rm 9.6; 2Co 1.18; 2.17; 4.2; 5.19; 6.7). É discutível se ele estava familiarizado com a literatura de Filo. Diversas passagens em suas epístolas revelam estar Paulo ciente dos assuntos na especulação do alexandrino. A carta aos Colossenses reflete a preocupação de Paulo com um incipiente gnosticismo que ressaltava o contraste entre Criador e criatura, e a necessidade de seres mediadores. Paulo insistia na adequação exclusiva de Cristo - ele é a plenitude (*pleróma*) da Divindade (Cl 2.9). Os crentes têm sua plenitude apenas em Cristo, sem anjos (*demiurgoi*) ou outros mediadores (Cl 2.10-15). Para Paulo os Evangelhos são as boas novas concernentes a Jesus o Cristo (1Co 1.23; 2Co 4.1-6; Gl 3.1), que é tanto a sabedoria quanto o poder de Deus (1Co 1.24; Ef 3.10-12).

Além disso, a cristologia de Paulo é essencialmente a mesma do quarto Evangelho e da epístola aos Hebreus. Paulo fala repetidamente do Cristo não criado tornando-se encarnado - que sendo rico se fez pobre por amor de vós (2Co 8. 9); ele esvaziou-se (Fl 2.5-11) assumindo a "forma de servo". Ele existia com Deus o Pai desde a eternidade (Rm 10.6; Gl 4.4) e está recriando o homem à sua imagem (*eikōn*) ou semelhança moral (1Co 2.16; 15.49; 2Co 3.18; Ef 4.24; Fl 2.5; Cl 3.9). Ainda que Paulo não emprege o termo *logos* num sentido cristológico técnico, seu termo correspondente é εἰκόν - semelhança de Deus.

C. Hebreus. Nessa epístola anônima, a doutrina do *logos* é focalizada em 4.12 — a "palavra de Deus é viva e eficaz... discernindo os pensamentos e propósitos do coração". O autor é familiarizado com a exegese e nomenclatura alexandrinas, como fica evidente pelo uso de conceitos tais como anjo;sombra, substância, modelo, e o paradoxo de ver o invisível. A similaridade com o prólogo do evangelho de João é especialmente evidente nos versículos de abertura. Cristo está presente como o Filho que é o resplendor da glória da Deus e que leva o selo da natureza de Deus, um relacionamento tão intimo como entre

a estampa e a matriz, também como herdeiro de Deus e agente na criação(Hb 1.1-3; cp. Jo 1.1-3). Através dessa linguagem o autor procura declarar o relacionamento mais próximo possível com o Pai, sem a perda da identidade do Filho. A palavra (*logos*) nessa carta é tanto a pregação apostólica (Hb 2.2-4), como a iluminação do Espírito (4.2), o ensinamento de dedicados líderes (5.13; 13.7) e a própria epístola (13.22). Em nenhum documento cristão o paradoxo da divindade e humanidade de Cristo é expressa mais enfaticamente do que aqui (1.1-3; cp. 2.14—18; 5.7—9). Ainda que o relacionamento do Filho com o Pai apresentado em Paulo seja essencialmente o mesmo apresentado em João, o termo *logos* não é empregado para descrever esse relacionamento na extensão que é em Filo e João. O termo ocorre onze vezes na epístola como designação de divina revelação, mas não está explicitamente relacionado à personificação dessa revelação no Filho.

D. Literatura de João. 1. *Epístolas e Apocalipse.* Se o Apocalipse for incluído nessa categoria, o termo aparece onde o guerreiro Messiânico com a "espada" em sua boca é chamado o *logos* de Deus (Ap 19.13). Ela parece ser uma apresentação simbólica da pregação das boas novas, declaradas em numerosos outros lugares, como citado acima.

A Primeira Epístola de João fala do "*logos* da vida", em linguagem notavelmente semelhante a João 1.1-18. Nesse contexto a expressão poderia tanto se referir à pregação das boas novas como ao Cristo encarnado: provavelmente inclui ambos. O primeiro significado é condizente com o NT como um todo; o segundo, é condizente com o prólogo de João, com o qual tão intimamente se assemelha em outros aspectos. Os melhores textos não incluem 1 João 5.7 — "o Pai, a Palavra e o Espírito Santo", mas o versículo de qualquer forma reflete os sentimentos de muitos na igreja primitiva.

2. *O quarto Evangelho.* O termo logos ocorre quarenta vezes nesse Evangelho, mas somente em João 1.1—3,14 o termo é explicitamente igualado a Cristo. Com o termo *logos*, de qualquer modo, está ligada a "verdade" (*alētheia*) — "a tua palavra é a verdade" (17.17). Noutro lugar Jesus diz: "Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida" (14.6). Uma vez que "coisas iguais a uma mesma coisa são iguais entre si", a conclusão é clara — Jesus é o *logos*. Isso, naturalmente, é condizente com o prólogo, onde a identificação é explicita e enfática.

a. A *relação do Logos com o Pai.* O autor volta ao relato de Gênesis das origens na eternidade — "No princípio era o Verbo". O Verbo era *pros ton theón* — na presença de Deus, implicando movimento concernete a Deus e, contudo, distinto de Deus; ele expressa perpétua comunhão ou companheirismo mútuos. Ele é um com Deus em essência, ainda que distinto pessoalmente — "o Verbo era Deus". O "verbo" é divino; o artigo é omitido antes de *theós* nessa declaração, indicando que Deus é mais inclusive que o *logos*, visto que a Divindade não é limitada ao *logos*. O relacionamento com Deus é tão íntimo quanto a linguagem pode descrevê-lo; todavia, mantém a identidade individual. O pensamento é essencialmente o de Paulo (Cl 1.15—20; cp.1Co 15.24); e do autor de Hebreus (1.1-3). Esse uso marca um avanço em relação ao pensamento da obra escrita de Paulo e da carta aos Hebreus, naquilo em que é uma síntese bem sucedida da doutrina profética da revelação divina, da posterior personificação da sabedoria, e da ênfase alexandrina sobre na razão e na verdade. O prólogo expressa a revelação cristã sobre um pano de fundo hebraico, usando um idioma contemporâneo para torná-lo mais atraente.

b. *A relação do Logos com o mundo* é a de Co-Criador e criação. A relação com o cosmos não é explicada nos detalhes que podem ser vistos em Paulo (Cl 1.15—20, et al.), mas está incluída na afirmação todo-abrangente de João — "Todas as coisas foram feitas por (*dia*) intermédio dele" (Jo 1.3). A seguinte afirmação reiterava e enfatizava isso — "nada do que foi feito sem ele se fez" (1.3). Exatamente como a palavra de Deus trouxe à existência cada coisa criada no relato de Gênesis, do mesmo modo João afirma o mesmo do *logos*. É espantoso que a primeira geração de cristãos, que conhecera Jesus de Nazaré "segundo a carne", pudesse ter-se convencido de que ele foi também aquele que fez o próprio universo vir a existir. A diferença entre o Criador e a criação é apresentada pelo contraste dos verbos "ser" e "tornar-se". "Aquele que existe eternamente fez vir à existência, no tempo, tudo mais que existe".

c. *A relação do Logos com a humanidade* é a principal preocupação de João, bem como de outros evangelistas. "O *logos* tornou-se carne", uma idéia abominável para os gnósticos, como para os que defendem o dualismo metafísico em geral. Alguns, juntamente com R. Bultmann, sustentam que as idéias de João são emprestadas principalmente de ideologias pagãs, especialmente

dos sistemas gnósticos iranianos, mas a evidência é insuficiente e a teoria tem se tornado insustentável por recentes descobertas arqueológicas.

A Palavra é igualada à Verdade e à Luz, no pensamento de João. Como é característico do quarto Evangelho, idéias abstratas tornam-se concretas e personalizadas em Cristo. As boas novas nesse livro se tornam uma pessoa. Portanto, a doutrina da ressurreição torna-se identificada com Jesus — "Eu sou a ressurreição e a vida" (11.25). O mesmo é verdade quanto ao "caminho" (14.6), o maná dos céus (6.31,50), a verdade e o verbo. O que no restante do NT é a mensagem das boas novas de Deus (*logos*) no quarto Evangelho é a pessoa de Cristo. Contudo, esse Evangelho não é diferente em sua ênfase; ele somente torna mais completa a ligação entre mensageiro e mensagem, a qual é expressa em uma linguagem que transcende as fronteiras nacionais e do sectarismo e se torna de apelo universal. A mensagem torna-se encarnada e personificada em Jesus de Nazaré, não somente por um período mas para todo o sempre. Aproximando-se ousadamente de uma nomenclatura contemporânea e contudo negando uma das convicções básicas do dualismo prevalecente, o evangelista declara que o *logos* eterno tronou-se carne na história (1.14), no que talvez seja a mais característica afirmação do Evangelho. Nas palavras de Irineu: "Ele se tornou o que nos somos para que pudesse tornar-nos o que ele é" (cp. Jo 1.14; 2Co 5.21; Fl 2.7-11; Hb 2.14).

IV. Literatura cristã primitiva

No final do primeiro séc. 1º, a doutrina do *logos* era o antídoto do dualismo gnóstico e das heresias docéticas (e.g. 2Jo 7). Os apologistas, incluindo Justino, Taciano, Teófilo e Atenágoras, esforçaram-se por demonstrar que a ortodoxia era oposta às teosofias pagãs e, contudo, ao mesmo tempo estava de acordo com elementos da verdade em ideologias pagãs tais como o estoicismo, especialmente como exposto por Epicteto. Justino argumentava que Cristo é o *Spermatikos Logos* que veio do Pai como divina revelação. Clemente de Alexandria enfatizava a imanência do conceito do *logos*, de que Cristo estava no mundo antes da histórica encarnação, preparando a humanidade para o seu advento. Uma ênfase adicional foi dada à doutrina do *logos* por Atanásio durante a controvérsia trinitária. Contudo, o Credo de Nicéia não incluiu o termo e o posterior Sínodo de Sírmio (451 d.C.) condenou a doutrina do *endiathétos* e *logos prophórikos*. A idéia ainda mantém seu apelo para idealistas e certos místicos. Em geral a doutrina do *logos* serve para indicar o poder do Evangelho de colher e transformar conceitos contemporâneos que contenham elementos de verdade. Um Evangelho fraco e incerto teria evitado qualquer uso de símbolos alheios por medo de perder a sua clareza. Bem nesse mesmo espírito, Clemente Alexandria podia falar de si mesmo como um "cristão gnóstico". O gênio do autor do quarto Evangelho é não ter ele desdenhado o uso de um termo que prometia estender o apelo da Verdade.

BIBLIOGRAFIA. G. Vos, "The Range of the Logos — Name in the Fourth Gospel", PTR (1913), 557—602; W. R. Inge, "Logos", HERE VIII (1914), 134—138); A. Alexander, "Logos", ISBE, III (1930), 1911—1917; Kittel org., "Lego, logos", TWNT, IV (1933); R. G. Bury, *The Fourth Gospel and the Logos Doctrine* (1942); K. E. Lee, *The Religious Thought of Saint John* (1950), 74 — 108; E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel* (1956), 154ss.; O. Cullmann, "Jesus the Word", *The Cristology of the New Testament* (1959), 249 — 269; J. N. Sanders, "Word", IDB, IV (1962), 868 — 872.

A. Turner

LOGUE. *Veja* Pesos e Medidas.

LOIDE (Λωίς). Avó de Timóteo e provavelmente mãe da mãe de Timóteo, Eunice, (2Tm 1.5). A família vivia em Listra (At 16.1). Ela provavelmente foi convertida ao Cristianismo durante a primeira viajem missionária de Paulo (At 14). Ela era uma judia devota. Paulo fala da fé sem fingimento de Timóteo e acrescenta que essa fé primeiro habitou na sua avó Loide e em sua mãe Eunice.

S. Barabas

LOMBOS. Os termos em Heb. e Gr. normalmente traduzidos por "lombos" ("loins" nas VSS em inglês) referem-se à região lombar e aos quadris em geral. A palavra hebraica מתנים representava a parte central das costas (Êx 28.42), em volta da qual um cinto podia ser preso (2Rs 1.8) ou uma espada, pendurada (2Sm 20.8). Era considerada a parte mais grossa do corpo (1Rs 12.10) e a parte onde se usava panos de saco (Gn 37.34; 1Rs 20.32). Em todo o antigo Oriente Próximo era costume amarrar ou prender as peças da roupa inferior em volta dos quadris, quando uma pessoa se preparava para correr (1Rs 18.46). De conformidade com o costume hebraico de atribuir qualidades

emocionais a órgãos do corpo humano, os lombos eram considerados o lugar da força física de um homem (Na 2.1). Julgava-se que fossem sujeitos a ataques por influências nocivas tais como doenças ou calamidades (Sl 66.11; Is 21.3), ou ao tipo de ataque de nervos que faz os lombos tremerem (Sl 69.23) ou serem descingidos (Is 45.1).

Outra palavra que ocorria na forma dual, חלצים, era usada de modo semelhante para denotar a parte central do corpo, com o mesmo conjunto geral de significados. Porém, ela também simbolizava as funções ou orgãos reprodutivos e era empregada desse modo em relação aos descendentes de um homem como "aqueles que saem de seus lombos" (cp. Gn 35.11; ARA, "... procederão de ti"). Em tais casos o termo ירך as vezes aparecia como sinônimo de חלצים (46.26; Êx 1.5). A idéia de lombos era também transmitida pela palavra lsk, mas era empregada sempre no sentido literal de tecido físico, com uma exceção (Sl 38.7).

Os escritores do NT seguiram a idéia geral do AT, mas empregaram uma palavra, ὀσφύς, para cobrir os vários significados dos termos em Heb. Ela indicava a cintura (Mt 3.4), o lugar onde as vestes eram amarradas, mas foi empregada metaforicamente em Lucas 12. 35; Efésios 6.14; 1 Pedro 1.13 (ARA, "cingidos", "cingido"), embora duas referências (At 2.30; Hb 7.5,10; ARA, "descendentes", "descendido", "sido gerado"; KJV, *the fruit of his loins*, "o fruto dos seus lombos"; *come out of his loins*, "veio dos seus lombos"; *in the loins of his father*, "nos lombos do seu pai") mencionem a fonte da descendência. "Lombos" no sentido literal, ocorre em diversas passagens na ARA.

R. K. Harrison

LONGÂNIMO (ארך אפים, tardio em se irar; LXX (1) μακροθυμία, paciência, resistência, firmeza, tolerância, longanimidade; (2) Μακρόθυμος, calmo, paciente, tolerante. NT (1) μακροθυμέω, ter paciência, esperar; ser tardio para punir, ser longânimo; (2) μακροθυμία, ας, ἡ (3) μακροθύμως, pacientemente). Longânimo quer dizer (1) longa e paciente resistência a provocações e provações; (2) mostrar paciência sob longa provocação.

'erek[e] appayim significa literalmente "comprimento de nariz" ou "faces". Daí "extensão da ira" (ou "lentidão da ira"), porque a ira é manifestada pela respiração violenta e rápida pelo nariz da pessoa. *Makrothumia* é literalmente longo de "mente" ou "alma" (considerada o local das emoções); oposto de alma ou mente pequenez, i.e., impaciência e intolerância.

Longsuffering ("longânimo") não é encontrada na RSV, mas aparece dezessete vezes na KJV. A longanimidade de Deus é aquele divino atributo (Êx 34.6; Nm 14.18; Sl 86.15; 103.8,9; Jl 2.13) que retarda a punição do homem perverso e rebelde (Rm 9.22; 1Pd 3.20). A justiça divina teria já há muito tempo lançado os ímpios na perdição, mas Yahweh é "compassivo e cheio de graça, paciente e grande em misericórdia e em verdade" (Sl 86.15).

O propósito da longanimidade de Deus é levar o homem ao arrependimento (Rm 2.4; 2Pd 3.9,15); mas quando os perversos o desprezam (Rm 2.4) e insultam (Ne 9.28-31; Ec 8.11; Mt 24.48,49) eles são punidos (Ne 9.30; Mt 24.50,51; Rm 2.5).A longanimidade de Deus não é infinita (Gn 6.3; Jr. 44.22); ela é temperada com justiça (Pv 1.24-27; 29.1; Is 42.14; Ap 2.21,22).

A divina longanimidade é ilustrada por (1) o cântico da vinha (Is 5.1-7), e duas parábolas, quais sejam, (2) a parábola dos lavradores maus (Mt 21.33,41) e (3) a da figueira estéril (Lc 13.6,9).

São exemplos o tratamento de Deus do (1) mundo antediluviano (1Pd 3.20); (2) o Faraó (Rm 9.17,22); (3) nações pagãs (At 14.16), especialmente os amorreus (Gn 15.16); (5) Manassés (2Cr 33.10,13); (6) Israel (Ne 9.31; Sl 78.38; Is 30.18; 48.9,11; Jr. 7.13; 23-25; 11.7; Ez 20.17; Mt 19.8; 23.37; At17.30); (7) Jerusalém (Mt 23.37; e (8) Paulo (1Tm 1.16).

Os cristãos devem imitar a longanimidade de Deus (Rm 15.5) e suplicar por ela nas orações (Jr. 15.15). No NT a longanimidade é uma virtude que capacita o discípulo a levar a sua cruz pacientemente (2Cr 6.6; Ef 4.2; 2Tm 4.2).*Veja* Paciência.

BIBLIOGRAFIA. A.A.Clark, *A Comentary and Critical Notes*, I (n.d.), 68; J. Owen, "Of Communion With God The Father, Son, and Holly Ghost", *Works*, II (1850-1853), 85s.; J. Wesley, "Sermon XXII Upon Our Lord's Sermon on the Mount", *Works*, V (1872), 276; J. T. Mueller, *Christian Dogmatics* (1934), 174s.; J. Smith e R. Lee, *Handfuls on Purpose*, I (1947), 247; F. Pieper, *Christian Dogmatics*, I (1950), 461; P. Melanchthon, "Apology Of The Augsburg Confession", *The Book of Concord* (c.1959), IV.160.345; L. Berkhof, *Manual Of Christian Doctrine* (1965), 67s.

R. E. Perry

LOTÃ לוטן.. O primeiro filho de Seir (Gn 36.20; 1Cr 1.38), um chefe de clã de Edom (Gn 36.22,29; 1Cr 1.39).

LOUCURA (שגעון, *impetuosidade* ou *fúria*; מתהלל, *insensatez*; μανία, *frenesi*, *delírio*). Os povos antigos eram universalmente atemorizados pelos distúrbios mentais e os atribuíam a alguma atividade demoníaca. No AT, insanidade era considerada como punição de Deus contra aqueles que desobedecessem a suas leis (Dt 28.28). Talvez Saul seja a figura mais notável no AT a revelar tal aflição e sobre ele foi feita a seguinte afirmação: "Tendo-se retirado de Saul o Espírito do Senhor, da parte deste um espírito maligno o atormentava" (1Sm 16.14). Quando Davi fugiu de Saul, adotou a estratégia de se fingir de louco diante do rei Aquis, porque tinha medo dele (21.12-15).

O NT também reflete a convicção do mundo antigo de que os demônios e espíritos malignos eram os agentes ativos por trás de todas as anomalias mentais e emocionais. Quando um indivíduo ficava demente, era descrito como estando possesso; havia muitas pessoas que praticavam o exorcismo entre os judeus, afirmando terem poder sobre os demônios. A experiência de Jesus na terra dos gerasenos foi um exemplo típico. O homem louco vivia entre os túmulos, sendo descrito como possuído por um espírito maligno. Era uma criatura violenta que não podia ser contida. Depois de ser ministrado por Jesus, o relato o apresenta como estando "assentado, vestido, em perfeito juízo" (Mc 5.1-20).

A crença de que a mente humana estava sujeita ao controle dos espíritos é evidenciada em muitos cemitérios antigos, onde os crânios encontrados estavam perfurados. Em muitos casos um buraco havia sido aberto no crânio; a partir do crescimento subseqüente do osso e o tamanho minúsculo do buraco (pequeno demais para ter algum valor cirúrgico), fica claro que a operação tinha sido executada para permitir a saída de um espírito maligno. Sabe-se que as pequenas lascas de osso, removidas em tais procedimentos, muitas vezes eram usadas como amuletos ao redor do pescoço do paciente para evitar o retorno do espírito. Num cemitério, de cada 120 crânios, 6 tinham sido perfurados, o que demonstra a intensidade da crença do mundo antigo no controle exercido pelos espíritos sobre a mente humana. A idéia era que havia 7,5 milhões de demônios, um ou mais para cada moléstia humana. *Veja* Doenças.

H. L. Drumwright Jr.



Ramo de louro. © *Lev*

LOUREIRO (אזרח, *nativo*). Palavra mencionada somente uma vez, no Salmo 37.35 (ARA, BJ, "cedro"; ARC, "árvore verde na terra natal"; NVI, "árvore nativa"). Este loureiro sem dúvida é o *Laurus nobilis*, às vezes chamado de "louro" ou "loureiro" — uma árvore de folhas verde-escuras, que na Europa cresce até 9 m de altura, mas que na Palestina pode alcançar até 18 m. Não é uma árvore que se expanda e portanto a palavra "expandir-se" (ARA) provavelmente quer dizer "altaneiro". As pequenas flores são branco-esverdeadas e os pequenos frutos são negros. As folhas aromáticas são verde-escuras e brilhantes, usadas com freqüência em cozido de peixes como a cavala.

Os gregos utilizavam as folhas de louro entrelaçadas em um tipo de coroa para seus heróis.

W. E. Shewell-Cooper

LOUVOR. O louvor está entre os principais temas da Escritura, tais como Deus, homem, pecado e a obra da redenção. Surpreendentemente, o louvor no AT surgiu de uma religião e uma nação sob tensão quase constante. O louvor também é proeminente no NT, apesar da freqüente perseguição, como na carta de Paulo aos Filipenses, que foi escrita na prisão.

O louvor é difícil de se definir em separado dos conceitos de culto, adoração e ação de graças. A palavra hebraica mais definitiva é שבח, que pode ser traduzida como "louvar" ou "glorificar". Outra palavra é תהלה, que significa primariamente "salmo", mas é normalmente usada para indicar "salmos de louvor". O Gr. do NT reflete o signifi-

cado da raiz como "valor", e a única palavra uniformemente usada em suas várias formas é αἰνέω. O conceito, nessas palavras, é o de dar louvor ao que é digno de louvor. Isso pode ser feito do homem para o homem, de Deus para o homem, mas muito mais, nas Escrituras, do homem para Deus. Há um freqüente alerta contra o louvor, quando um homem se satisfaz com o louvor do homem, quando deveria estar vivendo para o louvor de Deus (Mt 6.1-4; Lc 6.26).

A ênfase, portanto, é o louvor do homem para Deus, e o uso freqüente do "nome" de Deus é instrutivo. No Heb., o "nome" representa o caráter e atributos da pessoa nomeada. Mudança de nome indicava mudança de caráter, conforme ilustrado por Jacó, quando se tornou Israel, ou Cefas, tornando-se Pedro. "O nome do Senhor seja louvado" é uma frase repetida na Escritura, especialmente nos salmos. A glória e majestade de Deus e todas as suas obras devem encher os corações dos homens e encontrar expressão em suas palavras e testemunho. Isso se torna tão dominante na mente e no coração de um homem que tem de irromper numa expressão vocal.

Muitas vezes é exigida poesia — mais freqüentemente, a canção. Assim, as palavras de louvor são expressas inúmeras vezes em canção. Homens de mesma mente e coração, anelando expressar de alguma forma o que Deus é e o que seu nome significa, unir-se-ão em um só louvor porque, juntos, podem expressar mais do que o poderiam individualmente. Um ato de adoração em comum pode ser antifônico, dando uma amplitude maior ao ato do louvor. Parte do grupo antifônico pode continuar fazendo perguntas sobre porque Deus deve ser louvado oferecendo, assim, oportunidade para a resposta de louvor. Outros se satisfazem sendo educados para louvar a Deus, reconhecendo que a arte pode expressar melhor o que eles não podem dizer por si mesmos. É a alegre expectação, daqueles que louvam a Deus, de que não sejam apenas os anjos de Deus a de fato o louvarem agora, como o faz toda a sua criação, mas que, naquele dia distante, eles possam dar plenitude ao seu desejo de louvar a Deus, juntando-se a esses coros celestiais.

É interessante que o louvor seja freqüentemente citado na Escritura como um dever. Se um homem não está capacitado para louvar a Deus na inspiração do momento, ele é mesmo assim comandado a louvar a Deus. O fracasso em fazer isso é reter de Deus o que legalmente pertence à sua glória. Há, entretanto, um saudável princípio psicológico. O próprio ato de elogiar a Deus em obediência à exigência de louvar pode criar a emoção que propicia o verdadeiro louvor. Isso é semelhante ao mandamento, da Escritura, de amar. É no ato de amar que a pessoa se sente mais amorosa. Uma "aridez" no desejo de louvar a Deus pode requerer obediência ao mandamento de louvar.

"Falar em línguas", como parte de sua *apologia*, a inabilidade do homem de expressar, numa fala normal o que ele deseja dizer em louvor. Lutero advertiu que a Bíblia, antes de tudo, controla o que constitui o louvor adequado e, então instrui em que a pessoa tem faltado em suficiente louvor. A Bíblia, especialmente o livro de Salmos, deixa claro como o louvor a Deus deve ser e como o louvor a Deus pode ser.

BIBLIOGRAFIA. ISBE, IV (1939), 2429, 2430; Rowley, org., *Old Testament and Modern Study* (1951), 162-209; "Commentary on Psalm 113," IB, IV (1955), 599-602; IDB, III (1962), 856, 857.

A. H. Leitch

LOZON. Nome apócrifo alternativo de Darcom.

LUA (ירח, lua; לבנה, lua [cp. לבן, *branca*]; חדש, *renovar*; בבא, *lua cheia*; Gr. σελήνη, *lua*; νεομηνία, *lua nova*; σελήνη ὅλη, *lua cheia*). Corpo celeste deste sistema solar feito no quarto dia da criação para iluminar a noite (Gn 1.16-18).

1. Os termos usados. *yārēaḥ* é o termo mais comum no AT, para lua; possivelmente pode ser ligado ao verbo ארח "vagar", visto que a lua viaja cruzando os céus. O termo é geralmente mencionado junto com o sol (como em Js 10.12,13; Sl 121.6; Is 60.19), algumas vezes com o sol e as estrelas (Gn 37.9; Ez 32.7; Jl 2.10) ou apenas com as estrelas (como em Jó 25.5; Sl 8.3; Jr. 31.35), e uma vez é mencionado só (Sl 72.7).

lᵉbānāh, relacionado com *lābān*, "branco", é usado para lua provavelmente por causa de sua aparência branca. Ocorre em três passagens poéticas no AT: Isaías 24.23; 30.26 e Cantares 6.10 (como figurativo da beleza de uma mulher), e sempre em paralelo com o sol, o qual em cada caso é chamado, חמה "aquele que é quente".

A palavra *ḥōḏeš*, "lua nova", "mês", obviamente tem significado específico para indicar a época em que certos festivais religiosos eram celebrados (cp. 1Sm 20.5) e eram feitas as oferendas (1Cr 23.31), para designar as divisões do mês (Gn 38.24) e para indicar os meses do calendário (Êx 13.4).

O termo *kese'*, "lua cheia", talvez seja importado do acadiano *kuse'u*, "cobertura para a cabeça", "chapéu" ou "coroa". No AT aparece apenas em Jó 26.9; Salmo 81.3 e Provérbios 7.20; possivelmente representando figurativamente a lua como uma pessoa usando uma coroa. No livro pseudepígrafo de 1 Enoque (78.2) são dados quatro nomes para a lua, *Asônjâ*, *Eblâ*, *Benâsê*, *e Erâe*.

No NT, o termo grego para "lua" é *selēnē*, usado basicamente em contextos escatológicos, como em Lucas 21.25 e Apocalipse 21.23 (cp. 1 Co 15.41). *Neomēnía*, "lua nova", "primeiro do mês", ocorre em Colossenses 2.16 referindo-se a um festival celebrado por judeus e gentios.

2. A lua na criação e providência. A criação da lua e dos outros corpos celestes por Deus é registrada em Gênesis 1.16-18, sendo posteriormente mencionada nos Salmos 8.3; 104.19; 136.9. O objeto criado inferior ao próprio Deus como declarado em Jó 25.5 e Isaías 24.23. As Escrituras mostram a providência divina sustentando a lua e os outros corpos celestes, ao afirmar que Deus ordena seu curso (Jr. 31.35), obscurece a lua por uma cobertura de nuvens (Jó 26.9) e também afeta de maneira miraculosa sua ação em relação à terra (Js 10.12,13; Hc 3.11).

A lua é parte de um quadro da natureza duradoura da obra divina da criação, na expressão do desejo do salmista de uma vida longa (Sl 72.5,7) e na promessa de que a dinastia davídica terá permanência (Sl 89.37). A lua é também símbolo do cuidado protetor de Deus sobre seu povo (Sl 121.6). A figura da lua, sol e estrelas reverenciando um dos seus servos (Gn 37.9) representa a providência de Deus sobre seu universo e a humanidade. A lua e outros corpos celestes devem mostrar a glória de Deus e produzir ações de graças no coração dos homens (Sl 8.3; 148.3; 1 Co 15.41).

3. A lua como um objeto de adoração. Existem evidências bíblicas e extra-bíblicas do fato de que os povos do antigo Oriente Próximo adoravam a lua, tal como na Palestina e Síria, onde um dos nomes comuns para ela era o ugarítico *yrh*, "lua", equivalente a *yarih* (Gordon, *Ugaritic Textbook*, nº 1151, 3 Aght:9), o deus-lua *Yarih* (Gordon, nº 1151; 1.14; 5.11; 77.4). Também Jericó (Heb. ירחו) pode ter sido chamada pelo nome desse antigo deus-lua (cp. os outros nomes da fortaleza Khirbet Kerak, *Beth-Yerah*, significando "a casa", ou "templo", "do deus-lua"). A menção de *Sahr* numa inscrição síria do início do 8º séc. a.C. é uma comprovação adicional da adoração da lua ou deus do crepúsculo, visto que a inscrição fala num contexto de deuses do sol (deus) e *Sahr*, o último dos quais provavelmente deve ser entendida como a lua (deus) (i.e. como acompanhando o sol) ou o crepúsculo (deus) (cp. Heb. שחר, "crepúsculo"), que precede o sol (ANET, 502). Isaías (47.13) faz referência à prática babilônica de fazer prognósticos astrológicos no tempo das luas novas.

Apesar das exortações e mandamentos bíblicos para não adorarem a lua e outros corpos celestes (Dt 4.19; 17.3; Jó 31.26-28), e a declaração das penalidades envolvidas (Dt 17.6; cp. 2 Re 23.5), o povo de Deus do AT deveras caiu nesta forma de adoração idólatra (Jr. 8.1,2).

4. A lua como identificação. A expressão "lua nova" algumas vezes é usada para indicar uma medida do tempo equivalente a três (Gn 38.24) e sete (1 Sm 6.1) meses, ou o comprimento (Jó 14.5) ou período na vida de uma pessoa (Lv 27.6). O termo também identifica um feriado religioso no início do mês lunar, quando havia festividades (1 Sm 20.5-34; Is 1.14) e as oferendas de sacrifícios (2 Re 4.23; 1 Cr 23.31; Ne 10.33; Is 1.13; 66.23; Ez 46.1,6. Cp. também Os 5.7; Am 8.5). A festa da Páscoa ou dos Tabernáculos fica implícita quando se diz que tocou a trombeta na lua nova e lua cheia (Sl 81.3; cp. Pv 7.20).

O termo "lua nova" era usado também com os nomes particulares envolvidos, para indicar os meses lunares do calendário, tais como *abibe* (Êx 13.4), posteriormente *nisã* (Et 3.7), o primeiro mês; *zive* ou *izive* (1 Re 6.1), o segundo; *sivã* (Et 8.9), o terceiro; *quisleu* (Zc 7.1) o nono; *tebete* ou *tebeth*(Et 2.16), o décimo; *sebate* ou *seebate* (Zc 1.7), o décimo-primeiro; e *adar* (Et 3.7,13; 8.12; 9.1), o décimo-segundo.

5. A lua nas passagens escatológicas. Das diversas passagens escatológicas do AT, onde a lua figura como um sinal, a de Isaías 30.26 pode ser considerada como se referindo ao futuro próximo ou distante de Israel (cp. Ez 32.7). A maior parte destas referências é relativa ao tempo da segunda vinda de Cristo (Is 13.10; Jl 2.10) quando a lua e o sol vão esmaecer e escurecer (Is 13.10; Jl 2.10; 31; 3.15). O milênio, ou estado eterno, está implícito quando se faz referência à lua nova em Isaías 66.22,23 (cp. Is 60.19).

As passagens paralelas no NT, que fazem referências à lua, enfatizam que ela escurecerá na Segunda Vinda de Cristo (Mt 24.29; Mc 13.24; Lc 21.25; At 2.20 [citando Joel 2.31]). Apocalipse 6.12 profetiza que "a lua toda" se tornou "como

sangue". A mulher de Apocalipse 12.1 (seja Cristo, a Igreja, ou Israel) é apresentada como tendo a lua sob seus pés, etc. No milênio, ou estado eterno, a nova Jerusalém não necessitará de lua para iluminá-la (Ap 21.23).

BIBLIOGRAFIA. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* (1955), 501, 502; C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Glossary, *Analecta Orientalia* 38 (1965), nº 1151.

W. H. MARE

LUA NOVA. חדש; LXX νεομηνία, νουμηνία, algumas vezes μὴν (mês), e.g. 1 Samuel 20.24; 2 Crônicas 8.13; Isaías 66.23; *a (lua) nova*; a expressão "dia da lua nova" ocorre, mas de modo geral חדש significa a véspera do dia em que a lua nova aparece (*Veja* CALENDÁRIO).

O termo tem três conotações distintas na Bíblia: (1) a festa mensal (na Almeida e nas VSS em inglês encontra-se, normalmente, "lua nova", como na LXX); (2) o dia, como ponto de referência cronológica (na Almeida, nas VSS em inglês e na LXX, o termo usualmente empregado é "mês", mas na RSV o termo "lua nova" é ocasionalmente usado, e.g. Êx 19.1); (3) por extensão, como sinônimo de *yeraḥ*, o período entre as luas novas; particularmente com nomes de meses (abibe, em Êxodo; sempre com os nomes babilônicos; e em 1Rs 6.1,38; 8.2, talvez só por razões estilísticas).

A festa menor. A lua nova é associada ao sábado em 2 Reis 4.23; Isaías 66.23; Ezequiel 46.1-6 (em relação à adoração no Templo); Amós 8.5 (em relação à vida em comunidade). A seqüência lógica de sábado, luas novas e festas (assembléias) é freqüentemente usada para resumir os rituais religiosos (1Cr 23.31; 2Cr 2.4; 8.13; 31.3; Ne 10.33; Is 1.13s.; Ez 45.17; Os 2.11). A observância da lua nova, no entanto, originou-se do ritmo básico da vida agrícola, independente do sábado, pois, assim como o sábado, a observância da lua nova não se prestava para fins de fixação de calendário; a observância da lua nova também se originou de festas, que eram definidas pelos dias do mês, mas relacionadas ao ritmo sazonal (i.e., solar).

A importância da lua nova repousa no fato de que ela, em geral, é fácil de ser identificada, enquanto que a noite da lua cheia não é tão facilmente determinável, e em parte por um senso de alívio em face de sua manifestação, estimulado por superstição e mitologia (Nilsson, 151ss.; Dalman, *Arbeit und Sitte*, 10ss.). Portanto, a lua nova era tradicionalmente marcada por festas das comunidades locais, acompanhadas por cerimônias religiosas. Quando Davi se ausentou da mesa de Saul, em uma dessas festas, o rei supôs que o motivo da ausência seria o encontrar-se impuro para participar daquele ritual (1Sm 20.5,26).

Em uma sociedade mais sofisticada, tais dias santos podem ser enfadonhos; Amós satirizou a preocupação dos mercadores gananciosos, que se irritavam contra a interrupção de suas atividades, preocupação que não conhecia escrúpulos quanto à forma de obtenção do lucro (Am 8.4-6). O texto de Isaías (Is 1.13s.) mostra outra faceta desse quadro: as classes dominantes deleitavam-se nas freqüentes cerimônias religiosas para satisfazer o seu amor-próprio. J. Morgenstern (HUCA III, 86) caracteriza a lua nova como uma "conveniência, mais do que um sistema formal de divisão", certamente uma falsa antítese, assim como sua definição (HUCA I, 18) do mês medindo tempo e a "estação" fixando datas.

Ponto de referência da data. O dia de determinado mês é identificado com referência ao *ḥoḏesh* (e não ao *yeraḥ*), usando-se o *lameḏ* como referência, ou, mais raramente, *beṭ* (e.g. Nm 10.11; 1Rs 12.33), o que reflete o uso derivativo de *hoḏesh* para "período mensal" (como em Nm 28.14, "meses do ano"; Nm 10.10; 28.11, "nos princípios dos vossos meses"). Os dois usos ocorrem juntos, e.g., Levítico 16.29 *ḇăḥōdēsh hăshsh 'bē'ē be'asōr lăḥōḏĕsh*. Em Êxodo 19.1, a RSV traduz *new month* ("novo mês"), à vista de *that day* ("aquele dia") usado posteriormente nesse mesmo versículo.

O lapso de tempo era naturalmente calculado pelas luas novas, assim como os anos eram contados pelos dias de Ano Novo (veja Nilsson, 9ss., a teoria do *pars pro toto* [a parte pelo todo]).

Observação. O período sinódico da lua (de conjunção a conjunção com o sol) não corresponde a um número exato de dias, e o ângulo da sua rota no horizonte difere de estação para estação. A reaparição da lua, portanto, não poderia ser prevista com perfeita exatidão. Este fato pode explicar os dois dias de festa em 1 Samuel 20.5. O Talmude possui regras que dizem respeito à observação da lua crescente, desde que a data precisa das festas depende disto (Nilsson, 244ss.).

BIBLIOGRAFIA. P. Nilsson, *Primitive Time Reckoning* (1920); J. Morgenstern HUCA I (1924), 13ss.; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palastina* I (1927); VetTest 5 (1955,37ss.).

J. LILLEY

LUBIM. Plural de Líbio. *Veja* Líbia.

LUCAS, O EVANGELHO DE. O terceiro relato do Evangelho de Jesus Cristo, de acordo com a presente seqüência comum no cânon do NT.

1. Pano de fundo
2. Unidade
3. Autoria
4. Data
5. Local de origem
6. Destinação
7. Ensejo
8. Propósito
9. Canonicidade
10. Texto
11. Problemas especiais
12. Conteúdo
13. Teologia

1. Pano de fundo. O evangelho segundo Lucas tem sido chamado 'o mais belo livro já escrito' (Renan, *Les Evangiles*, pág. 283). No seu âmago estão a vida perfeita, os ensinamentos de Cristo, a redenção através dele e as vidas daqueles que se agrupavam à sua volta. No Evangelho e em sua contraparte, Atos, mais conhecimento é dado sobre os apóstolos e líderes da igreja primitiva, do que é encontrado em qualquer outro documento. Esse autor, de fato, escreveu mais páginas do NT do que qualquer outra pessoa se, como é comumente aceito, Paulo não tiver escrito Hebreus.

O Gr. nesse Evangelho é reconhecido de modo geral como dos melhores do NT. Ainda que haja, naturalmente, reflexos de fontes semitas, o livro não é mera coleção ou compilação de fragmentos. Ele é um tratado compilado por uma pessoa capaz e bem informada. O que quer que seja que o autor tenha emprestado da tradição oral ou escrita, ele o tornou seu e o dispôs em seu próprio estilo.

É evidente que o autor tinha suas fontes. Ele não reivindicou ser testemunha ocular das coisas que ele descreveu. Antes, afirmou que os fatos registrados lhe foram entregues e aos seus contemporâneos, "os que desde o princípio foram deles testemunhas oculares, e ministros da palavra" (Lc 1.2). Essas palavras, contudo, contêm também uma importante reivindicação. Embora Lucas não estivesse no grupo apostólico durante o ministério terreno de Jesus, ele insiste em que as suas fontes de informação eram pessoas que tinham visto o que aconteceu desde o início. À exceção de informações especificas em contrário, a passagem parece implicar que Lucas escreveu não somente durante ou perto do tempo dos apóstolos, mas que eles foram a fonte óbvia de muitas de suas informações. Em qualquer caso, ele não pesquisou de modo incompleto ou casual. Ele havia feito uma "acurada investigação de tudo desde sua origem para estar habilitado a escrever uma exposição em ordem" (v. 3).

A maioria dos estudiosos do séc. 20 tem sustentado que Lucas teve acesso a duas principais fontes literárias, Marcos e "Q", ao que ele acrescentou certos materiais de uma fonte peculiarmente sua, chamada de "L". Quando a teoria documentária foi desenvolvida, na década de 1860, por Holtzmann (*Die Synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Character*), porém, o que foi considerado como a fonte não foi o Marcos canônico, mas uma forma primitiva na qual o material foi moldado, como um Ur-Evangelho, que veio a ser chamado Ur-Marcos. Foi Streeter, em 1925, quem procurou mostrar que Mateus e Lucas usaram Marcos (*The Four Gospels* pág. 157). O documento hipotético chamado "Q" tem sido usualmente descrito como um corpo de dizeres ou ensinamentos de Jesus, bastante similar à literatura de sabedoria. Alguns o identificam com o "Logia" que Pápias atribuiu a Mateus. Em geral, considera-se que ele consiste de dupla tradição, do material encontrado em Mateus e em Lucas, mas não em Marcos.

Nesse conceito de fontes, houve relativamente pouca demanda quanto à originalidade na obra do escritor do terceiro evangelho. Os documentos escritos forneceram a maior parte do conteúdo, muito da ordem, e um modelo para uma grande parte da forma. Desvios dos modelos seriam em grande parte questão de preferência e de estilo, mais do que de necessidade. Ele seria mais um editor do que um autor.

A despeito da insistência de que o conceito documentário não precisa mais ser provado (e.g. Moffatt: *Introduction to the Literature of the New Testament*, pág. 180) e de que "o único resultado absolutamente seguro de um século de discussão erudita... é que o Evangelho de Marcos é o mais antigo que nós possuímos" (e.g. Rawlinson, "St. Mark", *Westminster Commentary*), sempre houve vozes dissidentes. A Alemanha teve Hilgenfeld, Zahn e Schlatter. O famoso seminário de Sanday, em Oxford, teve os seus dissidentes, Allen e Bartlet. A voz da objeção não cessou nos Estados Unidos desde os dias de Burton em 1904 (*Some Principles of Literary Criticism and their Application to the Synoptic Problem*) ao presen-

te. A hipótese "Q" ainda pode ser publicamente desacreditada da tribuna em sociedades eruditas (e.g., The Society of Biblical Literature [1966]) por homens de reputação. Um estudioso ousa escrever um volume de principal importância "para demonstrar que a idéia da precedência de Marcos é altamente questionável" (Farmer, *The Synoptic Problem* [1964]). A resposta pública de homens da estatura de Mattew Black, de Aberdeen, é a de que, à vista dos dados que vieram à luz, não é mais possível sustentar a prioridade de Marcos. O debate foi reaberto mas não alcançou um novo consenso.

Enquanto isto, pode-se pensar em termos mais abrangentes e flexíveis, sobre as fontes de Lucas, do que as hipóteses documentárias indicariam. Lucas bem pode ter entrevistado mulheres da família de Jesus, ou a elas relacionadas. Relatos procedentes diretamente de testemunhas oculares são prováveis, especialmente durante a estadia de Lucas na Palestina, enquanto Paulo estava na prisão na Cesaréia. É quase certo que tinha relacionamento pessoal com alguns dos apóstolos e outros líderes da Igreja Primitiva. Ele obviamente tinha acesso às informações acumuladas por Paulo. Irineu (*Against Heresies*, III, i. 1) diz que Lucas "registrou em um livro o Evangelho pregado por" Paulo. Não poderia Lucas ter usado uma multiplicidade de fontes orais e escritas, possivelmente incluindo outro dos evangelhos sinópticos, tratado no contexto de sua própria familiaridade com os lugares e acontecimentos da Palestina, governado por uma forte sensibilidade histórica, influenciadas por uma amplitude gentílica de percepção e ponto de vista, e guiado e inspirado pelo Espírito de Deus? De que outra maneira ele poderia ter produzido tal obra-prima? Uma coisa é certa; ele usou suas fontes, mas não se escravizou a elas.

2. Unidade. Não somente a unidade do terceiro Evangelho é assegurada; existe também um consenso geral de que sua continuação, o livro de Atos, é do mesmo autor. Com base no mesmo destinatário (Lc 1.3; At 1.1), a referência específica ao primeiro no segundo (At 1.1), e as obvias similaridades de estilo, método e materiais, é comum a referência aos dois livros como um volume composto de Lucas - Atos.

A mesma excelência literária que o distingue, caracteriza o todo. Renan chamou-o de o "o mais literário dos Evangelhos". É o Gr. de um homem educado, caracterizado por um rico vocabulário, contrastes admiráveis, amplitude de interesses, profundidade de percepção e preocupação inteligente com todo tipo de pessoas. Sua orientação gentílica nunca é estreita. Inclui cada filho de Adão. Os pobres, os desamparados, os doentes, os enfermos pelo pecado ocupam o seu pensamento. Ele é sempre um missionário e evangelista, como é o seu Senhor.

Plummer diz que o autor é o mais versátil de todos os escritores do NT (ICC, pág. xlix). Embora seja de formação gentílica, ele é suficientemente informado sobre a sociedade hebraica para ser tão inteiramente hebraico ao descrevê-la, quanto é grego ao descrever a sociedade grega. Do mesmo modo, quando Lucas usa fontes notadamente semitas, como nos dois primeiros capítulos do Evangelho, ele as torna tão completamente suas que elas de modo algum desfiguram a unidade do todo. Com aparente facilidade, Lucas move-se das clássicas formas gregas do Gr. do prólogo, para um grego do tipo da LXX, fortemente temperado com semitismo nas narrativas da infância e prossegue num bom grego koine literário pelo corpo do texto. Não existe uma junção grosseira de fragmentos não relacionados. Como A. B. Bruce diz (EGT, I, pág. 48), "Não importa quais documentos Lucas tenha usado, ele exerceu seu próprio julgamento ao usá-los". Em nenhuma parte Lucas - Atos deixa de ter a marca distinta e unificadora do gênio e estilo do próprio autor.

Outra marca de unidade é o consistente interesse histórico e perspicácia. Lucas é chamado o primeiro historiador da igreja. Como diz Hayes: "Marcos e Mateus escreveram memórias. João escreveu uma filosofia de religião... Lucas o gentio se impôs a tarefa de escrever um Evangelho histórico, seguindo modelos gentios em certos pontos, e ligando todo o seu relato com a história dos gentios" (*The Synoptic Gospels and the Book of Acts* pág. 215). Dos escritores do NT apenas ele relata os nomes de imperadores romanos e usa um grande número de nomes próprios para correlacionar épocas e eventos. Do começo ao fim, ele está voltado a relatar o evangelho para o mundo, ao império, a todas as nações e a todos os tempos. Lucas levantou a história sagrada desde a nacionalidade israelita até a humanidade universal. O padrão é consistente em todo Lucas - Atos.

Muito se tem falado sobre a linguagem médica de Lucas. O que quer que possa ser provado quanto à autoria do evangelho por dela, um forte argumento pode ser elaborado em favor da unidade de Lucas - Atos. Se o autor falou como médico, ou como um leigo bem informado, há um padrão consistente, peculiar a esses escritos. Nenhum outro livro do NT se aproxima da freqüência com

que ele se refere a necessidades médicas, fatos de diagnóse, detalhes descritivo das doenças e curas, acompanhamento psicológico e sinais de recuperação. Nem qualquer outro livro contém tão abundante uso casual de vocabulário médico e referências a interesses mais particularmente comuns aos médicos. Qualquer que seja a razão, o fato existe tão persistentemente que constitui uma assinatura do mesmo autor no todo.

3. Autoria. O autor nunca menciona seu próprio nome, exceto por um crédito numa leitura armênia de Atos 20.13, baseada em um texto "Ocidental", que diz: "Eu Lucas" (F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, pág. 5). Mas, não havia diversidade de opiniões na Igreja Primitiva quanto à sua identidade. Nunca foi mencionada a possibilidade de questionamento de que o autor fosse Lucas, o médico amado, companheiro de viagem e co-missionário com Paulo. Plummer compara a certeza da autoria do terceiro Evangelho com a das quatro grandes epístolas de Paulo (*Commentary on Luke*, pág. xvi). Irineu faz citações de quase todos os capítulos do Evangelho, sempre se referindo a Lucas como o autor. Clemente de Alexandria, que recebera a tradição passada de pai para filho desde os apóstolos (*Stromata* I. i. pág. 322, org. Potter), cita o Evangelho com freqüência e definitivamente o atribui a Lucas. Tertuliano trabalha com a maior parte do Evangelho em seu tratado contra Marcião, freqüentemente chamando-o de Evangelho de Lucas. O Fragmento Muratório não apenas se refere a Lucas, mas também o chama de *medicus*. Até mesmo Julicher, que em tempos recentes rejeitou a autoria de Lucas, admitiu que os antigos universalmente a aceitavam. Sobre os que rejeitam Lucas como autor pesa a carga de explicar a voz universal dos "Pais" em favor de Lucas. Certamente o nome de Lucas não foi escolhido como um pseudônimo para dar proeminência ao livro. Seu nome era completamente desconhecido, exceto na medida que foi projetado por seus escritos. Como diz Renan: "Lucas não tinha lugar na tradição, na lenda, na história (*Les Apôtres*, pág. xvii). A única razão para uma associação tão universal do seu nome com os documentos parece ser que Lucas o escreveu e assim se tornou conhecido".

Ainda que os escritos de Lucas sejam fonte de maior conhecimento sobre os apóstolos, diáconos e evangelistas da Igreja Primitiva do que os escritos de qualquer outra pessoa, ele fala pouco diretamente sobre si próprio. Ele faz uma referência a si mesmo por um pronome no Evangelho (1.3) e usa o pronome "nós" e "nos" diversas vezes em Atos. Dos escritores do NT, somente Paulo se refere a ele pelo nome (Cl 4.14; 2Tm 4.11; Fm 24). Essas referências e as reflexões do autor em seus escritos tornou possível um conhecimento realmente rico e autentico de Lucas. A lenda, é claro, tem elaborado muito os dados e tem levado à produção de muitas biografias imaginárias de Lucas.

A mais forte evidência interna da autoria origina-se das seções "nós" em Atos (16.10-17; 20.5—21.18; 27.1—28.16). O autor aparentemente foi companheiro de Paulo. Atos 20.4 elimina, como possíveis autores, os nomes de Timóteo, Sópatro, Aristarco, Secundo, Gaio, Tíquico e Trófimo. Silas não pode ser facilmente encaixado nas seções "nós". Não existe evidência externa nem interna quanto a Tito. Da pessoa que restou, Lucas, dos associados de Paulo, existem ambas as espécies de evidências. O restante de Lucas - Atos é do mesmo autor das seções "nós", se o estilo, o vocabulário e as marcas usuais significarem alguma coisa. Portanto, é razoável que Lucas deva ser considerado o autor do terceiro Evangelho.

Hobart dedicou mais de trezentas páginas a um estudo da linguagem médica de Lucas (*Medical Language of Luke*). Ele considerou quatrocentos termos que foram usados somente por Lucas, entre os escritores do NT, ou que foram usados mais freqüentemente por ele que por outros e que foram encontrados também nos escritores médicos gregos. Parece esmagadora a evidência de que Lucas era médico. Cadbury argumentou que a evidência provou apenas que Lucas era um homem instruído (*The Making of Lucas — Acts*). Mesmo que se faça uma concessão apropriada à idéia do emprego de linguagem médica por um leigo, a declaração explicita de Harnack quanto ao caso permanece (*Luke the Physician*). Ele prova que Lucas era médico não apenas pelo seu vocabulário, mas também por uma variedade de características em todos os seus escritos, tais como pontos de vista, preferência pelos milagres de cura, tendência a diagnosticar doenças, interesses característicos de médicos e maneiras de relatar casos resumidos. É verdade que alguns casos isolados pouco conseguem provar. Mas a esmagadora massa de dados parece conclusiva no sentido de que o autor era sem dúvida um médico, presumivelmente Lucas, o único médico conhecido como pertencente ao grupo missionário de Paulo.

4. Data. A questão da data está intimamente ligada à das fontes e à da ordem na qual os evangelhos sinópticos foram escritos. Se o autor tivesse dependido do *Antiquities* de Josefo para

sua referência a Quirino (Lc 2.2), teria sido necessário datar o Evangelho perto do final do 1º séc. A informação do Evangelho é muito diferente da de Josefo para ter vindo daquela fonte. Lucas se refere a um governo anterior (Ramsay: *Was Christ Born at Bethlehem?* pág. 227ss.).

Novamente, se o conceito familiar da precedência de Marcos é correta e se, como é amplamente aceito, o Evangelho de Marcos foi escrito próximo à época da morte de Pedro e Paulo (68 d.C.), Lucas deve ter escrito mais tarde. Streeter transpõe esse intervalo inventando um Proto-Lucas, uma combinação de Q e da parte principal do material peculiar ao terceiro Evangelho, ao qual Lucas posteriormente acrescentou os acontecimentos do início e materiais de Marcos (*The Four Gospels*, pág. 217s.). A idéia de um Proto-Lucas é, naturalmente, objetada por Sparks no *Journal of Theological Studies* (julho/ outubro, 1943, págs. 129-138). Mesmo que seja necessário concordar que Lucas escreveu depois de 68 d.C., é quase certo que ele esteve coletando fontes por alguns anos.

Se, porém, como um crescente número de estudiosos acredita, não é necessário aceitar a precedência de Marcos, ou se Marcos escreveu antes do final dos anos 60 d.C., uma data mais natural para Lucas torna-se possível. Lucas diz claramente em Atos (1.1) que o Evangelho foi escrito antes de Atos. Se a razão do abrupto encerramento do relato da vida de Paulo em Atos, e do silêncio quanto ao resultado do julgamento em Roma foi, como muitos pensam, simplesmente o fato de que Atos foi escrito enquanto Paulo estava ainda na prisão em Roma, ele deve ter sido escrito no começo dos anos 60 d.C. Então, o Evangelho teria sido do final dos anos 50 ou, anterior a Atos nos anos 60. O fato de Lucas ter passado dois anos ou mais na Palestina, enquanto Paulo estava na prisão em Cesaréia, significa que ele estava a uma distância fácil de cobrir a pé, dos lugares e pessoas que podiam fornecer todos os dados de que ele necessitava. Ele também teria tido o tempo disponível para escrever durante esse período. Baseado nisso, a data em 58 d.C. seria uma boa aproximação, perto do final da permanência de Lucas na Palestina e antes dos ardorosos eventos descritos na parte final de Atos.

A objeção a que Lucas seja tão comumente o terceiro na lista dos Evangelhos é mais aparente que real. Listas antigas parecem não ter sido arranjadas sempre de acordo com a data dos escritos. Houve uma forte tendência de arrolar primeiro os dois apóstolos, Mateus e João. Outros, pensa-se, põem Marcos em segundo porque ele escrevia como um discípulo de Pedro, o proeminente apóstolo. Em qualquer caso, as listas antigas não apresentam ordem uniforme. Orígines freqüentemente cita os Evangelhos na ordem de Mateus, Lucas e Marcos. Clemente de Alexandria, antes de Origines, pôs os Evangelhos que contêm as genealogias primeiro, baseado na tradição que ele tinha recebido dos anciãos primitivos (Eusébio, *Hist.*, VI, xiv). Lucas também ficou no segundo lugar no Ambrosiastro, no Catálogo dos Sessenta Livros Canônicos, no Antigo Códex Africano Latino, e nos manuscritos 90 e 399. Se Lucas não fosse um dos primeiros evangelhos, seria admirável que, não tendo sido escrito por um apóstolo, tenha sempre sido listado em segundo lugar, especialmente por tão notáveis lideres. A preponderância das evidências tende para 58 d.C., na ausência de qualquer razão que leve à rejeição de uma data anterior.

5. Lugar de origem. Jerônimo, no prefácio do seu comentário sobre Mateus, disse que Lucas escreveu o Evangelho na Acaia e Beócia (*Migne* xxvi, 18), mas a fonte de sua informação não é conhecida. Suposições modernas quanto à origem do Evangelho variam consideravelmente. Plummer lista os seguintes: Roma (Holtzmann, Hug, Keim, Lekebusch, Zeller), Cesaréia (Michaelis, Schott, Thiersch, Tholuck), Ásia Menor (Hilgenfeld, Overbeck), Éfeso (Köstlin) e Corinto (Godet). Então, ele acrescenta, significativamente, que não existe evidência contra ou a favor de qualquer um. Na falta de necessidade de pensar de outra maneira, Hayes (*The Sinoptic Gospels and the Book of Acts*, pág. 203) conjetura que Lucas fez sua primeira coleta considerável de material na Palestina, enquanto Paulo estava na prisão em Cesaréia. Aceitando-se uma data relativamente posterior para o presente texto, um dos lugares acima pode ser escolhido de acordo com o tempo e circunstâncias imaginadas. Ou, se Atos foi escrito durante a estada de Paulo na prisão em Roma, Lucas foi escrito ou antes de Paulo e Lucas deixarem Cesaréia, ou logo depois de terem chegado a Roma. Ante a abundância de fontes de informação que Lucas deve ter tido entre os meios apostólicos e outros durante um período de tempo, não há razão pela qual ele não possa ter escrito o Evangelho antes de deixar Cesaréia, a menos que alguém esteja limitado por uma opinião no relacionamento entre o Evangelho e Marcos, o que tornaria essa possibilidade inaceitável. Onde quer que o Evangelho tenha sido escrito, cabe pouca dúvida quanto ao fato de que ele reflete

muito material coletado pessoalmente na Palestina, e que o tratamento do material reflete um amplo pano-de-fundo gentílico, que inclui ampla visão missionária e experiência em compartilhar o evangelho com o mundo todo.

6. Destinação. Tanto Lucas (1.3) como Atos (1.1) são endereçados ostensivamente a uma pessoa de nome Teófilo. O fato de que a referência é realmente a uma pessoa, e não simplesmente aos que amam a Deus em qualquer lugar, fica aclarado pelo termo de tratamento "excelentíssimo" (κράτιστε), que Lucas atribui aos governadores Felix e Festo (Atos 23.26; 24.3; 26.25). O nome Teófilo era comum entre os judeus e especialmente entre os gentios (Plummer xxxiii). De acordo com as cartas Clementinas, Teófilo era um rico cidadão de Antioquia. O título em Lucas e sua ausência em Atos podem indicar que ele ocupou uma posição no governo antes de se firmar como um cristão. Esse abastado cristão pode ter sido o patrono literário de Lucas, fornecendo a ele o apoio financeiro necessário para a publicação de seus dois livros (Hayes: *The Synoptic Gospel and the Acts*, pág. 194).

É difícil, porém acreditar, que o escritor do evangelho tivesse em vista apenas um leitor. O livro é muito admiravelmente apropriado a todo o mundo gentio. Enquanto Mateus escreveu sob o ponto de vista judaico e Marcos adaptou o ponto de vista judaico aos empreendedores romanos, Lucas escreveu de uma perspectiva gentílica, no melhor Gr., para o vasto mundo de língua grega. Lucas explicou lugares-comuns judaicos para seus leitores gentios, e.g., que Nazaré ficavana Galiléia (1.26) e que a Festa dos Pães Asmos era chamada Páscoa (22.1). A perspectiva é ampla. A genealogia de Jesus retrocede até Adão (3.38). Ele não é apenas o rei dos judeus (Mt 2.2). As boas novas são para todo o povo (Lc 2.10). Profecias que incluem toda *carne* são enfatizadas (3.5,6). São dadas ilustrações da antiga preocupação de Deus com os gentios (4.25-30). Por todo o Evangelho, os gentios "têm lugar" no plano de Deus da redenção e nos interesses de Jesus. O companheiro de Paulo partilhou a visão missionária e o árduo trabalho para que todos pudessem conhecer e crer. Ele escreveu o Evangelho gentílico para o mundo gentílico em particular, e para o mundo todo em geral.

7. Ensejo. O ensejo imediato pode ter sido o interesse de Lucas no influente Teófilo, que aparentemente havia feito algum movimento em direção à fé cristã. A maneira pela qual ele é indicado como destinatário põe suas necessidades em foco. Se Lucas era também de Antioquia, e especialmente se a sua associação com Teófilo era particularmente significativa, Lucas pode ter estado muito interessado em que um relato completo e autêntico fosse apresentado a esse distinto líder. Se mais um motivo fosse necessário, a experiência missionária de Lucas provavelmente ensinou-lhe que uma multidão de outras pessoas de discernimento poderiam usar o mesmo Evangelho persuasivo.

A interrupção do ministério itinerante de Paulo, por uma prolongada estadia na prisão em Jerusalém e Cesaréia, forneceu o tempo livre necessário. A lealdade de Lucas a Paulo e talvez as recorrentes necessidades de Paulo de um médico, não permitiam distantes campanhas solitárias. Elas permitiram a Lucas fazer "uma acurada investigação de tudo" e escrever "uma exposição em ordem" para que o leitor ou os leitores pudessem ter "plena certeza das verdades em que" foram "instruídos" (1.3,4). Após participar da segunda e terceira viagens missionárias de Paulo, os dados do Evangelho não foram novidade para Lucas. Ele estava em excelente posição para verificar, arranjar e registrar as verdades que havia recebido de várias fontes. As muitas tentativas alheias (1.1) pareceram inadequadas. Com seu treinamento científico superior e maior domínio do idioma grego, Lucas sem dúvida sentiu um ímpeto de Deus para fazer o que os outros haviam apenas tentado. Teria de ser um instrumento melhor para alcançar a mente dos gentios, especialmente entre os cultos e influentes.

8. Propósito. Embora nenhum dos Evangelhos reflita o propósito de ser completo e abrangente no registro de todos os detalhes históricos da vida, ministério e morte de Jesus, definitivamente a história foi um propósito específico de Lucas em seu Evangelho. Ele não tentou investigar os anos silenciosos da infância e início da maturidade de Jesus, ou fazer uma crônica de cada evento que pudesse ser relatado. Ele especificamente fez "acurada investigação", para dar um relato perfeitamente confiável daqueles importantes eventos e fatos que constituem o Evangelho de Jesus Cristo (1.1-4), os fundamentos históricos da fé. Plummer observa (pág. xxxv) que "Lucas começa bem no princípio, muito antes que qualquer outro evangelista; não meramente com o nascimento de Cristo, mas com a promessa do nascimento do predecessor. E ele continua até bem no fim, não meramente

a ressurreição, mas até a ascensão". Lucas tem também uma quantidade surpreendente de material peculiar a ele próprio, incluindo muitos dos mais belos tesouros que possuímos (Plummer, xxxv). A abundância de dados historicamente relevantes é meta que foi alcançada.

Embora nenhum dos Evangelhos seja destituído de interesse histórico, há uma nova dimensão no de Lucas. Ele seguiu modelos gentílicos em certos pontos e ligou esse relato com a história gentílica do começo ao fim. Ele tem sido chamado o primeiro historiador da igreja. Ele não escreveu com uma meta estreita e controversa. Seu propósito não foi depreciar os Doze em benefício de Paulo, ou justificar Paulo, e nem reconciliar os judaizantes com os discípulos de Paulo (Plummer, xxxvi). O documento não é um documento partidário sob a capa de ficção histórica. Ele é um documento de pesquisa minuciosamente preparada sobre os fatos do Evangelho, para a conversão e confirmação de leitores na salvação que está em Jesus Cristo. O propósito é um evangelho confiável e histórico.

9. Canonicidade. A questão da autoria do terceiro Evangelho por Lucas já foi discutida. Embora Lucas não fosse um dos doze apóstolos, ele foi companheiro de Paulo e aparentemente acreditava-se, em algum sentido, ter falado por Paulo. Tertuliano disse: "Porque até o estilo de Lucas no Evangelho, os homens comumente atribuem a Paulo" (*Against Marcion*, IV, v). Irineu disse: "Lucas também, o companheiro de Paulo, registrou em um livro o Evangelho pregado por ele". (*Against Heresies*, III, i, l). O concurso geral, relativo a esse evangelho, na antigüidade, parece indicar que toda demanda de sua apostolicidade foi atendida na associação com Paulo e com a comunidade apostólica. De acordo com H. Riderbos (*The Authority of the New Testament Scriptures*, pág. 35): "Autoridade apostólica e tradição apostólica no Novo Testamento não deve ser ligada à pessoa do apóstolo". O que é apostólico não está limitado à *viva vox* dos apóstolos, nem aos seus escritos. Alcança existência própria, "impessoal". O testemunho apostólico, autorizado por Cristo, e inspirado pelo Espírito Santo, pertence ao *depositum custodi*, o tesouro de cuja guarda a Igreja está encarregada (1Tm 3.15; 4.6,12; 6.20; 2Tm 1.14; 2.2). A importância apostólica e canônica de um livro para a Igreja depende em grande medida de seu conteúdo fazer parte da tradição apostólica básica (ibid).

O fato de que o terceiro Evangelho bem cedo foi reconhecido como autoritativo está fora do que seria razoável indagar. Plummer disse que ele já havia sido reconhecido como autoritativo antes da metade do 2º séc. (xvi). Nenhuma mudança abrupta é observada no uso ou aceitação do Evangelho. Tão logo ele apareceu, sua autoridade parece ter sido aceita. Nenhuma questão foi levantada. À medida que o tempo passa desde a era apostólica, palavras explicativas são introduzidas para identificar Lucas e clarificar seu relacionamento com Paulo e a Igreja Apostólica. Tais referências são notadas na seção sobre "Autoria". As notas de Tertuliano, Irineu, Clemente de Alexandria e o Fragmento Muratoriano vêm desde o fim do 2º séc. e começo do 3º, mas as fontes diretamente atribuídas a eles abrangem facilmente meio século anterior. Particularmente no caso de Clemente de Alexandria, sustenta-se que a tradição foi passada de pai para filho desde os apóstolos (*Stromata* I. i.).

Será que existe evidência, do período entre os apóstolos e esses escritores, da existência e uso do evangelho de Lucas? Existe. Segundo Plummer: "Nós obtemos uma idéia muito imperfeita das primitivas evidências em favor do terceiro Evangelho, quando nos contentamos com a afirmação de que ele não é atribuído a Lucas por ninguém antes de Irineu e do Fragmento Muratoriano" (xv). Justino Mártir cita uma variedade de particularidades que são encontradas apenas em Lucas (I *Apol.* xxxiv ; *Try.* lxxviii ; lxxxviii, c, ciii, cv, cvi). Seu aluno Taciano usou o Evangelho no *Diatessaron*. Celso conhecia o terceiro Evangelho com sua genealogia estendendo-se até ao primeiro homem (Orig., *Con Cels* ii, 32). As Homilias Clementinas contêm similaridades que parecem ser alusões (iii. 63, 65; xi, 20. 23; xvii. 5; xviii. 16; xix. 2). Marcião adaptou esse Evangelho aos seus propósitos. De fato, se o Evangelho de Lucas não fosse de uso tão comum já há longo tempo, como poderia um erudito da envergadura de Orígines tê-lo listado entre "aqueles quatro Evangelhos admitidos por todas as Igrejas debaixo do céu"? Godet (págs. 8,9) apresenta uma boa conjectura para alusões de Clemente de Roma no 1º séc., ao segundo documento de Lucas, Atos. No próprio NT, ele entende que a narrativa de João, até em sua expressão, alude ao Evangelho de Lucas e considera que a longa finalização de Marcos "dificilmente seja outra coisa que não uma reprodução condensada da narrativa de Lucas" (pág. 11).

É justo assumir que a posição do terceiro Evangelho, no cânon, era firme e original, considerando que nenhuma questão para debate foi levantada indicando mudança de atitude entre o tempo em que foi escrito e a aceitação universal do terceiro

Evangelho, conforme verificado na parte final do 2º séc.; considerando que os líderes desses dois séculos claramente acreditaram que tinham uma tradição firme e original; considerando que essa crença é apoiada por várias evidências da existência e amplo uso do documento por toda a Igreja Primitiva, e considerando que nenhuma voz se levantou contra a autoridade desse gentio — não apóstolo.

10. Texto. Não faltam ao terceiro evangelho materiais textuais. Os cinco principais unciais (ℵ, A, B, C, D,) são as principais testemunhas em favor do texto. Todos esses, exceto o C (Códice Efraemita Reescrito) contêm o evangelho completo, enquanto o C tem uma longa lacuna entre os capítulos 12 e 19 e diversas lacunas menores por todo o livro. Dos MSS completos, B é, naturalmente, o rei das unciais, e o Alefe é o próximo na série. Onde esses dois concordam, o apoio para uma leitura geralmente é considerado muito forte. Como Plummer indica: "o elemento ocidental, que por vezes perturba o texto B, está quase inteiramente ausente nos Evangelhos" (pág. lxxii).

Esses unciais primários são reforçados por diversos outros (incluindo L, Δ, R, T, X, Ξ e W). A essas somam-se várias centenas de manuscritos minúsculos, que contêm todo ou parte dos Evangelhos. Ainda que estes variem em importância, muitos deles são de valor considerável. Uma variedade de antigas VSS latina, copta e siríaca é também são muito úteis. Muitas dessas traduções refletem textos que antedatam os mais antigos unciais (que são do 4º séc.). Essas VSS representam grandes áreas geográficas. A latina inclui a africana, européia, a italiana e a Vulgata. A copta é menfítica, saídica, boaírica; siríaca é curetoniana, sinaítica, peshita, harcleana e palestina. Finalmente, as citações desde dos Textos dos Pais refletem antigos tipos de textos que fornecem uma base de comparação.

Descobertas relativamente recentes têm enriquecido os recursos da crítica. O Códice W (Washingtoniano), adquirido em 1906 por Mr. Freer, poderia ser listado como um sexto uncial primário. Ele contém somente os quatro evangelhos, mas ele é do fim do 4º ou 5º séc. O texto de Lucas é em parte do tipo alexandrino, e em parte do bizantino. O Manuscrito Coridentiano (Θ), um uncial dos quatro Evangelhos, foi publicado em 1913. Ele é em sua maior parte bizantino, exceto em Marcos, onde é parecido com dois grupos de manuscritos minúsculos com o qual ele tem sido agrupado na Família Teta ou Cesaréia. Entre os papiros, P45, o Papiro Chester Beatty I, datando do 2º ou 3º séc., tem sido notável. Originalmente o códice continha todos os quatro Evangelhos e Atos, mas a descoberta por volta de 1930 incluía somente certas folhas — sete no caso de Lucas. Em 1961 foi publicado o Papiro Bodmer XIV — XV (P75). Ele continha a maior parte de Lucas 3-24 em sua presente forma. Ele é comparado ao P45 de muitas maneiras.

Godet menciona cinco ou seis mil leituras variantes nos documentos de Lucas e diz que "em geral eles são de importância muito secundária e não envolvem mudanças em matéria de história do Evangelho" (pág. 48). A tarefa do critico é simplificada pela tendência de certos MSS habitualmente caminharem juntos em oposição a outros, até que duas formas principais sejam estabelecidas — freqüentemente os unciais mais antigos se agrupam contra os manuscritos minúsculos e os unciais menos antigos. O estudioso preciso não encontra substituto para cuidadosa análise e exegese em cada caso. Mesmo assim, ainda é apropriado falar do consenso geral do texto com as mais antigas VSS e com as citações dos Pais dos 2º e 3º sécs., e falar da uniformidade geral dos MSS nos quais o texto grego tem sido preservado. Como Godet diz: "Um texto tão universalmente difundido poderia proceder somente do texto que foi recebido do primeiro de todos" (pág. 46).

11. Problemas especiais. Visto que o interesse de Lucas é tão especificamente histórico, as questões mais sérias a serem levantadas com referência a seus escritos são acusações de inexatidão ao narrar os fatos. Essas acusações e detrações tomam quatro formas principais: (1) a inferência de que um interesse teológico tomou o lugar de uma preocupação genuína pela exatidão histórica; (2) a acusação de que os fatos em Lucas estão errados se comparados com a história secular; (3) a assertiva de que Lucas e Paulo se contradizem em seus relatos de fatos e eventos; e (4) a teoria de que os discursos e cânticos alegadamente relatados por Lucas são de sua própria autoria, nos quais ele usa o artifício literário de colocar suas próprias palavras na mente e boca de outros. Um quinto problema tem implicações históricas — a questão das alegadas diferenças teológicas entre Lucas e Paulo. Esta última seria séria apenas se tornassem impossível a tradicional ligação entre esses homens.

Muitos têm-se perturbado pelo fato de que quase tudo o que se conhece sobre Jesus vem de escritos de teólogos, ou pelo menos de homens

que são crentes comprometidos com Jesus como o Cristo. Argumenta-se que o julgamento teológico sobre Jesus foi a mãe das narrativas dos Evangelhos, e não que os fatos narrados tenham demandado conclusões teológicas. Em outras palavras, alega-se que os Evangelhos não são testemunhas históricas sérias de Jesus de Nazaré, mas são simplesmente as opiniões teológicas da Igreja Primitiva adornadas e ilustradas por elementos de fato, lenda e mitologia, como pudessem ser utilizados para apresentação de seus pontos de vista. A impossibilidade, nesse conceito, de se distinguir o fato do mito ou lenda, tem levado muitas pessoas ao desespero de jamais recuperar o Jesus histórico. Por outro lado, o maior esforço de *Formgeschichte* é descascar as camadas de teologia a fim de chegar tão próximo quanto possível da verdade. Naturalmente, a suposição toda de que teologia e história estejam em desacordo é uma hipótese de dúvida não provada. Nenhum dos apóstolos teria admitido tal bi-polaridade. Eles se consideravam testemunhas de fatos evidentes, que tinham levado eles mesmos e muitos outros a acreditarem que Jesus era de fato o Cristo. As "obras" de Jesus não eram invenção dos apóstolos e evangelistas para ilustrar a fé deles; a fé deles em parte dependia dessas "obras" e "sinais" (Lc 5.24; Jo 5.36). Dizer que Lucas tinha um interesse teológico definido não é dizer que história foi ajustada à teologia. Mais ainda, como D. Guthrie diz: "Lucas revela o significado teológico da história" (pág.88).

Lucas se expôs a ser atacado quanto à sua confiabilidade como historiador, pelo fato de ele, mais do que qualquer outro evangelista, ter seguido modelos históricos, ter relatado os eventos narrados com detalhes importantes do império e de afazeres do mundo, e ter empreendido grande esforço para fornecer um relato confiável. O principal ponto de ataque no Evangelho é o alistamento por ordem de Augusto no tempo de Quirino (Lc 2.1-3). Críticos têm negado que em algum tempo Augusto tenha expedido um decreto ordenando um censo geral, que tal decreto tivesse afetado a Palestina do rei Herodes, que Quirino fosse governador quando Jesus nasceu, que Jesus tenha nascido na época de um censo e que um censo romano tivesse ocorrido com base em tribos. Sir William Ramsay e outros aceitaram o desafio. Particularmente como resultado do *Was Christ Born in Bethlehem?* ("Nasceu Cristo em Belém?"), de Ramsay, a reputação de Lucas quanto à precisão cresceu muito. Ainda que fontes contemporâneas não tenham certificado esse alistamento, as probabilidades agora estão do lado do relato de Lucas. Quirino foi por duas vezes o emissário imperial de Roma na Síria. Seu primeiro mandato parece ter sido como governador militar ou emissário ao mesmo tempo em que Varus estava ocupado como governador sobre os assuntos internos da Síria, por volta de 7 a 5 a.C. (Ramsay págs. 243ss.). Foi descoberto que um senso geral era feito pelos romanos a cada catorze anos. Lucas distingue esse "primeiro" censo do bem conhecido de 6 d.C. (At 5.37). Isso implicaria uma data aproximada de 8 a.C. para o começo do primeiro censo. Onde houve resistência, o alistamento levou muito tempo (e.g. quarenta anos na Gália. *Veja* Stauffer, *Jesus and His History*, págs. 21-32). Talvez Herodes tenha seguido os costumes tribais dos judeus para evitar resistência, mesmo ao preço de um atraso de dois ou três anos no primeiro censo. E. Harrison sugere que o primeiro censo possa ter durado quatorze anos, de modo que esse primeiro alistamento pode ter iniciado próximo à época do nascimento de Cristo e terminado na data mais conhecida de 6 d.C. Finalizar essa tarefa em tão curto tempo pode ter sido digno de nota (*Introduction to the New Testament*, pág. 194). Em qualquer caso, as possibilidades são contra Lucas ter sido descuidado em um ponto tão fácil de ser conferido, ao afirmar a um proeminente líder seu próprio cuidado quanto à exatidão, e usar detalhe histórico para dar consistência à sua mensagem central. Ramsay bem inquiriu, se Lucas cometeu um erro tão clamoroso quanto aos fatos concernentes ao nascimento de Cristo, como essas inexatidões teriam fugido à atenção dos inimigos do Evangelho no tempo de Roma? Historicamente, as probabilidades estão do lado da exatidão de Lucas. É possível até que o mais notável resultado, em um século de pesquisa do NT, seja a relativa justificação da exatidão histórica do autor de Lucas - Atos e sua presente condição como o primeiro real historiador da Igreja.

A acusação de contradição, entre os escritos de Lucas e os de Paulo, são mais aplicáveis a Atos do que ao Evangelho. Por exemplo, Paulo parece ter visitado Jerusalém três vezes de acordo com Atos (9.20ss.; 11.30; 15.2). A epístola aos Gálatas menciona somente duas ocasiões (1.16ss. e 2). O problema é criado pela pressuposição de que Paulo esteja fazendo uma lista de todas as suas visitas a Jerusalém e não apenas aquelas em que ele entrou em contato com os apóstolos. Ou, se Gálatas foi escrita antes do Concilio de Jerusalém, como alguns pensam, não há problema. Outros apontam para a circuncisão de Timóteo por Paulo (At 16.3) e a recusa de Paulo em circuncidar Tito (Gl 2.3), mas Timóteo era em parte judeu e Tito não era. Lucas

tende a registrar concessões de Paulo às práticas e desejos judaicos, enquanto Paulo insiste que ele nunca sacrificou o princípio da "liberdade no evangelho". Basta dizer que nenhuma contradição direta foi provada — somente reflexos de um interesse diferente no significado dos eventos.

A questão da origem dos discursos registrados é mais freqüente em relação a Atos do que ao Evangelho. Contudo, as palavras atribuídas a Maria, Isabel, Zacarias, Simeão e Ana, bem como os discursos do próprio Jesus, são notáveis exceções. É verdade que uma opção posta diante dos evangelistas era seguir Tucídetes e fazer o orador falar de um modo que parecesse ser o exigido pela ocasião, embora aderindo tanto quanto possível ao consenso geral do que realmente foi dito (*History of the Peloponnesian War*, I. 22. 1). Admite-se que alguns gregos tenham usado o método de Tucídetes sem cuidado consciente. Outros criticaram severamente a invenção de discursos e consideram tarefa do historiador o registro do que realmente foi dito. (R. Grant, *A Historical Introduction to the New Testament*, pág. 141). Não há evidencia de que Lucas tenha se afastado do seu cuidadoso método histórico quando ele introduziu os discursos. Onde é possível conferir (como entre Mc 13 e Lc 21), os resultados são favoráveis ao relato correto. Os detalhes íntimos concernentes a Maria, as declarações proféticas e os hinos de louvor não são inventados para expressar a reação de Lucas: eles são apresentados apenas porque iluminam o significado do evento — o evento sobre o qual o livro é escrito — o advento do Cristo. Mesmo as variações do Sermão do Monte (Mt 5.7) e o Sermão na Planície (Lc 6.17-49) pode sem dúvida indicar apenas que eles alegam apresentar — dois sermões diferentes de Cristo, ao invés dos sermões de dois evangelistas. Não é provável que Jesus, como outros rabinos, repetisse seus principais ensinamentos, de tempos em tempos, de diferentes formas convenientes a ocasiões variadas?

O quinto problema, o das diferenças teológicas entre os Atos e Paulo, está relacionado à questão da autoria de Lucas — Atos. Tem sido afirmado que os registros de Lucas, sobre os ensinamentos de Paulo, diferem tão radicalmente da apresentação do próprio Paulo, que o autor não estava familiarizado com Paulo. Em Atos não há sinal das tensões refletidas em Gálatas, onde a lei é tida como conduzindo à escravidão da qual Cristo libertou o homem. D. Guthrie bem diz, porém, que não há base para exigir que Lucas apresente a teologia de Paulo, em seu livro histórico, precisamente na mesma forma que Paulo a apresenta em suas cartas praticas e didáticas. O próprio Paulo acomodou se às circunstâncias. Ele circuncidou o judeu Timóteo, mas rejeitou a circuncisão como meio de salvação (Rm 2.25). Ele concordou com concessões ao padrão cultural judaico para os gentios que procuravam Jerusalém em busca de orientação (Atos 15.25-29), mas depois, nos distantes campos missionários, ele não exigiu tal conformidade (Rm 14.2,3). Realmente não é mais difícil estabelecer a harmonia teológica entre Lucas e Paulo, do que demonstrar consistência no pensamento e ação de Paulo.

12. Conteúdo. Em um sentido único, o terceiro evangelho retrata Jesus como o divino Redentor, que veio buscar e salvar aqueles que se haviam perdido. O relato começa antes da anunciação a Zacarias e Maria, e termina com a ascensão aos céus. Posta no contexto de completa divindade, a perfeita humanidade de Jesus é revelada com mais detalhes do que em qualquer outro Evangelho. Lucas dá o mais completo relato do nascimento, infância, crescimento, vida doméstica e social de Jesus, mas enfatizou que ele veio como Salvador e Redentor. Cristo é retratado não tanto como o Messias do AT, mas como o Redentor de todo o mundo. De tempo em tempo é enfatizado o ponto de que o reino está aberto a todas as raças e condições dos homens — samaritanos e pagãos, bem como judeus; pobres tanto quanto ricos; réprobos, publicanos e pecadores, bem como pessoas respeitáveis, e mulheres bem como homens. É o evangelho universal do Salvador de todos os homens.

É também o evangelho do Espírito Santo. O Espírito Santo é o segredo do próprio ministério de Cristo (Lc 4.18ss.). O espírito humano pulsa com oração, louvor, alegria, perdão, choro, amor, amizade, sabedoria, compreensão, glória e autoridade. Observações sobre tempo e lugar são mais freqüentes do que nos outros Evangelhos. O interesse biográfico é mais intenso, mas o tema de união em todo esse Evangelho é o propósito salvífico de Cristo.

O que quer que se diga sobre fontes e independência, Lucas compartilha da "tríplice tradição" com ambos os outros Evangelhos sinópticos e a "dupla tradição" com Mateus no sentido de usar ao seu próprio modo o corpo geral de materiais ao qual todos eles tinham acesso e em que todos eles estavam interessados. A esses Lucas acrescenta materiais significativos e peculiares a ele próprio, arranjando o todo "em ordem", por vezes cronologicamente e algumas vezes logicamente. Os primeiros dois capítulos, registrando o nascimento

de João Batista, a anunciação, a adoração dos pastores e a circuncisão de Jesus, sua apresentação no Templo e a visita a Jerusalém com a idade de doze anos, são de forte caráter semita. Ramsay faz uma boa defesa de Maria como a fonte de informação de Lucas (*Was Christ Born at Bethlehem?* págs. 73-91). A passagem longa (9.51—18.14) e a passagem curta (19.1-28) são também peculiares a Lucas. Juntas elas contêm dezesseis das vinte e três parábolas em Lucas e muitos dos eventos mais interessantes na vida de Cristo. O assim chamado ministério da Peréia ocupa uma parte proeminente nessa seção. O livro pode ser esboçado brevemente como segue:

I. Prólogo (1.1-4)

II. Narrativas da natividade (1.5—2.52)

III. Preparação para o ministério (3.1—4.13)
  A. Missão de João Batista (3.1-20)
  B. Batismo de Jesus (3.21,22)
  C. Genealogia de Jesus (3.23-38)
  D. Tentação de Jesus (4.1-13)

IV. Ministério na Galiléia (4.14—9.50)
  A. Ministério inicial na Galiléia (4.14—7.50)
  B. Ministério posterior na Galiléia (8.1—19.6)
  C. Viagem em direção norte (9.7-50)

V. Ministério final na Judéia e Peréia (9.51—19.28)
  A. A caminho de Jerusalém (9.51—11.54)
  B. Palavras e obras poderosas (12.1—19.27)

VI. Paixão e triunfo (19.28—24.53)
  A. Encerramento do ministério em Jerusalém (19.28—21.38)
  B. Traição, julgamento e morte (cap. 22; 23)
  C. Ressurreição e aparições (24.1-49)
  D. Ascensão (24.50-53)

13. Teologia. Lucas é antes de tudo um historiador dos acontecimentos do Evangelho e só secundariamente um teólogo (E. F. Scott, "The New Criticism of the Gospel", H. Th. R., abril 1926, págs. 143s.). O Evangelho, como ele o conhece, é cheio de dados e implicações teológicas, mas ele os relata como recebeu, em vez de como inventor ou teórico (J. Creed, *The Gospel According to St. Luke*, pág. lxxi). É importante tratar a "teologia" de Lucas à luz dessa informalidade básica, sem lhe impor um determinado sistema de teologia.

Lucas pode ser chamado de paulinista, no sentido de que ele compartilha com grande convicção a posição de Paulo como o grande apologista da missão junto aos gentio. Tudo aponta para o fato de que o Evangelho é para todos. Por outro lado, pouco ou nada é dito no Evangelho que seja diretamente ligado às controvérsias de Paulo. Cristo sem dúvida sofreu, o que as Escrituras proféticas predisseram, mas nenhuma teologia adicional da cruz é elaborada para explicar a redenção. Lucas não menciona a morte do Filho do homem como "o resgate de muitos" (como Mc 10.45), ou se refere ao cálice como "o sangue da aliança derramado por muitos". Ele se satisfaz com a força implícita dos eventos relatados e o retrato do Redentor.

O reino de Deus ocupa lugar central no Evangelho como "o exercício do governo de Deus", que também tem seu aspecto escatológico na súbita volta do Filho do homem (Lc 17.22s. e 21.35,36). Jesus é o Cristo, o Filho do homem, o Redentor, o Senhor. Os fatos quanto à sua origem celestial, seu nascimento virginal, sua pessoa divina, suas obras e o resultado de sua paixão falam por si mesmos. Não é necessário acrescentar nenhuma cristologia elaborada. Ele é o Salvador.

Do mesmo modo informal Lucas revela uma implícita "teologia do Espírito". Cristo ministrou no poder do Espírito (Lc 14.18s.) e prometeu o mesmo aos seus seguidores (24.49) — uma promessa que foi cumprida no início de Atos (2.4) e que se tornou um tema dominante daquele livro.

BIBLIOGRAFIA. W. Hobart, *The Medical Language of Luke* (1882), 1-297; F. Godet, *A Commentary on the Gospel of Luke*, 2 vol. (1893), 1-49; A Plummer, "Commentary on Luke", *International Critical Commentary* (1896), xi-lxxxv; W. Ramsay, *Was Christ Born at Bethlehem?* (1898), 1-280; W. Ramsay, *Luke the Physician* (1908) 1-418; A. Harnack, *Luke the Physician* (1908), 1-198; A. Bruce, "The Gospel According to Luke", *The Expositor's Greek Testament* (1910), 44-60; D. Hayes, *The Most Beautiful Book Ever Written* (1913), 1-183; D. Hayes, *The Synoptic Gospels and the Book of Acts* (1919); 177-216; B. Streeter, *The Four Gospels* (1925), 150-364; J. Moffatt, *Introduction to the Literature of the New Testament* (1925), 261-314; V. Taylor, *Behind the Third Gospel* (1926), 1-280; H. Cadbury, *The Making of Luke—Acts* (1927), 213-368; A. Robertson, *Luke The Historian in the Light of Research* (1930), 1-29; J. Creed, *The Gospel According St. Luke* (1950), xi-lxxxvi; N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of St. Luke* (1952), 15-50; N. Stonehouse, *The Witness of Luke to Christ* (1951), 9-67; P. Parker, *The Gospel Before Mark* (1953), 1-249; W. Arndt, *The Gospel According to St*

Luke (1956), 1-36; E. Stauffer, *Jesus and His History* (1960), 21-32; H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (1960), 9-17, 95-234; W. Farmer, "A Skeleton in the Closet of Gospel Research", *Biblical Research*, VI (1961), 18-42; R. Grant, *Historical Introduction to the New Testament* (1963), 133-147; E. Harrison, *Introduction to the New Testament* (1964), 184-199; W. Farmer, *The Synoptic Problem* (1964), 1-308; D. Guthrie, *New Testament Introduction*, The Gospels and Acts (1965), 84-113; H. Meinell, "The Synoptic Problem: Some Unorthodox Solutions", *Theology* LXX (1967), 386-397; "Gospel of Luke", *Review and Expositor* LXIV, 4 (1967), uma completa edição dos estudos de Lucas.

W. T. Dayton

LUCAS, O EVANGELISTA (Λουκᾶς, usado em inscrições como apelido abreviado de Λούκιος, e Lúcio em latim). Alguns MSS 5º séc. relacionam o nome com Λουκανός, chamando o terceiro evangelho de *Kata Lucanum*.

1. Identidade. Lucas é mencionado nominalmente apenas três vezes no NT — todas por Paulo quando na prisão (Cl 4.14; 2Tm 4.11; Fm 24). Ele nunca menciona seu próprio nome em seus escritos a não ser em uma leitura armênia de Atos 20.13, baseado em um texto "Ocidental" que diz: "Eu Lucas" (F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, pág. 5). Contudo, sua identidade certamente era conhecida por Teófilo e sem dúvida pelo público leitor da época. Lucas identifica-se até certo ponto em Atos quando usa a expressão "nós". Todos os líderes associados a Paulo (mencionados nas epístolas) são eliminados, da possível autoria, pelos dados em Atos, exceto Tito e Lucas. Visto que não se pode conjecturar a possibilidade de se tratar de Tito, Lucas implica sua própria autoria. Essa inferência é apoiada pela unânime tradição primitiva. Há, pois, referências autobiográficas válidas, feitas por Lucas, particularmente em Atos. Sua personalidade também é mostrada no Evangelho.

Lucas era um gentio, não "da circuncisão" (Cl 4.10-14). Sua habilidade no uso do grego, com seus pontos de vista e atitudes (e.g. "os bárbaros", At 28.2,4) marcam-no como um grego. Ele era médico, viajante, missionário e escritor.

2. Pano de Fundo. Ele nasceu provavelmente na Síria. É o que dizem Jerônimo (*De Vir. Ill.*, vii) e Eusébio (*Hist. Eccl.* III. 4. 7). Lucas mostra interesse incomum por Antioquia (At 6.5; 11.19-27; 13.1; 14.19,21,26; 15.22,23,30,35; 18.22). Até mesmo Ramsay concordou em que ele era nascido em Antioquia, de uma família macedônia (*St. Paul the Travaller and Roman Citizen*, pág. xxxviii). Alguns pensam que ele era irmão de Tito (2Co 8.18; 12.18). Sendo assim, isso ajuda a responder o silêncio de Atos sobre Tito. D. Hayes conjetura que Paulo pode ter conhecido Lucas na Universidade de Tarso, nos tempos de estudantes (*The Most Beautiful Book Ever Written*, pág. 21). Ele sugere também que Lucas pode ter conhecido do poeta latino Lucano, sobrinho de Gálio e Sêneca — uma possível causa da tolerância de Gálio para com Paulo em Atos 18.12-17 (pp 7-12).

Alguns pensam que Lucas pode ter sido um liberto. Nomes com contrações terminando em *as* eram particularmente comuns entre escravos. Senhores gregos e romanos freqüentemente educavam escravos como médicos e depois os libertavam pelos seus serviços (Hayes, pág. 46). Conjetura-se que ele pode ter nascido na casa de Teófilo, um rico oficial do governo de Antioquia (Lc 1.3).

3. Médico missionário. Se a leitura do Códice D em Atos 11.27s. estiver correta, Paulo pode ter conhecido Lucas em Antioquia. Pelo menos em Trôade, na segunda viagem, Lucas se reuniu a Paulo e esteve com ele pelo menos intermitentemente até o final aprisionamento de Paulo em Roma. O médico amado não apenas amparou a frágil saúde de Paulo, tendo talvez acrescentado anos à vida dele, mas também praticava a medicina ocasionalmente em suas viagens. A palavra para "curado" (Atos 28.8-10) significa "tratado por médico". Lucas compartilhou o trabalho e as recompensas. Lucas também compartilhou o chamado e os trabalhos de pregação (16.10-13). Ele foi provavelmente o primeiro médico missionário treinado em universidade.

4. O historiador. Lucas era um historiador capaz e deliberado, tendo escrito mais da quarta parte do NT — mais do que qualquer outro homem. A pesquisa moderna tem justificado a qualidade da sua obra. De acordo com a lenda, Lucas era pintor. Na verdade, ele fez o registro da verdade que forneceu inspiração e assuntos para a arte sacra.

BIBLIOGRAFIA. W. Hobart, *The Medical Language of St. Lucas* (1882), xxix-xxxvi, 1-297; A. Plummer, *The Gospel According to St Luke* (1898), xi-xxii; W. Ramsay, *Luke the Physician* (1908), 3-68; A. Harnack, *Luke the Physician* (1909), 1-198; D. Hayes, *The Most Beautiful Book Ever Written* (1913), 3-54; H. Cadbury,

The Making of Luke—Acts (1927), 213-368; A. Robertson, *Luke the Historian in the Light of Research* (1930), 1-29; F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (1951), 6-8; N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke* (1952), 15-22,39,40; J. Backer, "Luke, the Critical Evangelist" Exp T, 68 (1956-1957), 123-125.

W. T. Dayton

LÚCIFER. Forma usada pela KJV para "estrela da manhã", em Isaías 14.12. *Veja* Satanás.

LÚCIO (Λουκιος, forma grega do latim *Lúcius*). 1.Cônsul romano que, em resposta a uma embaixada enviada a Roma por Simão, o sumo sacerdote, escreveu uma carta a Ptolomeu Euergetes do Egito (1Mac 15.16-21) e a outros governantes do Oriente Próximo (15.22,23), apoiando Simão em suas lutas contra os selêucidas. Há incerteza quanto à identidade desse cônsul, visto que somente seu prenome é informado na carta como foi registrado. O fato de que o seu título está imperfeitamente reproduzido é evidente por apenas o seu prenome ser informado e estarem faltando data e menção ao Senado.

A identificação mais provável é com Lúcio Calpurnio Piso, que foi um dos cônsules em 130-138 a.C. Isso concorda com o fato de que os embaixadores de Simão voltaram à Palestina por essa época. Essa identificação é questionada, uma vez que esse prenome por vezes é arrolado como Onaeus, em vez de Lúcio. Mas Lúcio é a leitura mais autenticada, e tem o apoio de 1 Macabeus.

Josefo (*Ant.* XIV, viii. 5) não faz menção de uma carta para Simão escrita por "Lúcio", mas ele traz uma carta semelhante à de 1 Macabeus 15, escrita por Lúcio Valerius para Hircano II em 47 a.C. Essa identificação presume que Josefo é culpado de uma confusão de datas, provável por si mesma. Mas esse Lúcio era pretor e não cônsul.

BIBLIOGRAFIA. E. Shurer, HJP (1886), I. 1, 266s. J. C. Dancy, *A Commentary on I Maccabees* (1954), 189, 190.

2. Lúcio de Cirene, o terceiro citado entre os cinco "profetas e mestres" na igreja de Antioquia (At 13.1). Ao que parece ele era um dos cristãos judeus helenistas que corajosamente pregavam também aos gregos em Antioquia (At 11.20,21) e permaneceu para ministrar na igreja.

3. Lúcio, "parente" de Paulo, que se uniu a ele para mandar saudações aos santos de Roma (Rm 16.21). Como "parente" de Paulo, ele era um judeu cristão, mas o significado preciso da designação é debatido. É possível, mas não provável, que ele possa ser identificado com os dois acima.

Evidências de inscrições mostram que Lucas (Λουκᾶς) era usado como forma alternativa de Lúcius ou Lucanus. Isso tem sido usado para apoiar uma identificação proposta, do autor do terceiro Evangelho e Atos, com qualquer dos companheiros de Paulo acima. A identificação sugerida de Lucas com Lúcius 3 é do tempo de Orígines. O fato de que Cirene era um centro de referência médica tem sido invocados em apoio à identificação de Lucas como Lúcio 2. Mas ambas as identificações são excluída por Colossenses 4.12-14 que implica que Lucas era gentio e não judeu.

BIBLIOGRAFIA. A. Deissmann, LAE (1927), 435ss.; J. H. Moulton e G. Milligan, *Vocabulary of Greek Testament* (1930), 381; H. J. Cadbury, BC (1933), V, 489 — 495; *The Book of Acts in History* (1955), 155, 156.

D. E. Hiebert.

LUCRO (בצע ; κέρδος). Essa palavra significa "riquezas", "ganho" e "dinheiro". No NT da KJV é sempre qualificado como "filthy ("imundo, corrupto")" (1Tm 3.3-8; Tt 1.7; 1Pe 5.2; ARA, "torpe" ou "sórdida ganância"). Isso porque, quando a KJV foi produzida, a palavra "lucro" não significava ganho indigno ou desonesto. Lucro imundo significa ganho sórdido. A Bíblia não dá apoio para que se faça referência ao dinheiro como "lucro imundo". *Veja* Ganho.

S. Barabas

LUDE, LUDIM (לודים לוד). Lude era o quarto filho de Sem (Gn 10.22) e Ludim era o primeiro filho de Mizraim (Gn 10.13). Visto que a Tabela das Nações (cap. 10) é basicamente de caráter etnográfica e se preocupa principalmente com a origem e classificação de certas nações do mundo antigo, Lude e Ludim devem ser considerados como ancestrais epônimos de nações que continuaram a levar os seus nomes. Embora os dois nomes sejam semelhantes, não podem ser considerados como uma mesma nação, porque Lude é classificada como uma nação semita, tendo Sem como seu progenitor, e Ludim como uma das nações camíticas originadas de Mizraim (Egito).

A identificação de Ludim com a Lídia é excluída com base na proximidade geográfica e associação étnica de Ludim com o Egito. Provavelmente seja melhor considerá-la como uma nação atualmente

desconhecida, como são Anamim e Naftuim, que também foram gerados por Mizraim.

Lude, por outro lado, quase certamente é Lídia em diversas passagens. Inscrições assírias referem-se aos lídios como Ludu; a mesma raiz do Lude hebraico. Josefo iguala Lude em Gênesis 10.22 com a Lídia (*Ant.* I. 6. 4) e Heródoto fala de Lido, que foi o tradicional progenitor dos lídios.

Lude aparece em associação com Társis, Tubal e Javã (Is 66.19), nações que estavam localizadas ao longo da costa norte do Mar Mediterrâneo. Pul, que aparece no mesmo v., é corrigida por alguns para Pute, uma nação africana, mas sua íntima identificação com as nações do Mediterrâneo Norte parece militar contra essa correção. Visto que a Lídia estava na mesma área geral das outras nações citadas, sua identificação com Lude parece garantida.

Em Ezequiel 30.5, Lude provavelmente se refere a Ludim, a nação africana. Ela aparece em associação com a Etiópia e Lídia, numa profecia contra o Egito. Alguns têm sugerido que Lude, nesse contexto, pode se referir a mercenários lídios que eram empregados no exército do Egito no tempo de Psametico I, mas o contexto parece mais se referir ao nome de um lugar.

Em uma profecia contra Tiro, Ezequiel faz referência a mercenários de Lude (27.10; ARA, "lídios"). A passagem é de pouca ajuda para localizar Lude geograficamente, por causa da associação com a Pérsia e Pute, nações bem distantes entre si. É bastante provável, contudo, que se referia aos mercenários lídios porque sua proeza em batalha era louvada por Heródoto (1.79) e os Anais da Assíria (Assurbanipal, Cilindro de Rassam) falam de mercenários lídios. Jeremias 46.9 (ARA, "lídios") é obviamente uma referência a Ludim africana, por causa da associação a Pute etíope.

Inscrições egípcias dos sécs. 15 ao 13 a.C. fazem referência a um povo chamado Ludem localizado próximo à Mesopotâmia. Isso tem levado alguns a inferir que os lídios foram deslocados de seu lar original na Mesopotâmia pelos assírios e migraram para a Ásia Menor. A Lídia tornou-se parte do Império Romano depois da derrota de Creso por Ciro.

BIBLIOGRAFIA. ANET (1955), 306; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* (1959).

T. E. Mc Comiskey

LUDLUL BEL NEMEQI. Título e primeiro verso do maior hino a Marduque, deus da Babilônia, até hoje descoberto. O verso quer dizer: "louvemos o deus da sabedoria". O poema em quatro tabletes de barro, todas em más condições, fala do lamento pessoal de um homem piedoso que é abatido pela doença e posteriormente restaurado. Está no mais erudito dialeto e forma do médio babilônico, e escrito em cuneiforme. A semelhança superficial com o tema do livro bíblico de Jó tem trazido o texto à atenção dos estudiosos da Bíblia. Ele contém algumas das mais refinadas auto-percepções sobre o humor e filosofia do antigo paganismo remanescente do antigo Oriente Próximo. São de especial interesse os versos que expressam o desespero do suplicante, "Quem tem conhecimento do plano dos deuses do céu, Quem conhece os projetos do Mundo Inferior, Onde os mortais compreenderam o caminho dos deuses?" Tais profundezas de melancolia agnóstica não são equiparadas em documentos da Antigüidade.

BIBLIOGRAFIA. W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (1960), 21-62; W. White, *A Babylonian Anthology* (1966), 30.34).

W. White Jr.

LUGAR ALTO. *Veja* Alto

LUGAR SANTISSIMO. *Veja* Tabernáculo.

LUGAR SANTO. *Veja* Tabernáculo.

LUGARES MISTERIOSOS, SECRETOS. *Veja* Monumento.

LUÍTE (הלוחית). Cidade de Moabe, associada com Horonaim (Is 15.5; Jr. 48.5). Refugiados da Moabe arruinada são descritos como fugindo para Zoar pela subida de Luíte e pelo caminho de Horonaim. Luíte pode, portanto, ter sido localizada num morro. Eusébio coloca Luíte entre Areópolis (i.e. Rabate-Moabe) e Zoar. Nem Luíte nem Horonaim podem ser identificadas com certeza.

S. Barabas

LUNÁTICO. Termo derivado do latim *luna*, "lua", indicando uma pessoa sob influência da lua. Esse é o significado do verbo Gr. σεληνιάζεται (Mt 4.24; 17.15), que reflete a idéia d Gr., encontrada

também em outras culturas, que alguém possa ser mentalmente afetado pela lua. Pensava-se que a insanidade contemplada tivesse períodos recorrentes que correspondiam às fases lunares. Em Mateus 4.24, a KJV, Almeida e NVI empregam o verbo juntamente com δαιμονιζομένους, como para distinguir entre duas condições. Em Mateus 17.15, a KJV e Almeida empregam o termo para descrever um menino epiléptico (na NVI, "que tem ataques"). A RSV em ambas as ocasiões traduz por "epilepsia" Assim, poderia parecer que o uso na KJV e Almeida (Mt 4.24) foi de tipo popular, não técnico. A KJV e a Almeida descreveram um "lunático" que era epiléptico, mas os mesmos sintomas foram atribuídos em Marcos 9.17 a um "espírito mudo" e em Lucas 9.39 a um "espírito". A palavra tendeu a ser usada de maneira inexata e, enquanto incluía epilepsia, não necessariamente excluía possessão.

R. K. Harrison

LUTA (CORPORAL). Lutar é um esporte muito antigo, bem ilustrado no Egito e comprovado na Mesopotâmia. No Antigo Reino do Egito, a luta foi representada nos relevos da tumba de Ptaotep em Sakkarah. Mais de 400 grupos de lutadores são exibidos entre as pinturas de parede nas tumbas do Reino Médio em Beni Hasan. Cenas mostrando luta aparecem no templo da 20º dinastia de Ramssés III, em Medinet Habu. (Cp. H. Wilsdorf, *Ringkampf im alten Ägypten*, 1939.) No AT é descrita uma séria luta de Jacó (Gn 32.24,25; Heb. אבק "lutar"). Uma popular competição entre os gregos, a luta forneceu ilustrações do NT,de princípio espiritual. A palavra grega πάλη, "lutando", é encontrada no NT uma vez (Ef 6.12), onde indica a intensidade e natureza pessoal do conflito espiritual.

C. E. De Vries

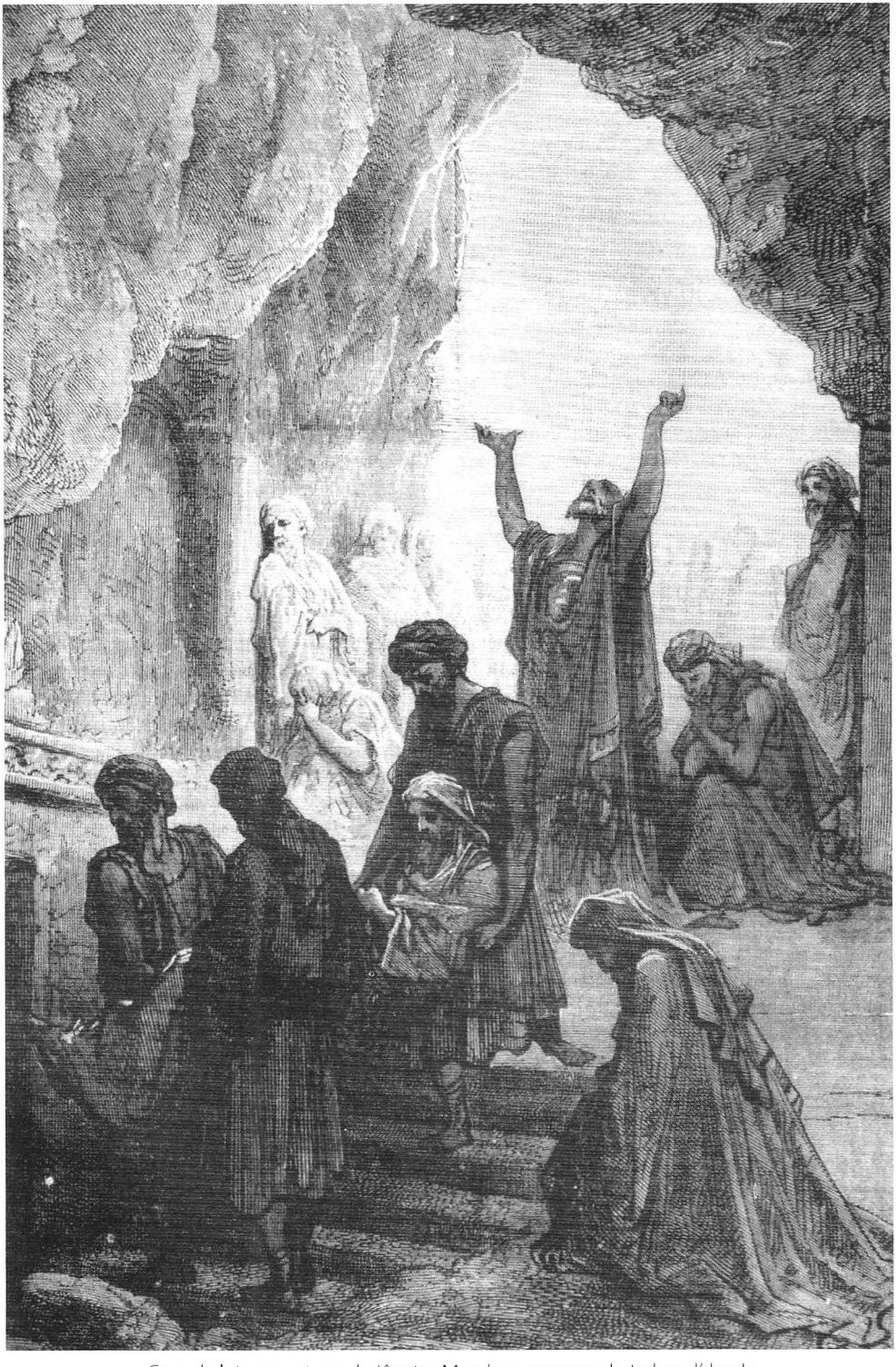
LUTO (אבל), atitude interior de luto e lamentação, ספד, lamentar-se, bater no peito, cortar ou rasgar, קרע, cortar ou rasgar; θρηνέω, chorar, lamentar, πενθέω, prantear, afligir-se). Cerca de uma dúzia de outras palavras menos freqüentes são utilizadas para indicar várias aspectos e sinais de luto.

1. Ocasiões de luto. a. *Morte.* A ocasião mais comum de luto na Bíblia é a morte de um parente próximo. São descritos com grandes detalhes os modos como Abraão chorou por Sara (Gn 23.2); Jacó por José (Gn 37.34s.); os israelitas por Arão (Nm 20.29), por Moisés (Dt 34.8) e por Samuel (1 Sm 25.1); Davi por Saul e Jônatas (2 Sm 1.12) e Abner (2 Sm 3.31s.). O NT traz uma descrição mais discreta, mas de sincera tristeza, de Maria, Marta e Jesus chorando por Lázaro (Jo 11), e homens piedosos chorando por Estevão (At 8.2).

b. *Calamidade nacional.* Luto ocorre também em uma ampla variedade de situações além da morte. Calamidades que afetavam indivíduos eram com freqüência apresentadas como sendo tema da mais profunda lamentação e tristeza (Jó 1.20,21; 2.8). Nas fases finais da história do AT existem numerosos exemplos de luto por desastres nacionais. Os profetas expressam vividamente o luto que sobreveio pela queda de Judá e o exílio subseqüente do povo (Jr. 9.1; Jl 1.13, veja também Êx 33.4 e Nm 14.39). Em Jeremias 14.2 um luto nacional foi conclamado por causa de uma seca. Luto nacional é extensamente descrito na linguagem poética do livro de Lamentações.

Problemas e calamidades ameaçadores e iminentes também eram ocasião de luto (Ne 1.4; Et 4.3). Geralmente estas ameaças eram atribuídos a uma deidade insatisfeita e requeriam uma atitude de luto penitencial na esperança de se restaurar o favor divino.

c. *Antes de uma calamidade.* O mesmo comportamento é encontrado em todas as ocasiões de luto. Entretanto, o luto em face da morte é uma emoção espontânea, cuja expressão os costumes prescreviam rigidamente, enquanto que luto associado com predições proféticas de desastres nacionais era uma atividade motivada pela esperança de se alterar o rumo da maldição iminente. A idéia parece ser a de que luto antes de um desastre é melhor do que depois, principalmente se for eficaz em evitar a calamidade. Numa época em que se acreditava firmemente que Deus estava presente e que controlava todas as questões humanas, pode-se entender porque o luto penitencial era conclamado sobre a nação pelos profetas. Tal como no caso da oração, acreditava-se sinceramente que o luto podia alterar a situação. Contudo, seria um entendimento parcial pensar que essas expressões nacionais de luto, no AT, fossem atitudes hipócritas adotadas puramente para mudar a mente de Deus. Ao contrário, luto nacional tinha também a intenção de expressar contrição sincera por se ter ignorado ou violado a palavra do Senhor. Para evitar o desfavor divino, o retorno à conformidade com a vontade de Deus era expresso por cerimônias de luto marcando a



Cena de luto no enterro de Jônatas Macabeu, sucessor de Judas e líder da revolta contra os sírios. De um entalhe por Gustavo Doré. © H.P

morte daquele que havia produzido a ira divina. O profeta Joel mostra claramente a atitude de arrependimento no luto quando convoca o povo a rasgar o coração e não as vestes, a fim de persuadir a Deus a desistir do seu intento (Jl 2.12-17).

Um bom exemplo de luto de compensação foi o desastre iminente em Jonas 3.5-10, após a relutância do profeta em pregar. Jeremias tentou sem sucesso conclamar a nação para um luto por causa de seu pecado, a fim de obter o favor de Deus (Jr. 9.17-19; 14.12; 36.9). Mais bem sucedido foi o luto do rei Ezequias, que se vestiu com pano de saco (2 Re 19.1-14) para assegurar a ajuda de Deus para prevalecer sobre a ameaça do rei da Assíria. A mesma esperança de proteção foi novamente obtida seguindo um período de jejum e luto (Ed 8.21). *Veja também* 1 Reis 8.33; Ester 4.16; e Malaquias 3.14 para ler sobre eventos semelhantes.

A quebra dos costumes, pelo rei Davi, ao se colocar de luto antes da morte do seu filho com Bate-Seba, em lugar de após sua morte, foi provavelmente o exemplo definitivo do caráter do propósito do luto de influência sobre Deus, mais do que simplesmente uma manifestação espontânea de tristeza (2 Sm 12.15.23).

2. Costumes do Luto. a. *Comportamento pessoal.* O choro é uma expressão universal de luto; no Heb., a palavra para choro ou lamento (*bachah*) é uma palavra comum usada para luto. Os hebreus têm grande capacidade de choro, embora seja provável que o salmista esteja fazendo uso de uma hipérbole quando fala da inundação de sua cama com lágrimas todas as noites. Choros em alta voz são freqüentemente associados com choro como um sinal de tristeza (Gn 50.10; Rt 1.9; 2 Sm 13.36). Acompanham estes gritos as características ações de bater no peito, que é sugerido pela palavra *saphar*, embora nem sempre seja traduzido assim. Essa prática é incitada como sinal de arrependimento sincero por uma atitude de indiferença com respeito ao pecado (Is 32.12). Outro sinal semelhante de arrependimento é o levantar das mãos (Ed 9.5; Sl 141.2). Outros comportamentos associados com o luto no AT são os de sentar ou permanecer em silêncio (Jz 20.26; 2 Sm 12.16), e abaixar a cabeça (Lm 2.10). Jejum por períodos de tempo variáveis também eram comuns (2 Sm 3.35). A aspersão de cinzas, poeira, ou terra sobre si mesmo parece mais associado com o luto proveniente de tragédias pessoais (2 Sm 1.2; 13.19), calamidade nacional (Js 7.6; 2 Sm 15.32; Et 4.1-3; Ap 18.19), ou ameaça de calamidade (Jr. 6.26; Mq 1.10).

As práticas de luto que faziam parte dos rituais pagãos eram proibidas aos judeus, como o retalhar-se, raspar a cabeça ou a barba (Lv 19.28; Dt 14.1; Jr. 16.6; cp. os sacerdotes de Baal no monte Carmelo, 1 Re 18.28). Esses costumes pagãos de conciliação e honra aos espíritos dos mortos por meio de derramamento de sangue e oferenda de cabelos, eram claramente muito semelhantes aos festivais agrícolas dos cananitas, punidos pelo código mosaico. Tem sido sugerido que estas práticas de cobrir a cabeça (2 Sm 15.30; Et 6.12; Jr. 14.3) e a barba foram introduzidas para substituir os rituais proibidos (*A Standard Bible Dictionary*, 562), mas pouca evidência pode ser encontrada na Bíblia que leve a crer que uma seja a substituição da outra.

b. *Vestimentas.* As vestes usadas demonstravam outra maneira estilizada de confirmar o sentimento de tristeza. A roupa comum do luto era de cor preta (Ap 6.12), feita de tecido grosso (semelhante ao pano usado para fazer sacos para grãos) geralmente feito de pêlo de cabra — chamado de pano de saco (Gn 37.34; 2 Sm 3.31; 21.10; Jr. 6.26; Jl 1.8). Os objetos de adornos eram tirados (Êx 33.4) e a pessoa enlutada caminhava descalça (2 Sm 15.30; Ez 24.17).

"Rasgar as vestes", ou rasgar uma abertura na altura da bainha de uma peça das vestimentas era um sinal universal entre os hebreus, significando dor e tristeza (Gn 37.29; 44.13; 2 Sm 3.31; 2 Cr 34.27; Jl 2.13). Era também um método piedoso de mostrar santa indignação e zelo (Ed 9.3; At 14.14). O sumo sacerdote fingiu ter tido estes sentimentos quando rasgou suas vestes no julgamento de Jesus (Mt 26.65). Gaster acha que rasgar a roupa era "uma forma posterior da prática mais primitiva de retalhar a carne" ou um antigo "método de se disfarçar para que os demônios errantes fossem enganados" (T. H. Gaster, *Customs and Folkways of Jewish Life*, [Costumes e Modos Folclóricos da Vida Judaica]162). Uma interpretação mais bíblica desse ritual, sugerida por R. de Vaux, é a de que expressa tristeza natural, bem como piedade religiosa e dever, mas sem qualquer pensamento de culto aos mortos (*Ancient Israel*, 61).

c. *Lamentações formais.* Nas partes finais do AT as carpideiras profissionais remuneradas tiveram parte importante nos rituais de luto. Eram conhecidas como "carpideiras" ou "mulheres astuciosas" (Jr. 9.17; KJV "mulheres hábeis"), ou como "cantoras" (2 Cr 35.25). Essas mulheres embelezavam os rituais fúnebres com cânticos

fúnebres habilidosamente adequados e discursos memoriais (Am 5.16). Algumas vezes elas eram acompanhadas por tocadores de flauta (Mt 9.23). O ofício das carpideiras passava de mãe para filha (Jr. 9.20). Com o passar do tempo as elegias fúnebres se tornaram uma forma estilizadas de um número limitado de temas e podiam ser aplicadas de imediato a quase qualquer indivíduo.

Davi provavelmente popularizou e estilizou a prática da lamentação formal com sua longa elegia cantada no funeral de Saul e Jônatas (2 Sm 1.17-27) e outra mais curta cantada no enterro de Abner (3.33s.). Algumas das características da lamentação formal incluíam seções introduzidas por "como" ou "o que", uso freqüente de "ah" ou "alas", elogios extravagantes, referências às trágicas circunstâncias da morte, imagens vívidas contrastando o esplendor passado com a miséria presente, e o consolo de que o nome da pessoa seria lembrado. Uma reversão interessante de muitas dessas características é encontrada num lamento satírico (Is 14.4-21) pelo rei da Babilônia. O livro de Lamentações faz uso extenso dessa forma elegíaca. A forma de uma elegia fúnebre é usada para expressar o desespero da comunidade sobre questões de infortúnios nacionais e a tristeza penitencial pelos pecados pessoais (Jr. 22.18; Ez 19.1-14; 26.17,18; 27.2-9,25-36; Am 5.16; 1Mac 9.21).

3. O significado do luto. São dadas várias explicações para o luto. Algumas falam dos rituais fúnebres como sendo um sinal de submissão ao morto que se pensava ter poder para ajudar ou prejudicar os vivos; outros argumentam que os homens estariam se disfarçando para se defenderem dos deuses e espíritos dos mortos, que poderiam de outra forma vir a escolher um deles como o próximo, depois de chegar tão perto (SHERK, vol. 8, 31, 32). Sem dúvida alguma os costumes hebraicos eram intimamente relacionados com a tradição universal dos povos antigos do Oriente Próximo, mas não se encontra nas Escrituras fundamento para se afirmar que estas práticas externas representassem qualquer forma de culto aos mortos.

No AT os sinais exteriores de luto eram requeridos em situações de arrependimento e súplica, bem como de tristeza. Isto indicaria que os rituais eram mais do que expressões naturais de tristeza. As palavras de Paulo aos tessalonicenses "para não vos entristecerdes como os demais, que não têm esperança" (1 Ts 4.13), mostra a tristeza como uma expressão natural que é transformada pela fé religiosa. Da mesma forma, para os hebreus conscientes da presença de um Deus amoroso, os rituais fúnebres não poderiam ser meras expressões de tristeza, nem forma de veneração cultual.

No NT, terna simpatia é expressa para com os enlutados pela perda de um ente querido (Jo 11.35; Rm 12.15; 1 Ts 4.13), mas o luto em suas manifestações religiosas é visto também como auxiliar na revelação de algumas facetas exclusivas do Evangelho. Assim, a vinda de Jesus trouxe sofrimento e lamentação (Mt 2.16-18), bem como sua morte (Lc 23.27). Além disso, é declarado que seus seguidores também iriam chorar e lamentar (Jo 16.20) e é até mesmo requerido que eles sofram com ele (Rm 8.17). De maneira mais gloriosa do que no AT, o luto penitencial e de súplica se torna glória e júbilo com Cristo, ao se descobrir que ele é o mensageiro da alegria (Jo 16.20,22; Rm 8.17). O NT exalta a esperança escatológica e existencial. "Bem-aventurados os que choram, porque serão consolados" (Mt 5.4). *Veja* MORTE; IMORTALIDADE

BIBLIOGRAFIA. W. Nowack, "Mourning and Mourning Customs," *A Standard Bible Dictionary* (1909), 562, 563; R. Zehnpfund, "Mourning Customs, Hebrew," SHERK, vol. 8 (1910), 31, 32; G. Stahlin, "θρηνέω". TDNT, vol. 3 (1933), 148-155; J. Pedersen, *Israel*, vols. 3, 4 (1940), 455-458; T. H. Gaster, *Customs and Folkways of Jewish Life* (1955), 137-177; R. deVaux, AIs (1961), 56-61; E. Jacob, "Mourning," IDB, vol. 3 (1962), 452-454.

T. M. GREGORY

LUXÚRIA. *Veja* DESEJO, 5.

LUZ (Cidade). (לוז, *amendoeira*) 1. O nome cananita mais antigo da cidade de Betel (Gn 28.19; 35.6). Foi mudado para Betel (Casa de Deus) por Jacó, depois que Deus lhe apareceu em um sonho durante a sua fuga de casa. Tornou-se um lugar santo na posterior história de Israel. De acordo com as citações em Gênesis, Luz não é distinta de Betel, porém Josué (16.2), ao delinear a fronteira sul de Efraim e Manassés, refere-se a ela como indo "desde Betel até Luz", aparentemente se referindo a dois locais distintos. É possível que isso reflita uma distinção entre a cidade e o lugar santo, o qual pode ter sido nas cercanias. É mais provável, porém, que a referência não seja à cidade de Betel, mas a uma cordilheira de montanhas próxima à cidade que é mencionada como o ponto anterior de fronteira (v. 1), a partir da qual a linha

de fronteira seguia até Luz (a cidade de Betel). Em Josué 18.13, que registra o delineamento dos limites do território de Benjamim, Betel e Luz são consideradas idênticas.

A cidade continuou a ser conhecida como Luz para os habitantes cananitas até o tempo dos juizes (Jz 1.23-26)

2. Cidade hitita, ainda desconhecida, construída por um antigo habitante de Luz em Canaã e que aparentemente recebeu o nome daquela cidade. Na destruição de Luz (Betel) pelos benjamitas, eles mostraram misericórdia a ele, que se mudou para a terra dos hititas.

BIBLIOGRAFIA. F. M. Abel, *Geographie de la Palestine*, II (1938), 371; J. Simons, *The Geographical and Topographical Text of the Old Testament* (1959).

T. McComiskey

LUZ (אור, מאור, φῶς; essas são as palavras predominantes no Heb. e no Gr. para traduzir "luz").

A. Introdução. Nos mais antigos registros Bíblicos concernentes a "os céus e a terra" (Gn 1.1) a luz foi crida por Deus e, portanto, separada de Deus. Desse modo, ele desafiou as trevas que cobriam as condições caóticas existentes e que obstruíam qualquer possível progresso ordenado. Esse ato abriu o caminho para o grande processo criativo e de crescimento que se seguiu. Para os profetas, Deus era a fonte tanto da luz como das trevas, tanto do bem como do mal (Is 45.7). Contudo, através da Bíblia a luz representa aquilo que é compatível com Deus e as trevas são símbolo das forças do mal que se opõe a Deus. Entre as referências finais, da Escritura, aos acontecimentos com os homens na terra, Babilônia, o protótipo do paganismo, está destinada às trevas (Ap 18. 23), enquanto o povo de Deus (a cidade de Deus) é banhado na luz da sua glória (21.23). Nessa cidade, a Nova Jerusalém, "já não haverá noite, nem precisam eles de luz de candeia, nem da luz do sol, porque o Senhor Deus brilhará sobre eles" (22.5).

A luz é superior às trevas (Ec 2.13) e capaz de limitar sua finalidade e efeitos. Isso é especialmente evidente no NT. A luz triunfará porque as trevas não podem sobrepujá-la (Jo 1.5). E contudo, não existe na Bíblia indicação de que as trevas, literal ou simbolicamente, serão final ou completamente destruídas. A disputa entre luz e trevas, entre o bem e o mal, é encontrado, fora da Bíblia, no Zoroastrismo e acentuadamente no *Manual of Discipline* dos DSS.

B. Luz artificial. A Bíblia reconhece de modo breve a necessidade de luz artificial, porque as atividades do homem nem sempre se amoldam aos horários do dia e da noite, e a luz natural nem sempre é suficientes para suas necessidades (Êx 25.6; Mt 5.15; Lc 15.8; At. 8). Uma luz era mantida queimando continuamente à noite diante do véu no Tabernáculo no deserto (Êx 27.20-22; Lv 24.2) como um símbolo da presença de Deus, "estatuto perpétuo será este a favor dos filhos de Israel pelas suas gerações" (Êx 27.201; cp. Lv 24.1-41; Rs 7.49; 2Rs 4.7; 1Mc 1.21; 4.49).

C. Luz miraculosa. Existem seis referências a luzes miraculosas na Bíblia, três em cada Testamento: a luz que iluminou os israelitas enquanto os egípcios ficaram na escuridão (Êx 10.23); a sarça ardente na qual Deus manifestou-se como líder de Israel a coluna de fogo na qual Deus se manifestou como líder de Israel (13.21; uma nuvem, neste incidente, também é citada como o veículo da presença de Deus junto ao seu povo). A luz que acompanhou o anúncio do nascimento de Jesus (Lc 2.9); a luz que envolveu Saulo de Tarso no caminho de Damasco (At 9.3; 22.6; 26.13); e a luz pela qual Jesus foi transfigurado (Mt 17.2).

D. Luz natural. A poesia dos hebreus é repleta de referências à luz como oposta às trevas, que inspirava medo neles poder sobre eles (Jó 12.24,25; Is 59.10; Jr. 13.16). Visto que Deus fez tanto a luz como as trevas, ambos estão sob seu controle. Para os que crêem nele não há medo de "terror" e nem de "pestilência" usualmente associados com as trevas da noite (Sl 91.16). A razão é tão simples como a fé: "O Senhor é a minha luz e a minha salvação" (27.1). Deus se cobre "de luz como de um manto" (104.2) e as trevas estão "sob 'seus' pés" (18.9) Deus também usa as trevas. Quando a natureza é desfavorável ou destrutiva, é porque Deus se cobriu de trevas (18.11-15). A manha é saldada com alegria (30. 5), pela qual a sentinela espera com ansiedade (130.6). Essa preocupação com luz e trevas pode ser atribuída ao absoluto controle da vida do povo hebreu pela alternância entre dia e noite, mais do que algum motivo religioso. A ênfase religiosa que eles davam a esse fenômeno natural veio do conceito de Deus como criador de todas as coisas. Assim, muito facilmente a luz se tornou o símbolo de Deus e sua preocupação com a espécie humana, sua maior criação.

E. Usos figurados. 1. *Revelação.* Deus é conhecido pelo homem somente porque Deus

escolheu revelar-se, e essa revelação tem primariamente propósitos de redentivos. A luz representa, quanto à santidade Deus, a totalidade de seu caráter íntegro. "Deus é luz" (1Jo 1.5) e o "Pai das luzes" (Tg 1.17) cuja habitação é "em luz inacessível" (1Tm 6.16). O salmista pensava em Deus como sendo coberto de luz (Sl 104.2), e a automanifestação de Deus, tanto a criativa como a redentora, é luz para orientação do homem (119.105). "Na tua luz vemos a luz" (36.9). A verdade e a luz de Deus são consideradas idênticas (43.3), como seu amor e luz, porque ele manifestou-se também como amor (1Jo 4.8). A luz é identificada com Deus por ele ter feito a si próprio e à sua vontade conhecidos do homem (Is 10.17; 51.4; Os 6.4). Cristo, o Filho de Deus, é luz (Lc 2.32; Jo 1.4-9). Somente quando os homens são iluminados que eles podem compreender Cristo e, através de Cristo, a Deus (Lc 10.22). A luz é sinônimo de revelação, e o próprio homem, quando iluminado, torna-se luz (Sl 34.5; Ec 8.1; Mt 5.14).

A criação da luz (Gn 1.3) sugere que se deve olhar para revelação de Deus em sua atividade, mais que em sua comunicação verbal. O que Deus disse confirma o que ele já fez. O ato da criação da luz natural, física, torna-se profético de todo o alcance da autorevelação de Deus, tanto na natureza como na redenção (2Co 4.6). Revelação é luz. Agentes da revelação tornam-se luz. O sol, criado à parte da luz como tal (Gn 1.16), surgiu por um ato de Deus, e tem como função refletir a multiforme glória de Deus em toda a sua criação (Sl 19.1-6).

O bom favor de Deus para com os justos é uma lâmpada acesa nas trevas (18.28). A ortodoxia hebraica sustentava que a vida deveria ser sempre um indicativo desse princípio. Jó buscara recompensa por causa do seu caridoso cuidado com os aflitos, mas somente o mal veio sobre ele. "...esperava a luz, veio-me a escuridão" (Jó 30.26). Isaías mesmo acreditava que no fim as coisas funcionariam daquele modo, que a luz iria "romperá a tua luz como a alva" (Is 58.8). Em antecipação à restauração vindoura, o profeta clamou, "Dispõe-te, resplandece, porque vem a tua luz, e a glória do SENHOR nasce sobre ti" (60.1).

No paralelismo poético do livro de Jó, a luz é sinônimo de vida (Jó 3.16-20).No quarto Evangelho, Jesus tanto é vida como o doador da vida: ele também é luz e doador da luz (Jo 1.4-9). Cristo, o Logos, o pré-existente Filho de Deus, é a fonte da iluminação moral, intelectual e espiritual de toda a humanidade (cp. 1.9). No louvor de Daniel ao nome de Deus, que lhe revelara o segredo do sonho do rei, a sabedoria assim recebida era luz (Dn 2.22; 5.11-14). Jeremias apresenta a criação da luz natural por Deus como garantia de que Deus manterá sua promessa concernente à nova aliança (Jr. 31.35,36). Para Paulo, a luz do Evangelho era correlata à luz da criação (2Co 4.4-6). Contudo, ele concordaria com livro de Hebreus (1.3), que a glória de Deus revelada em Cristo é maior do que a revelada na criação.

2. *Caráter.* No pensamento de Jesus, a excelência moral é o produto da luz que ele próprio possui, e ela dá firmeza e caráter à vida toda de uma pessoa.(Mt 6.22, 23; cp. Lc 11.34-36). Os seguidores de Cristo são luz por causa do caráter moral que eles possuem; e essa manifestação derrama luz e revela defeitos ocultos nas vidas daqueles que os cercam (Mt 5. 14-16; Lc 8.16; 11.34-36). O povo da luz na condição de oposto ao povo das trevas é atento, sóbrio e preparado até mesmo para o apocalíptico "dia do SENHOR" (1Ts 5.4-8; cp Rm 13.11-14).

Quando Moisés desceu do Sinai, depois de receber as tábuas dos Mandamentos, sua face resplandecia de tal maneira que o povo temeu (Êx 34.29; cp. 2Co 3.12-18). A vontade revelada de Deus é luz para o coração, a alma e a mente do homem (Sl 19. 7-10). "A revelação das tuas palavras esclarece" (119.130; cp. 119.105). A luz é dada ao homem com um propósito (Ef 5.8), e andar na luz é um caminhar de companherismo com Deus (1 Jo 1.6), baseada em perdão e purificação (1.9). Tanto Isaías como Paulo viram que o plano de Deus para a redenção é luz pela qual se deve viver (Is 62.1; Cl 1.12). Se a luz não é seguida, as trevas sobrevêm (Mt 6.23) e segue-se o julgamento (Jo 3.19; 12.48). A rejeição da luz revelada indica uma disposição interna que é contrária à verdade revelada (3.20), mas uma resposta favorável produz uma mudança nessa disposição (1Jo 1.19). Paradoxalmente, João também diz que a aceitação da luz revelada, indica uma qualidade interior de caráter ou disposição, que é compatível com a luz (3.21). Diferentes personalidades respondem de modo variado à luz antes da real aceitação ou rejeição.

O reino de Cristo é um reino de luz (Cl 1.12). O povo de Deus foi chamado das trevas para a luz (1Pe 2.9). Os cristãos são "filhos da luz" (Lc 16.8; Jo 12.36; 1Ts 5.5). Aqueles que foram iluminados pelo Evangelho "provaram o dom celestial (Cristo) e se tornaram participantes do Espírito Santo, e provaram a boa palavra de Deus e os poderes do mundo vindouro" (Hb 6.4, 5). A vida do cristão é uma vida iluminada, evidenciando conhecimento

e sabedoria de Cristo e sua obra de salvação, tanto no presente como no futuro por vir (Ef 1.16ss.). O Evangelho não torna tudo em luz no meio ambiente de alguém, mas serve como um feixe de luz através das trevas.

3. *Influência.* Como conseqüência de ser iluminado, o próprio povo de Deus é luz (Mt 5.14; 6.22, 23). Israel, como o servo de Deus, estava destinado a ser "uma luz para os gentios" (Is 42.6ss.; 49.6). "As nações se encaminham para a tua luz, e os reis para o resplendor que te nasceu" (60.3). Esses pronunciamentos proféticos encontraram seu pleno cumprimento em Cristo (Lc 2.32; At 26.23), também em Paulo e Barnabé. Esse paralelismo imposto entre Jesus e os dois homens é realmente surpreendente, exceto nas palavras de Jesus onde se lê não apenas "Eu sou a luz do mundo" (Jo 9.5; 12.46), mas também "Vós sois a luz do mundo" (Mt 5.14). Aqueles que entraram no reino de Deus têm lâmpadas que lançam luz, e no sentido mais real eles próprios são lâmpadas colocadas num suporte — cidades iluminadas sobre montes — onde todos podem ver e ser guiados por suas luzes (5.14). Eles são "filhos da luz" (Ef 5.8) que andam em amor.

Para eles Jesus disse:" Assim brilhe também a vossa luz diante dos homens, para que vejam as vossas boas obras e glorifiquem a vosso Pai que está nos céus" (Mt 5.16).

BIBLIOGRAFIA. C. Sheard, *Life-Giving Light* (1933); E. Underhill, *Life of Christ* (1945); B. Vassady, *Light Against Darkness* (1961); M. Black e H. H. Rowley, orgs. *Peake's Comentary on the Bible* (1962); J. Pelikan, *The Light of the World* (1962); L. Sibum, *The Bible on Light* (1966).

H. S. J. Blaney

LXX. Abreviação de Septuaginta.

ENCICLOPÉDIA DA BÍBLIA
CULTURA CRISTÃ

VOLUME 3 (H-L)

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 978-85-7622-231-6
9 788576 222316

www.cep.org.br