

john bright

história de israel



JOHN BRIGHT

HISTÓRIA DE ISRAEL

Edição revista e ampliada
a partir da 4ª edição original.

Introdução e apêndice
WILLIAM P. BROWN



SUMÁRIO

Capa

Folha de rosto

PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO

PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO

ABREVIATURAS

INTRODUÇÃO À HISTÓRIA DE ISRAEL DE JOHN BRIGHT - William P. Brown

PRÓLOGO | ANTIGO ORIENTE ANTES DO ANO 2000 a.C., APROXIMADAMENTE

A. ANTES DA HISTÓRIA: FUNDAMENTOS DA CIVILIZAÇÃO NO ANTIGO ORIENTE

1. Os mais antigos aldeamentos da Idade da Pedra
2. Desenvolvimento cultural na Mesopotâmia
3. O Egito e a Palestina no quarto milênio

B. O ORIENTE ANTIGO NO TERCEIRO MILÊNIO a.C.

1. A Mesopotâmia no mais antigo período histórico
2. O Egito e a Ásia Ocidental no terceiro milênio
3. O Antigo Oriente pouco antes da Idade Patriarcal

PRIMEIRA PARTE | ANTECEDENTES E PRIMÓRDIOS - A idade dos Patriarcas

CAPÍTULO 1 - O MUNDO DAS ORIGENS DE ISRAEL

A. O ANTIGO ORIENTE NOS ANOS 2000-1750 a.C. APROXIMADAMENTE

1. A Mesopotâmia nos anos 2000-1750, aproximadamente²
2. O Egito e a Palestina em 2000-1750 a.C., aproximadamente

B. O ANTIGO ORIENTE DE 1750 A 1550 a.C. APROXIMADAMENTE

1. A luta pelo Poder no décimo oitavo século na Mesopotâmia
2. Período de confusão no Oriente Antigo

CAPÍTULO 2 - OS PATRIARCAS

A. NARRATIVAS PATRIARCAIS: O PROBLEMA E O MÉTODO SEGUIDO

1. A natureza do material
2. Avaliação das tradições como fontes históricas

B. O AMBIENTE HISTÓRICO DAS NARRATIVAS PATRIARCAIS

1. Os Patriarcas no contexto da primeira metade do segundo milênio
2. A Data dos Patriarcas

C. OS ANTEPASSADOS HEBREUS E A HISTÓRIA

1. A migração dos Patriarcas
2. Os patriarcas como figuras históricas
3. A religião dos Patriarcas

SEGUNDA PARTE | PERÍODO DE FORMAÇÃO

CAPÍTULO 3 - ÊXODO E CONQUISTA

A. A ÁSIA OCIDENTAL NA ÚLTIMA IDADE DO BRONZE: O IMPÉRIO EGÍPCIO¹

1. A Décima Oitava Dinastia e o Nascimento do Império
2. O Período de Amarna e o fim da Décima Oitava Dinastia
3. A Ásia Ocidental no décimo terceiro século: A Décima Nona Dinastia
4. Canaã no século treze a.C.

B. AS TRADIÇÕES BÍBLICAS À LUZ DA EVIDÊNCIA

1. Escravidão do Egito e Êxodo à luz da evidência
2. A peregrinação através do deserto à luz da evidência
3. A conquista da Palestina à luz da evidência

C. A FORMAÇÃO DO POVO DE ISRAEL

1. A complexidade das origens de Israel
2. A ocupação israelita de Canaã: sumário e reconstrução

CAPÍTULO 4 - A CONSTITUIÇÃO E A RELIGIÃO DE ISRAEL PRIMITIVO

A. O PROBLEMA E O MÉTODO DE PROCEDIMENTO

1. Como a Religião do Israel primitivo poderia ser descrita?
2. Fontes primárias de conhecimento

B. A RELIGIÃO DO ISRAEL PRIMITIVO

1. Israel, o povo de Iahweh: A Sociedade da Aliança
2. O Deus da Aliança

C. A CONSTITUIÇÃO DO ISRAEL PRIMITIVO: A LIGA TRIBAL E SUAS INSTITUIÇÕES

1. A Liga Tribal Israelita
2. As instituições da liga tribal

D. A HISTÓRIA DA LIGA TRIBAL: O PERÍODO DOS JUÍZES

1. A situação mundial em 1200-1050 a.C., aproximadamente
2. Israel em Canaã: os dois primeiros séculos

TERCEIRA PARTE | A MONARQUIA DE ISRAEL - Período da autodeterminação nacional

CAPÍTULO 5 - DA CONFEDERAÇÃO TRIBAL AO ESTADO DINÁSTICO

A. PRIMEIROS PASSOS PARA A MONARQUIA: SAUL

1. A crise dos filisteus e o fracasso da organização tribal
2. O primeiro rei: Saul
3. A ruína de Saul e a ascensão de Davi

B. A MONARQUIA UNIDA DE ISRAEL: REI DAVI

1. Ascensão de Davi ao poder
2. A segurança e a consolidação do Estado
3. A construção do Império
4. O Estado de Davi⁴⁷
5. Os últimos anos de Davi

C. A UNIDADE MONÁRQUICA DE ISRAEL: SALOMÃO (aproximadamente 961-922)⁶¹

1. Salomão como homem de Estado: a política nacional
2. A atividade comercial de Salomão
3. A Idade de Ouro de Israel
4. A sobrecarga da Monarquia
5. O problema teológico da Monarquia

CAPÍTULO 6 - OS REINOS INDEPENDENTES DE ISRAEL E JUDÁ

A. A MONARQUIA DIVIDIDA: OS PRIMEIROS CINQUENTA ANOS (922-876)

1. O Cisma e suas consequências
2. Os Estados rivais: guerra regional
3. Os Estados rivais: negócios internos

B. ISRAEL E JUDÁ DA ASCENSÃO DE AMRI ATÉ O EXPURGO DE JEÚ (876-843/2)

1. A Casa de Amri: recuperação de Israel
2. A Casa de Amri: a situação interna
3. A destruição da Casa de Amri
4. Negócios internos de Judá — aproximadamente 873-837

C. ISRAEL E JUDÁ DOS MEADOS DO SÉCULO NONO AOS MEADOS DO SÉCULO OITAVO

1. Meio século de fraqueza
2. O ressurgimento de Israel e Judá no século oitavo
3. A enfermidade interna de Israel: o primeiro dos profetas clássicos

QUARTA PARTE | A MONARQUIA (cont.) - Crise e decadência

CAPÍTULO 7 - O PERÍODO DA CONQUISTA ASSÍRIA

A. AVANÇO ASSÍRIO: A QUEDA DE ISRAEL E A SUBJUGAÇÃO DE JUDÁ

1. O começo da queda de Israel
2. Os últimos dias do Reino de Israel (737-721)

3. Judá como satélite da Assíria: Acaz (735-715)21

B. A LUTA PELA INDEPENDÊNCIA: EZEQUIAS (715-687/6)

1. A política de Ezequias e seu significado
2. Ezequias e Senaquerib

C. OS PROFETAS DO FIM DO SÉCULO OITAVO EM JUDÁ

1. A emergência nacional e a mensagem profética
2. Os efeitos da pregação profética

APÊNDICE I - O PROBLEMA DAS CAMPANHAS DE SENAQUERIB NA PALESTINA

CAPÍTULO 8 - O REINO DE JUDÁ

A. O FIM DO DOMÍNIO ASSÍRIO: JUDÁ READQUIRE A INDEPENDÊNCIA

1. Judá em meados do século sétimo
2. Os últimos dias do Império Assírio
3. O reinado de Josias (640-609)

B. O IMPÉRIO NEOBABILÔNICO E OS ÚLTIMOS DIAS DE JUDÁ

1. Da morte de Josias à primeira deportação (609-597)
2. O fim do reino de Judá

C. OS PROFETAS DOS ÚLTIMOS DIAS DE JUDÁ

1. Desenvolvimento da Emergência Teológica
2. Os profetas e a sobrevivência da religião de Israel

QUINTA PARTE | A TRAGÉDIA E DEPOIS DA TRAGÉDIA - Os períodos exílico e pós-exílico

CAPÍTULO 9 - EXÍLIO E RESTAURAÇÃO

A. O PERÍODO DO EXÍLIO (587-539)

1. A situação dos judeus depois de 587
2. O exílio e a religião de Israel¹⁶
3. Os últimos dias do império babilônico
4. Na véspera da libertação: reinterpretação profética da religião de Israel

B. A RESTAURAÇÃO DA COMUNIDADE JUDAICA NA PALESTINA

1. O começo do novo dia
2. Os primeiros anos da comunidade da restauração
3. O acabamento do templo

CAPÍTULO 10 - A COMUNIDADE JUDAICA NO SÉCULO QUINTO

A. DA CONCLUSÃO DO TEMPLO À METADE DO SÉCULO QUINTO

1. O Império Persa até aproximadamente 450
2. A sorte dos judeus em aproximadamente 515-450

B. A REORGANIZAÇÃO DA COMUNIDADE JUDAICA SOB NEEMIAS E

ESDRAS

1. Neemias e sua obra
2. Esdras, “o escriba”

APÊNDICE II - A DATA DA MISSÃO DE ESDRAS EM JERUSALÉM SEXTA PARTE | PERÍODO DE FORMAÇÃO JUDAICA

CAPÍTULO 11 - O FIM DO PERÍODO DO ANTIGO TESTAMENTO

A. OS JUDEUS ATRAVÉS DOS SÉCULOS QUARTO E TERCEIRO

1. O último século do domínio persa
2. O começo do período helenístico

B. OS JUDEUS SOB OS SELÊUCIDAS: REVOLUÇÃO E CRISE RELIGIOSA

1. As perseguições de Antíoco Eptífanos³¹
2. A rebelião dos macabeus

CAPÍTULO 12 - O JUDAÍSMO NO FIM DO PERÍODO DO ANTIGO TESTAMENTO

A. A NATUREZA E O DESENVOLVIMENTO DO JUDAÍSMO PRIMITIVO

1. A comunidade judaica no período pós-exílico: um resumo
2. A religião da lei

B. CARACTERÍSTICAS DA TEOLOGIA DO JUDAÍSMO PRIMITIVO

1. A comunidade judaica e o mundo
2. Reflexão teológica sobre o judaísmo primitivo
3. A futura esperança do judaísmo primitivo

EPÍLOGO | EM DIREÇÃO À PLENITUDE DOS TEMPOS

APÊNDICE - UMA ATUALIZAÇÃO NA PESQUISA DA HISTÓRIA DE ISRAEL

QUADROS CRONOLÓGICOS

MAPAS HISTÓRICOS

Coleção

Ficha catalográfica

Notas

À memória de
WILLIAM FOXWELL ALBRIGHT

*em reconhecimento
de uma dívida
de gratidão que jamais
poderá ser paga*

PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO

É desnecessário dizer que nos sentimos profundamente satisfeitos com a aceitação, de maneira geral favorável, que recebeu a primeira edição deste livro.

Entretanto, pareceu-me óbvio que a segunda edição devia passar por uma revisão cuidadosa, a fim de que o livro continuasse a ser útil aos estudantes, para os quais fora originalmente escrito. Qualquer tratamento da história de Israel deverá inevitavelmente, mais cedo ou mais tarde, desatualizar-se, em virtude das novas descobertas que se fazem continuamente e das novas e relevantes luzes que tais descobertas lançam sobre diversos pontos. Sem esta revisão criteriosa que levasse em consideração todas as aquisições modernas, o livro terminaria por ficar totalmente obsoleto.

Foi o que aconteceu com este livro. O progresso das descobertas e pesquisas foi extraordinariamente rápido desde que apareceu a primeira edição. E embora não tivesse sido descoberto nada que me levasse a alterar meus pontos de vista e minhas apreciações, quanto à essência, todo esse material trouxe novas informações que obrigam a correções e retificações num ponto ou noutro. Apareceram também novas luzes que não me deixam mais completamente satisfeito com o que escrevi em diversas partes. Por isso é que julguei imperativo fazer uma revisão completa de todo o livro.

A segunda edição segue totalmente o modelo e o padrão da primeira. Foram feitas, naturalmente, correções onde se exigiam maiores informações.

Reescrevi completamente várias seções e diversos parágrafos à luz das discussões recentes e de novos critérios que essas discussões me fizeram aceitar.

Além disso, embora o critério com relação às notas permaneça o mesmo, fiz todo o esforço possível para atualizá-las, de acordo com a literatura mais recente.

Mas, como o leitor poderá notar, o esquema do livro continua o mesmo e seus pontos de vista gerais permanecem fundamentalmente inalterados.

Resisti, sobretudo, à tentação de aumentar o livro, introduzindo, por exemplo, debates técnicos em diversas partes. Poderia, igualmente, ter levado a história aos primeiros séculos do Cristianismo. Mas, se o fizesse, o livro ficaria inconvenientemente volumoso, prejudicando assim a sua utilidade.

O livro dirigia-se originalmente ao estudante de Teologia ainda não formado, e a segunda edição ateu-se rigorosamente a esta finalidade.

Sinto-me na obrigação de expressar meus sinceros agradecimentos a vários amigos, especialmente ao Prof. G. Ernest Wright, que me animou a empreender a revisão e tanto me ajudou com suas preciosas sugestões para melhorar este livro.

Meus agradecimentos mais sinceros, uma vez mais, à Sra. F. S. Clark pela sua

ajuda, desinteressada e eficiente como sempre, na preparação dos originais. A sua colaboração tornou o meu trabalho muito menor e muito mais fácil.

Finalmente devo agradecer à minha esposa pela revisão das provas e pela preparação dos índices, e em tolerar minha quase completa invisibilidade e má disposição durante todo o tempo em que trabalhava nesta obra.

J. B.

PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO

Acho desnecessário justificar uma obra sobre a história de Israel. Em virtude da maneira íntima como a mensagem do Antigo Testamento está relacionada com acontecimentos históricos, o conhecimento da história de Israel torna-se essencial para a sua devida compreensão. Quando comecei a escrever este livro, há vários anos, não havia em língua inglesa nenhuma história de Israel que se pudesse considerar satisfatória. Era uma maneira padronizada de tratar o assunto já envelhecida de mais de vinte e cinco anos. Os manuais mais recentes apresentavam pontos de vista antiquados e eram insuficientemente compreensivos para satisfazer às exigências de um estudante mais sério da Bíblia. Minha única intenção ao pôr mãos à obra era o desejo de satisfazer tal necessidade. O fato de neste ínterim aparecerem diversas obras em boas traduções (particularmente o livro de Martin Noth) levou-me mais de uma vez quase a desistir da empresa. Mas porque o presente livro difere notavelmente, na sua maneira de tratar o assunto, da obra de Noth, e em muitíssimos pontos, é que mantive a minha decisão. Embora o leitor veja logo pelas notas quanto eu aprendi com Noth, ele notará também, sobretudo no que se refere às tradições e à história do Israel primitivo, uma dessemelhança fundamental entre o livro de Noth e este.

A extensão deste livro foi determinada em parte por considerações de espaço, e em parte pela natureza do assunto. A história de Israel é a história de um povo que começou a existir em determinada época como uma liga de tribos unidas em aliança com Iahweh. Posteriormente, esta liga de tribos passou a existir como uma nação, em seguida como duas nações, e finalmente como uma comunidade religiosa. Esta comunidade religiosa sempre se distinguiu no seu meio ambiente como uma entidade cultural distinta. O fator característico que fez de Israel um fenômeno peculiar, que criou a sua sociedade e era um fator controlador de sua história foi naturalmente a religião. Por isso é que a história de Israel é um assunto inseparável da história da religião de Israel. Por essa razão procuramos, tanto quanto o espaço nos permitia, atribuir aos fatores religiosos o seu devido lugar dentro dos acontecimentos políticos e paralelamente a eles. Embora a história de Israel só comece propriamente com a formação do povo israelita no século XIII, nós preferimos, diferentemente de Noth e por razões aduzidas em outra parte, começar nossa história com a migração dos antepassados de Israel, alguns séculos antes. Isso porque geralmente se crê que a pré-história de um povo, até onde puder ser reconstituída, faz de fato parte de sua história. O Prólogo não é parte da história de Israel e só o escrevemos para fornecer ao estudante a perspectiva da qual, segundo minha experiência, ele geralmente carece. As razões de terminar no período final do Antigo Testamento serão explicadas

longamente no Epílogo.

Resolvi terminar aí em parte pela premência de espaço, e em parte pelo fato de concluir aproximadamente quando a fé de Israel estava assumindo a forma da religião conhecida como Judaísmo. Como a história de Israel, depois desta época, torna-se efetivamente a história dos judeus e como a história dos judeus continua até hoje, cremos que a transição para o Judaísmo forneça um ponto final lógico.

Espero que este livro seja útil a um amplo círculo de leitores incluindo todos os estudantes sérios da Bíblia, quer a estudem em particular, quer em grupos, quer em aulas, nas igrejas ou nas escolas. Além disso, este livro foi escrito tendo em mente as necessidades particulares do estudante de teologia ainda não formado. Não pressupomos nenhum conhecimento anterior particular, nem detalhes da história bíblica, nem da história geral do antigo Oriente. A finalidade que nos propusemos foi ser o mais claro possível sem contudo cair numa supersimplificação. Mesmo assim, como é provavelmente inevitável, procurando-se cobrir tanto dentro de limitações de espaço tão severas, mais de uma vez fiquei preocupado, devendo tratar sumariamente assuntos que exigiam discussões mais demoradas. Num trabalho desta natureza acho que não se pode evitar tais inconvenientes. Fizemos constantes referências bíblicas no texto, na esperança de que o estudante consulte continuamente sua Bíblia.

Uma história de Israel não substitui absolutamente a leitura da Bíblia. É um subsídio para esta leitura. Escolhemos uma bibliografia somente em inglês para ajudar o estudante em estudos posteriores. Com referência a obras em outras línguas, o leitor deve reportar-se às notas de rodapé. Estas notas, é certo, não pretendem ser uma documentação completa. Elas têm apenas a dupla finalidade de orientar o estudante mais adiantado com respeito a outras obras, e de indicar que obras, positiva ou negativamente, contribuíram para a formação do meu pensamento. O leitor notará, sem dúvida, que fazemos muito mais referências às obras do Prof. W. F. Albright do que às obras de qualquer outro estudioso. E assim é que deveria ser. A ninguém devo tanto quanto a ele, e o reconheço publicamente, esperando que nada do que escrevi aqui lhe cause embaraço.

Supomos que o estudante possuirá um atlas bíblico e o usará constantemente. Recomendo de modo especial o *Atlas Histórico da Bíblia de Westminster*. Por isso é que omiti aqui a descrição costumeira das terras bíblicas, assim como a discussão deste ou daquele cenário, a não ser que julgue de vital necessidade para o ponto em causa. As citações bíblicas foram tiradas da Revised Standard Version. [*] Nas notas, o critério seguido foi citar a obra por extenso quando ela aparece pela primeira vez em cada capítulo, mesmo se a obra em questão já tenha sido citada num capítulo anterior. A abreviatura *op. cit.* sempre se refere a uma obra citada anteriormente no mesmo capítulo, exceto se for citada neste livro mais de uma obra do mesmo autor.

Os nomes dos personagens bíblicos são apresentados de acordo com a *Revised Standard Version*; e os topônimos bíblicos, em sua maior parte, foram colhidos na obra *The Westminster Historical Atlas to the Bible*. [**]

Quero expressar aqui a minha profunda gratidão às pessoas que me ajudaram durante a elaboração desta obra. De modo todo especial, os meus agradecimentos ao Professor Albright, que leu grande parte de meus originais e fez valiosas observações. Acho que, se não fosse seu interesse pela obra e se não fosse seu estímulo, eu teria provavelmente desistido. Desejo também externar a minha gratidão ao Prof. G. Ernest Wright e ao Dr. Thorir Thordarson, que leram partes dos originais e me fizeram valiosas sugestões. As falhas da obra são todas minhas. Se não tivesse recebido a ajuda destas pessoas e de muitas outras, haveria muito mais falhas em todo o livro.

Devo igualmente agradecer à Sra. F. S. Clark, cujo auxílio extraordinariamente eficiente de digitação facilitou extremamente o trabalho da correção das provas, uma vez que os originais foram digitados com a maior perfeição. Ela também me ajudou na preparação dos índices. Finalmente, meu muito obrigado à minha esposa, que conferiu todas as provas, ajudou na preparação dos índices, e, sobretudo, foi de uma paciência a toda a prova durante todo o tempo que durou a elaboração desta obra.

ABREVIATURAS

AASOR	<i>Annual of the American Schools of Oriental Research</i>
AB	<i>The Anchor Bible</i> , W. F. Albright (†) e D. N. Freedman, eds. (New York: Doubleday)
AJA	<i>American Journal of Archaeology</i>
AJSL	<i>American Journal of Semitic Languages and Literatures</i>
ANEH	W. W. Hallo e W. K. Simpson, <i>The Ancient Near East: A History</i> (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971)
ANEP	J. B. Pritchard, ed., <i>The Ancient Near East in Pictures</i> (Princeton University Press, 1954)
ANET	J. B. Pritchard, ed., <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> (Princeton University Press, 1950).
ANE	Suppl. J. B. Pritchard, ed., <i>The Ancient Near East: Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament</i> (Princeton University Press, 1969)
AOTS	D. Winton Thomas, ed., <i>Archaeology and Old Testament Study</i> (Oxford: Clarendon Press, 1967)
AP	W. F. Albright, <i>The Archaeology of Palestine</i> (Penguin Books, 1949; ed. rev., 1960)
ARI	W. F. Albright, <i>Archaeology and the Religion of Israel</i> (5. ^a ed., Doubleday Ancor Book, 1969)
ASTI	<i>Annual of the Swedish Theological Institute</i>
ATD	<i>Das Alte Testament Deutsch</i> , V. Hertrich (†) e A. Weiser, eds. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht)
AVAA	A. Scharff e A. Moorgat, <i>Ägypten und Vorderasien in Altertum</i> (Munique: F. Bruckmann, 1950)
BA	<i>The Biblical Archaeologist</i>
BANE	G. E. Wright, ed., <i>The Bible and the Ancient Near East</i> (New York: Doubleday, 1961)
BAR	G. E. Wright, <i>Biblical Archaeology</i> (Philadelphia: Westminster Press; London: Gerald Duckworth, 1962)
BA	<i>Rev. Biblical Archaeology Review</i>
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i>
BKAT	<i>Biblischer Kommentar, Altes Testament</i> , M. Noth (†), S. Herrmann e H. W. Wolff, eds. (Neukirchener Verlag)
BP	W. F. Albright. <i>The Biblical Period from Abraham to Ezra</i> (ed. rev., Harper Torchbook, 1963)
BWANT	Beiträge zur <i>Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament</i> (Stuttgart: W. Kohlhammer)
BZAW	Beihefte zur <i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
CAH	I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, e N. G. L. Hammond, eds., <i>The Cambridge Ancient History</i> (ed. rev., Cambridge University Press)
CBQ	<i>The Catholic Biblical Quarterly</i>
ConBOT	<i>Coniectanea biblica: Old Testament Series</i>
EB	Early Bronze Age
EHI	R. De Vaux, <i>Early History of Israel</i> (Trad. Ingl, London: Darton, Longman & Todd; Philadelphia: Westminster Press, 1978)
EI	John Bright, <i>Early Israel in Recent History Writing: A Study in Method</i>
ET	<i>The Expository Times</i>
EvTh	<i>Evangelische Theologie</i>
FRLANT	<i>Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments</i> (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht)
FSAC	W. F. Albright, <i>From the Stone Age to Christianity</i> (2. ^a ed., Doubleday Anchor Book, 1957)
GVI	R. Kittel, <i>Geschichte des Volkes Israel</i> (Stuttgart: W. Kohlhammer; Vol. I, 7. ^a ed., 1932; Vol. II, 7. ^a

ed., 1925; Vol. III, 1.^a e 2.^a eds., 1927-1929)

HAT	<i>Handbuch zum Alten Testament</i> , O. Eissfeldt, ed. (Tübingen: J. C. B. Mohr)
HI	M. Noth, <i>The History of Israel</i> (Trad. ingl., 2. ^a ed., London: A. & C. Black; New York: Harper & Brothers, 1960)
HO	B. Spuler, ed., <i>Handbuch der Orientalistik</i> (Leiden: E. J. Brill)
HSM	<i>Harvard Semitic Monographs</i>
HSS	<i>Harvard Semitic Studies</i>
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
HUCA	<i>The Hebrew Union College Annual</i>
IB	<i>The Interpreter's Bible</i> , G. A. Buttrick, ed. (Nashville: Abingdon Press, 1951-1957)
ICC	<i>The International Critical Commentary</i> (Edimburgo: T. & T. Clark; New York: Charles Scribner's Sons)
IDB	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i> , G. A. Buttrick, ed. (Nashville: Abingdon Press, 1962)
IDB	Suppl. <i>Supplementary volume to the foregoing</i> , K. Crim, ed. (Nashville: Abingdon Press, 1976)
IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>
IJH	J. H. Hayes e J. M. Miller, eds., <i>Israelite and Judaeon History</i> (OTL, 1977)
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JBR	<i>Journal of Bible and Religion</i>
JCS	<i>Journal of Cuneiform Studies</i>
JEA	<i>Journal of Egyptian Archaeology</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JPOS	<i>Journal of the Palestine Oriental Society</i>
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>
JR	<i>Journal of Religion</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOT	<i>Sup Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series</i>
JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
KS	A. Alt, <i>Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel</i> (Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung; Vols. I e II, 1953; Vol. III, 1959)
LOB	Y. Aharoni, <i>The Land of the Bible: A Historical Geography</i> (Trad. ingl., London: Burns & Oates; Philadelphia: Westminster Press, 1967)
LXX	A Septuaginta (= 70), a versão Grega do Antigo Testamento
Mag.Dei	F. M. Cross, W. E. Lemke e P. D. Miller, eds., <i>Magnalia Dei: Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright</i> (New York: Doubleday, 1976)
OBO	<i>Orbis biblicus et orientalis</i>
OBT	<i>Overtures to Biblical Theology</i>
OTL	<i>The Old Testament Library</i> , P. R. Ackroyd, J. Barr, B. W. Anderson, J. Bright, eds. (Philadelphia: The Westminster Press; London: SCM Press)
OMTS	H. H. Rowley, ed., <i>The Old Testament and Modern Study</i> (Oxford: Clarendon Press, 1951)
PEQ	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
POTT	D. J. Wiseman, ed., <i>Peoples of Old Testament Times</i> (Oxford: Clarendon Press, 1973)
PJB	<i>Palästinajahrbuch</i>
RA	<i>Revue d'Assyriologie</i>
RB	<i>Revue Biblique</i>

<i>RHR</i>	<i>Revue de l'histoire des religions</i>
<i>SAM</i>	<i>Sheffield Archaeological Monographs</i>
<i>SBT</i>	<i>Studies in Biblical Theology</i>
<i>SBTS</i>	<i>Sources for Biblical and Theological Study</i>
<i>SHCANE</i>	<i>Studies in the History and Culture of the Ancient Near East</i>
<i>SJOT</i>	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>
<i>SWBAS</i>	<i>The Social World of Biblical Antiquity Series</i>
<i>ThLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
<i>ThZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>WMANT</i>	<i>Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament (Neukirchener Verlag)</i>
<i>YGC</i>	W. F. Albright, <i>Yahweh and the Gods of Canaan</i> (University of London: The Athlone Press; New York: Doubleday, 1968)
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZDMG</i>	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i>
<i>ZDPV</i>	<i>Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins</i>
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZThK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

INTRODUÇÃO À HISTÓRIA DE ISRAEL DE JOHN BRIGHT

William P. Brown

“Uma história de Israel que não seja de alguma maneira também uma história de sua fé não é nem significativa nem possível.”^[1]

QUESTÕES DA HISTÓRIA! Este mote capta bem o conteúdo e a substância do livro de John Bright. Por pelo menos vinte e sete anos *História de Israel* foi um texto modelo entre as principais escolas teológicas e seminários do país. Sua influência nas gerações anteriores e atuais de estudantes de teologia é inestimável. Traduzida para o alemão, espanhol, coreano e indonésio, o trabalho magistral de Bright continua a ser largamente utilizado, tendo atingido uma venda total superior a 100.000 cópias desde a publicação de sua primeira edição em 1959.

As razões para o sucesso do livro são claras. A facilidade com a qual Bright uniu a Escritura, a arqueologia e a história do antigo Oriente Próximo permanece insuperável no gênero. A confiança crítica de Bright na estrutura histórica da tradição bíblica tornou seu trabalho útil não somente para o estudo da história antiga, mas também para o estudo da literatura do Antigo Testamento. De modo mais significativo, Bright tomou seriamente a formação teológica de Israel; ele considerou a fé de Israel como um fator determinante na formação de sua identidade na história. O foco de Bright sobre a fé de Israel indicou, de modo mais amplo, sua convicção de que a história constitui a arena da revelação e da teologia. Finalmente, o estilo vivo com que Bright escreve torna a leitura estimulante.

Por tudo isso, estudiosos atuais consideraram metodologicamente falha e teologicamente parcial (veja o apêndice) a força do texto de Bright em seu poder de provocar reflexão teológica a partir do campo da investigação histórica. Mesmo um opositor recente do método de Bright admite que este clássico continua a ser “o modelo pelo qual a próxima geração de livros pode ser avaliada”.^[2]

Devido a sua ampla cobertura de dados históricos e material bíblico, bem como a sua visão teológica, o livro de Bright permanece como um exemplo no gênero do relato histórico.

A. BRIGHT POR TRÁS DO LIVRO

John Bright recebeu seu treinamento teológico no mesmo lugar onde ocupou seu único posto como educador em tempo integral — no Union Theological Seminary, na Virgínia. Nascido em Chatanooga, Tennessee e educado na Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, Bright conseguiu seu grau de bacharel no Union Theological

Seminary, em 1931. Ensinando línguas bíblicas, Bright passou os 4 anos seguintes em sua escola para adquirir seu mestrado. Denotando pouco interesse na história, sua tese “A Psychological Study of the Major Prophets” (1933)^[3] ajudou a cultivar seu interesse pelos profetas ao longo de sua vida.^[4]

O inverno de 1931-32 foi significativo para a carreira de Bright. Dr. Melvin G. Kyle do Seminário de Pittsburg-Xenia, um palestrante convidado no Union Theological Seminary, conheceu o jovem Bright e ofereceu-lhe a oportunidade de acompanhá-lo na quarta e última expedição arqueológica em Tell Beit Mirsim, liderada por William Foxwell Albright, da Universidade John Hopkins. Lá ele conheceu o renomado Albright, por quem ele foi “completamente influenciado”,^[5] e sua carreira de pesquisador começou a ser traçada. Ele encontrou-se com Albright novamente na Palestina em 1935 na escavação de Betel durante a qual seu mentor apresentou uma solução para um complexo problema arqueológico (veja abaixo).^[6] Naquela oportunidade, John Bright e G. Ernest Wright ficaram conhecidos como “os gêmeos do ouro em pó”.^[7]

No final de 1935, Bright iniciou o programa de doutorado na Universidade John Hopkins para estudar sob a orientação de Albright e foi apresentado a uma nova e distinta abordagem americana à pesquisa bíblica.^[8] Quando Bright tornou-se seu aluno, Albright estava transformando sozinho o foco e o método da pesquisa bíblica.

Albright foi como um pai para John Bright, como foi para muitos de seus alunos. Quando Bright decidiu abandonar o programa por falta de recursos financeiros e dificuldades com o rigor do treinamento filológico, Albright generosamente lhe ofereceu um empréstimo, o qual Bright não pôde aceitar.^[9] Sendo de fato um pregador, Bright por algum tempo sentiu-se chamado para o ministério pastoral e aceitou o convite para ser pastor assistente da 1.ª Igreja Presbiteriana de Durham, na Carolina do Norte. Mas a experiência não durou muito, e ele encontrou-se novamente lutando com as complexidades da filologia semítica e da arqueologia palestinese depois de organizar os meios necessários para reassumir seus estudos na John Hopkins, tudo enquanto pastoreava a Igreja Presbiteriana de Catonsville, em Baltimore.

Em 1940, Bright terminou seu doutorado com a tese “The Age of King David: A Study in the Institutional History of Israel”.^[10] Um posto estava esperando por ele no Union Theological Seminary, onde, na graduação, ele foi indicado para a cadeira de Cyrus H. McCormick, de Hebraico e Interpretação do Antigo Testamento, que ele ocupou de 1940 até a sua aposentadoria. Sua bem-sucedida carreira como professor foi interrompida somente uma vez, quando serviu o exército como capelão do exército americano durante a 2.ª Guerra Mundial (1943-46). A carreira de professor

de Bright foi tão produtiva quanto influente. Ensinando no Union Theological Seminary durante toda a sua carreira, Bright conquistou renome internacional como pesquisador, professor e pregador.^[11] Bright aposentou-se em 1975 e morreu em 26 de março de 1995, em Richmond.

Foi aproximadamente no meio de sua carreira como professor que Bright terminou a primeira edição de *História de Israel* (1959), que ele dedicou a Albright. Tinha sido um trabalho vocacional de conteúdo variado. Por iniciativa de Wright e Albright, a Editora Westminster convidou Bright para desenvolver um livro de história dirigido a estudantes de teologia. O primeiro desejo de Bright foi o de recusar. Naquela época, ele se considerava muito menos historiador *per se* do que um teólogo comprometido com a vida da Igreja. Mas, com o encorajamento de Albright, Bright relutantemente aceitou a tarefa e iniciou-a desenvolvendo um prolegômeno, *Early Israel in Recent History Writing* (1956; citado como EI).^[12] Tanto este trabalho quanto o livro publicado três anos depois, refletem a marca de seu mentor. Entretanto, o que é distintivo em sua *História de Israel* pode ser atribuído somente a Bright. Como ele admitiria trinta e um anos depois: “Eu nunca progredi longe de Albright, mas acrescentei outras coisas. Acrescentei um interesse pela teologia bíblica”.^[13]

B. MÉTODO

Em seu *Early Israel*, Bright buscou um método que pudesse render uma “descrição satisfatória” da história antiga de Israel (EI, 12). Esse retrato tinha de levar em conta a fé de Israel como uma força socialmente determinadora em sua identidade histórica:

O que é que fez de Israel, Israel? O que o fez diferente de seus vizinhos?... Não foi a língua, nem o habitat, não foi só a experiência histórica, nem a cultura material — mas a fé. Israel foi um povo que se tornou um povo precisamente por causa de sua fé. A história de Israel, por isso, não é a história de uma Liga de Doze Clãs nem de uma nação; é a história de uma fé e de seu povo (EI, 114).

Bright estava convencido de que um apanhado completo sobre a identidade do Israel antigo requereria não somente um rigoroso método histórico, mas também sensibilidade para com a religião de Israel. Somente com ambos se poderia conseguir uma descrição satisfatória e completa das origens de Israel, um retrato que levasse a uma resposta compreensiva para a questão sobre a identidade de Israel. Para Bright, a tela onde foi pintada essa “descrição satisfatória” das origens de Israel consistia de um estudo arqueológico e comparativo, mas os traços mais fortes tiveram de vir da mão de alguém intimamente familiarizado com o testemunho bíblico.

Medir a credibilidade da reconstrução histórica de acordo com níveis de

“satisfação” pode levantar sérias questões entre historiadores contemporâneos. Na época, Bright não estava preocupado com satisfação pessoal ou espiritual em sua reconstrução do passado de Israel. Sua preocupação era cumprir com sucesso os critérios adequados ao estudo da história e da religião de Israel. Esse foco está bem ilustrado em sua avaliação crítica dos dois principais estudos de sua época.

Bright achou distintamente insatisfatório o trabalho do estudioso alemão Martin Noth (Universidade de Bonn). Devido à adesão radical a uma crítica tradicional histórica presente no livro histórico de Noth, Bright considerou-o hiper-crítico e de pouco alcance.^[14] O método de Noth, na opinião de Bright, é regido quase que por um foco exclusivo sobre “a história política e institucional de Israel” em detrimento da explicação da fé de Israel. “A fé não era a principal força motriz na história de Israel, mesmo em eventos políticos? Então relegar esta fé às extremidades da pintura de Israel não seria deixá-la fora de proporção?” — Bright provoca (EI, 35). Finalmente, Bright chega perto de acusar Noth de uma falta de nervos.

Além disso, Bright também acha “insatisfatório” o trabalho do estudioso judeu Yehezkel Kaufmann.^[15] Embora Kaufmann ofereça um “saudável contraste ao nihilismo” da abordagem de Noth (EI, 64), seu monumental trabalho sofre de um comando insuficiente e de lógica incompreensível acerca da evidência arqueológica. Ao mesmo tempo que admite que Kaufmann pode estar “mais correto” que Noth em muitos pontos, Bright acha que o modo de argumentação de Kaufmann não é convincente *ad hominem* em sua caricatura da erudição alemã. Bright alega que a posição de Kaufmann divulga uma leitura literal dos livros históricos, “um ‘dito’ virtual” da narrativa de Josué, que é aceita em seu valor aparente” (EI, 72). O resultado foi um re-trato igualmente *insatisfatório*. Em resumo, uma eloquente argumentação, uma familiaridade com a cultura material do antigo Oriente Próximo e uma sensibilidade teológica são, para Bright, ingredientes essenciais para uma “descrição plenamente satisfatória” da História de Israel.

Com o ceticismo por um lado e o literalismo por outro, Bright forja uma base meio metodológica, uma abordagem de senso comum que coloca a pesquisa arqueológica na linha de frente da pesquisa histórica. De modo negativo, os resultados da “arqueologia palestinese” servem como um “controle objetivo” para determinar a historicidade das tradições bíblicas e uma checagem na tentação de usar a arqueologia como uma ferramenta apologética (EI, 13-15,29). A arqueologia pode também ajudar a determinar o real objetivo de um evento histórico registrado nas Escrituras.^[16] Um exemplo claro disso é a falta de complementaridade das tradições bíblicas a respeito da invasão feita pelo faraó Sesac descrita em 1 Reis 14,25-28, que limita o ataque do faraó somente a Jerusalém. A própria inscrição de Sesac em Karnak, entretanto, lista mais de 150 lugares que ele conquistou. Essa evidência

extrabíblica “deixa-nos ver o verdadeiro objetivo da invasão”^[17] (1.214). Outro exemplo é o relato desdenhoso e por demais lacônico sobre o reinado de Amri (1 Reis 16,23-28). Evidências arqueológicas e epigráficas indicam, de fato, a “grande habilidade” de Amri como governante^[18] (1.222).

Além disso, ao estabelecer controles na pesquisa bíblica, a evidência material pode desempenhar papel decisivo em distinguir antigas comunidades na Palestina:

Quanto à evidência da conquista israelita, seria a arqueologia realmente inútil como Noth a concebia? Ela não pode relatar uma ocupação filisteia a partir de uma ocupação israelita anterior? Ou uma ocupação da Idade do Bronze recente a partir da Idade do Ferro antiga cananeia? Essa evidência não pode contar se houve uma apreciável lacuna entre a destruição e a re-ocupação? É, então, a arqueologia incapaz de distinguir uma destruição da Idade de Amarna daquela nas mãos dos filisteus e distinguir ambas de uma destruição ocasionada por Israel...? (EI, 88).

Embora exagere o caso (ver Apêndice), Bright admite completamente que a arqueologia oferece apenas evidência circunstancial, um testemunho indireto do passado de Israel. No entanto, este campo especializado de investigação pode desempenhar um papel decisivo no “equilíbrio das probabilidades”, o que é tudo o que um historiador espera alcançar (EI, 83, 89). Ademais, a arqueologia pode pender a balança a favor de uma confiança na historicidade da tradição bíblica mais do que se pode suspeitar. Como Bright diz em *História de Israel*, “certamente a Bíblia não precisa exigir imunidade de um método histórico rigoroso, mas deve-se confiar nela para que resista ao escrutínio a que outros documentos da história são submetidos” (1.61). Mas Bright não pode considerar-se parte desinteressada no ato da investigação histórica: “de minha parte, eu não estou entre aqueles que estão inclinados a desdenhar diante de uma reverência às Escrituras, ou aqueles que levemente desmerecem a historicidade de suas tradições” (EI, 28). Bright assume a tarefa admitindo a si mesmo como um crente, particularmente um presbiteriano, alguém que não é nem “um crédulo nem um cético profissional” a respeito do testemunho bíblico (EI, 124).

Não estou entre aqueles que sentem que o historiador — fora a devoção a alguma vaca sagrada da objetividade — está proibido de injetar suas próprias convicções teológicas em seu trabalho, uma vez que ele (ou ela) assim o faz na *hora certa e da maneira certa*. Mas a história e a teologia devem ser mantidas separadas com receio de que tanto o evento histórico quanto a interpretação teológica desse evento sejam colocados num mesmo plano. Se estes dois são confundidos, o historiador começará a escrever a história como se ela fosse, a partir de Deus, e o próprio Deus tenderá a tornar-se um “datum” da história (EI, 29-30; *itálicos* acrescidos).

Embora o historiador deva restringir-se a “eventos humanos” (1.68), a reflexão

teológica tem um lugar especial no estudo histórico, se delineada com cuidado. O método de Bright está marcado por uma tentativa combinada de colocar juntas e mutuamente relacionadas, sem confusão, história e teologia. Por um lado, a História de Israel é, *inter alia*, uma história de sua fé ou religião. Por outro lado, a teologia do Antigo Testamento é “principalmente uma teologia de eventos”, isto é, “uma interpretação dos ‘eventos à luz da fé’” (EI,11).^[19] Colocado de maneira simples (e modesta), o método de Bright buscava em parte determinar os “tempos certos” para comentar teologicamente sobre o curso da história de Israel, não sem ainda uma medida de circunspeção.

C. UMA HISTÓRIA DE HISTÓRIA DE ISRAEL

O livro de Bright sofreu duas revisões maiores depois de sua publicação em 1959. As três edições abarcaram o tempo de duas décadas de novas descobertas e refinamentos metodológicos na pesquisa histórica. Como Bright sabiamente integrou novas descobertas enquanto matizava e ocasionalmente corrigia seus argumentos originais, *História de Israel* evoluiu de modo significativo desde sua publicação inicial. Antes de traçar sua evolução, o trabalho de base da primeira edição deve ser apresentado.

1. *Primeira Edição (1959)*. A primeira edição do livro de Bright — publicada um ano depois que a *Geschichte Israels* de Martin Noth foi traduzida para o inglês pela primeira vez — vigorosamente colocou em prática o que foi esboçado em “Early History”. No seu trabalho seguinte, Bright justifica teologicamente o empreendimento histórico: a mensagem do Antigo Testamento está tão ligada à história que “um conhecimento sobre a história de Israel é essencial para sua compreensão adequada” (1.9; cf. EI,11). A religião e a história de Israel estão inextricavelmente amarrada à cultura do antigo Oriente Próximo. Este reconhecimento impulsiona a investigação de Bright de volta às reais origens da história registrada. Bright faz um retrocesso até a Idade da Pedra com o objetivo de estabelecer o estágio do surgimento de Israel declarando ser desgraçadamente provinciana a afirmação de Noth de que a história de Israel não começa propriamente até o tempo da “ocupação das terras agrícolas da Palestina”.^[20] O prólogo do livro de Bright, ainda que não contenha “parte da história de Israel”, é essencial para a apresentação dele (1.10; cf. EI, 121).

Sondando profundamente as sombras do passado para e além da real aurora da história, Bright parte para contestar uma “perspectiva reduzida” das origens de Israel (1.37). A extensão temporal da ambiciosa apresentação de Bright coincide com a amplitude de seu horizonte geográfico. Esta perspectiva global, na verdade, governa a

maior parte da estrutura do livro. Para cada período histórico Bright invariavelmente começa recontando a “situação do mundo” ou o contexto do antigo Oriente Próximo antes de estreitar o objetivo para o domínio do próprio Israel. Esta visão ampliada serve não só para destacar a distinção de Israel *vis-à-vis* às culturas pagãs ao redor, mas também para discernir uma medida de continuidade entre a identidade religiosa de Israel e aquela de seus vizinhos.^[21] Escondida entre as múltiplas culturas do antigo Oriente estava um revelador *continuum* cultural que começou na Mesopotâmia — não coincidentemente a origem dos ancestrais de Israel — e culminou no Egito sob o herético rei Akenaton (Amenófis IV) cujo culto a Aten, um século antes de Moisés, “foi pelo menos algo que mais se aproximou de um monoteísmo” (1.100-101). Os ancestrais de Israel, em suma, não eram “nômades primitivos” com uma religião bruta (1.17). Eles eram os “atrasados” que tinham herdado a grande tradição intelectual no antigo Oriente Próximo.

Começando com o nascimento da história, Bright reconta o florescimento e o crepúsculo de várias culturas, notando suas interconexões, diferenças e conflitos bem como suas respectivas instituições cúlticas e governamentais. Não há vilões nesta verdadeira cavalcada de altas civilizações que vieram e se foram, ou que conseguiram sobreviver, na época em que os ancestrais de Israel apareceram em cena. Ao contrário, a variada paisagem cultural estabelece o pano de fundo necessária para as origens humildes de Israel. Às vésperas da “era patriarcal”, o antigo Oriente Próximo estava em dificuldade: a cultura sumeriana tinha se colocado fora, o Egito entrado num período de desordem e a vida na Palestina estava um completo caos (1.35-37). Assim, “Israel nasceu num mundo já antigo” e exaurido (1.36).

O aparecimento dos ancestrais de Israel (“andarilhos seminômades”) constituiu para Bright nada menos do que uma irrupção dentro da história, negligenciável no início, mas irreversivelmente significativa nos últimos séculos (1.41). Apesar dos tênues traços do aparecimento dos patriarcas no cenário histórico, Bright acha que o perfil bíblico deles se encaixa perfeitamente na riqueza da evidência bíblica da Idade do Bronze Média. Os nomes dos patriarcas são de natureza norte-semítica como encontrado, por exemplo, entre as listas egípcias e nos textos de Mari. De modo mais decisivo, certos costumes por trás das histórias dos patriarcas parecem encontrar seus precedentes nos textos de Nuzi, de origem hurriana. Consequentemente, “os costumes patriarcais estão, de fato, mais próximos da prática da Mesopotâmia do segundo milênio do que do recente Israel!” (1.71-72).

Bright, entretanto, está longe de empregar uma pesquisa comparativa como ferramenta apologética. Referências a camelos na narrativa bíblica são consideradas anacrônicas (Gn 12,16-20), e existe escassa evidência que demonstra que o lar de Abraão era em Ur na Baixa Mesopotâmia. O que a evidência comparativa sugere é

uma origem na Alta Mesopotâmia para os patriarcas bíblicos. Além disso, a evidência de um influxo amorita indica que Abraão e Ló, acompanhados por suas esposas, não formavam uma família isolada vagando numa terra hostil como pode-se inferir a partir da narrativa bíblica. Eles eram, sim, cabeças de grandes clãs buscando por segurança em Canaã (1.68). Entretanto, uma aura de autenticidade histórica pode ser discernida a partir do próprio testemunho bíblico em si: o fato de a religião dos patriarcas ser tratada, em Gênesis, como totalmente distinta da fé de Moisés exclui a possibilidade de que ela seja simplesmente uma retroprojeção da crença israelita mais recente. Embora não seja idêntico a YHWH, o “Deus dos Pais” não é estranho ao testemunho bíblico: a herança de Israel de uma “solidariedade tribal entre o povo e Deus” originou-se da religião de parentesco dos patriarcas (1.92-93; cf. EI, 115-120). Devido a seu papel instrumental em mediar as tradições mesopotâmicas, os ancestrais de Israel “colocam-se no sentido mais verdadeiro no início da história e da fé de Israel” (1.93; EI, 41-42).

Entretanto, as origens de Israel propriamente ditas só foram apontadas muito tempo depois. Para Bright, o Êxodo e o Sinai constituem os dois pilares centrais da identidade de Israel. O advento de Israel começa no final da Idade do Bronze Recente, quando a luta pelo poder entre os impérios do Crescente Fértil tinha “terminado com a morte ou exaustão de todos os concorrentes” abrindo espaço, com efeito, para Israel fixar raízes na Palestina (1.106). O solo para o cultivo de Israel era variado: os nativos cananitas e os forasteiros amoritas, para não mencionar os elementos indo-arianos e hurrianos habitavam o cenário. Todos se tornavam parte da dominante cultura cananita. E de modo algum eles seriam radicalmente diferenciados de Israel: “Assim, a população pré-israelita dominante, em raça e língua, não era diferente do próprio Israel” (1.106).

Em Canaã, entretanto, Israel herdou um legado misto. Por um lado, a realização maior de Canaã foi o alfabeto linear (1.108). Além disso, a literatura cananita, particularmente o vasto *corpus* épico descoberto em Ugarit mostra “muitas semelhanças com o mais primitivo verso hebreu” (1.108). Por outro lado, “o retrato” da religião cananita não era nada bom; ela incorporava uma forma “extraordinariamente desagradável de paganismo” na forma de culto à fertilidade (1.108). De acordo com o testemunho bíblico, Bright considerou Canaã como a coisa mais próxima a um inimigo cultural de Israel.

Bright reconhece que o tempo de entrada de Israel em Canaã é uma questão complicada. Este tempo começou decisivamente com o evento do Êxodo, que Bright confiantemente data na primeira metade do século XIII, antes da identificação arqueológica de várias camadas de ruínas em vários centros urbanos na Palestina. A única evidência indireta da presença de Israel no Egito é a referência aos *Apiru* ou

“escravos do Estado”, os quais “eram componentes do Israel Recente” (1.111). No outro lado geográfico está a referência a “Israel” na Palestina, comprovada na estela de “Marniptha” (1.104). Finalmente, a partir das pesquisas arqueológicas de Nelson Glueck, Bright observa que o desvio de Israel ao redor de Edom e Moab (veja Nm 20-21) não poderia ter acontecido antes do século XIII, apesar da própria cronologia bíblica (1.113). Aqui temos outro exemplo da evidência arqueológica exercendo controle sobre a tradição bíblica.

O que o material arqueológico e comparativo deixa de fornecer em matéria de evidência direta para um êxodo de escravos, a proeminência das diversas vozes bíblicas mais que compensa isso: “a tradição bíblica, a priori, demanda crença: ela não é o tipo de tradição que algum povo pudesse inventar” (1.110). O mesmo se aplica à figura de Moisés, “o grande fundador da fé de Israel”^[22] (1.116). Embora Bright garanta que o javismo possa ter tido conexões midianitas, ele foi “transformado numa coisa nova” (por meio de Moisés). “É com Moisés que a fé e a história de Israel começam” (1.116).

Bright reconhece que o testemunho bíblico do êxodo, enquanto não confirma nem desconfirma, sofre mesmo uma colisão parcial no que se refere à conquista de Canaã. Embora haja clara evidência de uma destruição entre poucas cidades palestinas no século XIII, duas em particular são problemáticas para Bright: Jericó e Ai (el-Tell). Quanto à anterior, Bright se abstém de julgar, já que “Jericó da Idade do Bronze Recente parece ter sido tão lavada por vento e chuva que pouca coisa resta dela” (1.119). Ai também apresenta um desafio em que falta qualquer evidência de ocupação durante este período. A solução de Bright é traçada a partir da própria conclusão de Albright de que a tradição em Josué 8 tinha confundido Betel que, com Ai, exhibe uma camada de ruínas do século XIII, ambas separadas por menos de um 1.6 km (1.119). Apesar dessas soluções defensivas, Bright reconhece que a ambiguidade da evidência arqueológica também se reflete na tradição bíblica. O primeiro capítulo de Juízes retrata uma conquista incompleta diferente da *Blitzkrieg* de sucesso recontada em Josué 1-12 (1.112). Além do mais, “Josué não fala de nenhuma conquista da Palestina central”, apesar da maior parte do escopo da narrativa estar focada naquela região (1.123). O fato de certos “componentes de Israel” terem estado na Palestina antes da conquista, sugere que o grupo do êxodo foi capaz de absorver na área o “povo aparentado”, sem recorrer à força militar (1.123). Apesar de sua confiança num modelo de conquista, em sua primeira edição, Bright já oferece um esboço do relato que pinta a complexidade e a diversidade da ocupação da terra por Israel.

A discussão de Bright sobre as complexidades históricas do êxodo e sobre a ocupação da terra por Israel serve para estruturar um tema teologicamente central

explorado no capítulo 4, a “constituição e a fé do Israel antigo”. Política e teologia encontram-se aqui pela primeira vez e no mais propício tempo. Na opinião de Bright, a liga tribal ou a confederação das doze tribos (a “anficionia” de Noth na primeira edição de Bright) constituiu a estrutura social mais legítima teologicamente: “a anficionia não criou a fé de (Israel), ao contrário, a fé era constitutiva da anficionia” (1.128). A liga tribal existiu como uma “sociedade de aliança”, um crescimento superior direto de sua fé. A aliança encarnou a real essência da existência de Israel como o único povo de Deus, ainda sem precedentes no mundo (1.132). Os contornos formais do relacionamento de Israel com Deus encontram claro paralelo nos tratados de suserania do Império Hitita da Idade do Bronze Média. Para Bright, tal precedente indica a antiguidade da aliança de Israel retrocedida até a “era mosaica” (1.134). Mas, mais do que isso, o formato da aliança testifica uma ligação duradoura entre a memória histórica da libertação e suas determinações legais.

A eleição e a aliança, o êxodo e o Sinai, juntos, definiram a identidade de Israel. Enquanto a memória histórica do êxodo mostra a aliança de Israel como uma expressão de “favor precedente” (1.136), a aliança salvaguardava o real objetivo da libertação de Israel da escravidão: a aceitação do reinado de YHWH. Esta dialética entre graça e lei, estabelecida no topo do Sinai, tendo como pano de fundo a aliança patriarcal que repousa somente sobre “promessas incondicionais para o futuro no qual o fiel era obrigado a crer somente” (1.135). Para Bright, estas duas tradições de aliança ocasionaram uma tensão que teve muita influência na história de Israel: a tensão entre promessa e obediência, entre o passado e o futuro. Considerando que o “Deus dos Patriarcas” estava baseado nos laços pessoais de parentesco dos hóspedes, o Deus soberano da aliança, YHWH, exigia a submissão única de uma comunidade completamente constituída (1.140-141).

Por necessidade teológica e histórica, Bright encontra a religião e a estrutura tribal de Israel firmemente estabelecidas bem antes de sua ocupação da terra. Historicamente, um modelo de conquista da ocupação israelita necessitaria de “uma grande confederação” (1.145). Teologicamente, “o Israel antigo não foi uma unidade racial nem nacional, mas uma confederação de clãs unida numa aliança com Javé” (1.143). Fundamentando-se profundamente no trabalho de Noth e do livro de Juízes, Bright descreve com confiança a estrutura da liga tribal de Israel centrada em torno de um santuário comum, “o trono invisível de Javé” em Silo, um precursor da “tenda santuário de Davi” (1.146). Esta era a instituição de maior credibilidade em Israel cujas origens remontam ao Sinai.

Mas não é somente isso. Por causa de uma crise externa da incursão Palestina, Israel teve de sobreviver por outros meios. De modo irregular, Israel sofreu uma irreversível transformação. Bright considera os livros de Samuel e Reis, incluindo a

“incomparável História da Sucessão do Trono”, como o que de mais próximo existe na escritura em matéria de testemunho ocular. “Em resumo, não estamos informados melhor a respeito deste período do que qualquer outro período comparável na história de Israel” (1.163). Enfocando as figuras de Saul e Davi, Bright reconta dramaticamente as dolorosas rupturas de uma teocracia aprisionada entre sua herança teológica e as pressões exteriores que ameaçavam trazer Israel para dentro das nações pagãs. A simpatia de Bright não recai sobre Davi, mas sobre Samuel, que “lutou para manter viva a antiga tradição” (1.166).

O carismático Davi aparece num período de expansão de Israel, “não mais uma mera nação de pequenos fazendeiros” (1.202). “Israel não é mais uma confederação tribal... mas um complexo império organizado sob a coroa” (1.183). Davi e seu sucessor não só unificaram Judá e Israel — ainda que temporariamente — como também “uniram a comunidade secular e a religiosa sob a coroa” (1.203). Essa curiosa afirmação parece um estalo de chicote de anacronismo até que se nota que o “secular” para Bright denota a centralização do poder representado pela monarquia (“estado”). O império davídico-salomônico efetivamente transformou uma sociedade de aliança e tribal baseada em laços de parentesco num poder político centralizado, completo com suas justificações teológicas auxiliares, mas não sem grande sacrifício. Embora Salomão tenha sido capaz de consolidar o império, “os custos superaram os lucros” (1.199). Colocando um fim na independência tribal, “o fardo da monarquia” foi demais para carregar e o reino foi completamente esfacelado: “Samuel renegou Saul e o destruiu, mas foi Salomão quem destruiu Abiatar” (1.203).

Embora problemáticos na opinião de Bright, os alicerces teológicos da monarquia remontaram à aliança patriarcal que articulava as promessas incondicionais de Deus para o futuro. Ampliada por uma ideologia real, a aliança com orientação de promessa dos ancestrais de Israel veio colocar-se em tensão com a aliança sinaítica. Com a cisão de Israel, esta tensão manifestou-se de várias formas pelas histórias unidas de Judá e de Israel. A cisão de Israel foi uma tentativa falha de reativar a tradição da liga tribal em reação ao imperialismo de Jerusalém. O choque entre o *ethos* da anfictionia personificado por certos profetas e o desejo por estabilidade dinástica permaneceu sem solução no norte. Em contraste, a história internamente estável de Judá governada pela sucessão dinástica contribui para uma “tediosa leitura” (1.229).

Histórica e teologicamente, Bright lê os profetas clássicos do século VIII como reformadores, cujo objetivo era “despertar a memória da aliança sinaítica largamente esquecida”, rejeitando tanto o “sangue, o solo e o culto” do paganismo ressurgente como a aliança incondicional de promessa que foi o pilar teológico da monarquia (1.247). Os profetas apontavam para uma nova visão de vida, diante de Deus, que

nem Israel nem Judá como monarquias separadas puderam sustentar política ou teologicamente por conta própria. Com Israel morto e Judá morrendo, o único sinal de vida restante eram os dois monarcas que tentavam tomar o caminho de volta ao Sinai, mas sem sucesso duradouro: Ezequias e Josias. A força prescritiva da aliança mosaica veio a ser superada pela aliança davídica com suas promessas incondicionais para a monarquia. Por estereotipada que seja essa última, Bright chega perto de admitir que na aliança davídica faltava força moral (1.278). A credibilidade da teologia de Isaías, por exemplo, repousa sobre uma *fusão* da teologia davídica despida de suas tendências nacionalistas e a teologia da aliança do Sinai. Injetando forte nota moral, o profeta representa a única esperança de encontrar uma reproximação entre o governo davídico e a aliança sinaítica (1.278-279,311). O Deuterônimo, com seu encadeamento da lei mosaica enraizada na liga tribal, oferece a Judá sua última chance de salvação. O dramático arrependimento de Josias tematiza para Bright o quanto a monarquia — “um paraíso de tolos” — tinha se desviado da verdadeira identidade de Israel, formada no Sinai (1.300). Até mesmo a reforma de Josias falhou, não tanto pelas vicissitudes históricas que resultaram em sua morte precoce como pela aliança predominante de Davi, para a qual a aliança do Sinai tornou-se sua “forma artesanal” (1.302).

O exílio, de acordo com Bright, deu um sopro fatal na teologia da monarquia. A tenacidade da fé de Israel, testada no crisol do cativo, veio repousar exclusivamente na lei. Enquanto Bright distingue, por exemplo, a nota da promessa que soa alta e claramente no Segundo Isaías, sua ênfase cai pesadamente sobre o senso de obrigação moral do profeta (1.339). A figura do servo em Isaías personaliza a vida de humilde obediência, a essência real da divina redenção também refletida por “aquele que foi crucificado e viveu de novo” (1.341). Do mesmo modo, a esperança pela restauração de Israel dependia não só do restabelecimento do trono davídico, mas da Torá. Com Neemias e Esdras meticulosamente colocados e de modo cronológico (veja o Excurso II), revertendo a ordem bíblica, a ordem civil teve de ser estabelecida primeiro diante de Esdras, que, municiado com uma cópia da lei, pôde embarcar em sua missão reformista de revigorar a comunidade religiosa. Esdras era, com efeito, Moisés *redivivus* .

Com falta de identidade nacional, ética e até mesmo cúltrica, Israel foi capaz de salvar sua lei, sua aliança, sua herança mosaica.

Bright acha que o período final da história de Israel, ou mais propriamente “A História do Antigo Testamento” (de Esdras à revolta dos Macabeus), está tão obscuro e distante quanto sua antiga história. E semelhante ao estágio mais primitivo de Israel, este último período também possui seu herói literário, Daniel, que ordena resistência e obediência à Torá, a convocação para a ação do Hassidim (1.408-409).

Com a purificação do templo, o “período final do Antigo Testamento” leva à conclusão de que os judeus encontram uma medida de “liberdade religiosa e autonomia política” (1.412).

O capítulo final fornece a Bright a oportunidade de dar um passo atrás e refletir sobre o que sobreviveu, histórica e teologicamente, no final da história do Antigo Testamento. Embora coexistente com a reconstrução do Templo, a lei promulgada por meio de Moisés e Esdras provou ser a marca duradoura da identidade do Judaísmo. Exaltada e absolutizada, a Torá ajudou a formar nova comunidade a partir das cinzas da humilhação e da derrota nacional. Mas isso teve um custo: “a lei virtualmente usurpou o lugar da aliança histórica como a base da fé” (1.427). Rompendo seus laços com os “eventos do êxodo e do Sinai”, a lei, segundo Bright, foi despida de sua conexão histórica e o legalismo, conseqüentemente, mostrou seu desagradável aspecto (1.426-427). Entretanto, em compensação, uma noção desenvolvida de esperança expressada mediante a escatologia e a apocalíptica emergiu no judaísmo primitivo, renovando a esperança messiânica para a restauração do passado glorioso de Israel. Esta esperança apontava para uma nova era em que a própria história seria consumada (1.442-443). Seu modelo não era enraizado na monarquia davídica, mas no Dia de YHWH.

Olhando em direção ao futuro, Bright introduz suas observações finais num epílogo, em que ele coloca a questão: “Para onde, Israel?” (1.448). No Judaísmo, a história de Israel continua além do Antigo Testamento até “o dia de hoje” (1.447). “A teologia do Antigo Testamento encontra sua fruição no Talmude, apesar da esperança de Israel permanecer sem realização” (1.452). Para Bright, outra resposta, especificamente cristã, é dada — uma resposta que não corta a árvore em que o galho foi enxertado (Rm 11,17), mas que “seja de igual modo e historicamente legítimo”, a saber, “Cristo e seu Evangelho” (1.452). Tanto o “direito que cumpre a lei como a suficiente realização da esperança de Israel em todas as suas variadas formas” são encontradas em Cristo (1.452). Por tudo o que Bright injeta em sua análise histórica, que é claramente cristã, ele é cuidadoso em não promulgar um triunfalismo cristão sobre a fé e a prática judaica.^[23]

Para onde vai a história de Israel? É sobre essa questão que fundamentalmente se dividem o cristão e seu amigo judeu. Oremos para que eles resolvam isso em amor e mútuo interesse como herdeiros da mesma fé que adora o mesmo Deus, que é pai de todos nós (1.452-453).

Bright reconhece que tanto judeus quanto cristãos figuram de modo decisivo no drama da redenção que começa com a história de Israel.^[24]

2. *A Segunda Edição (1972)*. Treze anos de novas descobertas e argumentações de

estudiosos transpiraram entre a publicação original de Bright e a Segunda edição. Da estela real até as tabelas de Mari, mais textos extrabíblicos passaram por escrutínio dos estudiosos.^[25] Além disso, modelos padrão de reconstrução histórica foram cada vez mais questionados assim como novas teorias estavam forçosamente emergindo. Bright fez um esforço para cobrir tudo isso, mantendo-se frequentemente firme em suas convicções iniciais, mas fazendo, frequentemente, ajustes e ocasionalmente revisando algumas de suas perspectivas mais fundamentais, enquanto resistia o tempo todo à “tentativa de expandir o livro” (2.15). Mas em certas áreas ele fez expansões, particularmente em seu excuro sobre as duas campanhas de Senaqueribe contra Judá (1.282-287; 2.296-308). Mais vigorosa em sua argumentação e ainda mais provocador em suas conclusões, sua discussão sobre este espinhoso assunto praticamente dobrou o tamanho de seu paralelo na primeira edição.

a. *Segurando Firme*. Apesar da crescente opinião contrária dos estudiosos, Bright não abriu mão, por exemplo, da afirmação de que os “credos cúlticos” em Deuteronômio 6,26 e Josué 24 remontam o “período mais antigo da vida de Israel na Palestina” (2.72n. 2). Mais significativo para datar os patriarcas, Bright continua a confiar na suposta evidência paralela encontrada nos textos de Nuzi para os costumes patriarcais descritos em Gênesis. Na verdade, a segunda edição expande o escopo de seu argumento incluindo também paralelos fora do corpus de Nuzi (2.79). Tudo isso é misturado contra uma crescente maré de crítica que questionou a distinção do segundo milênio de tais paralelos (2.252n. 72; 316).

Além dos paralelos de Nuzi, Bright acha que os textos de Mari emprestam evidência indireta à antiguidade dos patriarcas. Apesar de sua falta de referência aos costumes refletidos nas narrativas patriarcais(!), Bright afirma que os textos de Mari são úteis para demonstrar que os ancestrais de Israel mediaram certas tradições mesopotâmicas incluindo a profecia, a lei e as clássicas tradições mitopoéticas ou épicas (2.87). Comparada com a primeira edição, os patriarcas da segunda edição, como os ferrenhos amoritas, carregam a carga cada vez mais pesada de transmitir o melhor da cultura mesopotâmica para o que mais tarde se tornaria Israel.

Para demonstrar a antiguidade da forma da aliança contra as argumentações contrárias, em sua segunda edição Bright enumera os tratados hititas com profusão de detalhes e os contrasta com as formas posteriores de tratados assírios e arameus onde falta o componente crucial do prólogo histórico^[26] (2.148-149). A ênfase na história dentro do formulário da aliança aponta para a questão maior que é a fé distinta de Israel. Citando quase na íntegra sua primeira edição, Bright mantém a afirmação de que “no antigo paganismo falta qualquer senso de orientação divina em direção a uma meta”, apesar do trabalho produtivo de Bertil Albrektson, que desenvolveu diferentes

noções de orientação divina em grande parte do antigo corpus do Oriente Próximo (2.155n. 41).^[27] Na melhor das hipóteses, esta marca da fé de Israel é distinta só pelo grau, e não pela categoria. Ainda assim Bright permanece firme sem mover uma polegada em direção a uma perspectiva mais equilibrada ou sutil.

Outro ponto em que Bright se mantém firme é quanto à linhagem amorita dos patriarcas. Comparada com a primeira edição, o relacionamento entre amoritas e arameus é o que Bright delineia com mais vigor. Identificando os patriarcas com os amoritas, Bright deve lutar seriamente com a “confusão cúltica” supostamente antiga que afirma serem os arameus ascendentes dos ancestrais de Israel (Dt 26,5). Isso o leva a identificar os amoritas da Sírio-Palestina como “proto-araméus”, uma nova formulação para Bright. Fazendo assim, Bright é capaz de evitar acusar o testemunho bíblico de um anacronismo desenfreado (2.89-90; 1.81-82). Bright também mantém sem alteração sua posição acerca da evidência arqueológica de Jericó e Ai durante o período da conquista (veja acima). Finalmente, Bright mantém a integridade histórica das narrativas proféticas de 1 Reis 20 e 22, apesar da crescente suspeita de que essas narrativas são atribuídas melhor à dinastia de Jeú (2.239 n. 45).

b. *Ajustes menores.* Embora Bright siga rigorosamente as datas de Albright para os eventos dentro do período da monarquia dividida, faz leves ajustes na cronologia dos impérios do antigo Oriente Próximo, do sumério ao egípcio. De modo mais significativo, Bright mostra-se menos confiante em usar o capcioso termo “anfictionia” para descrever a liga tribal de Israel à luz de nada menos que paralelos sociopolíticos congruentes da antiguidade grega (2.158n. 45; 159n. 48). “Liga tribal” e “confederação tribal” substituem a designação original de Martin Noth, embora uma “tradição anfictiônica” escape ocasionalmente. Imbatível é o zelo de Bright em demonstrar que a ordem tribal de Israel reflete o *ethos* da tradição da aliança registrado de maneira indelével em Josué 24.

Novas descobertas e interpretações de lugares arqueológicos também levam Bright a reconhecer, por exemplo, que Ezion-Geber não era “a maior refinaria (de cobre) conhecida até então no antigo Oriente”, nem o centro do comércio industrial de Salomão (1.195), mas uma fortaleza ou um depósito (2.211-212). Também, à luz do trabalho do arqueólogo israelita Yizael Yadin, Bright é levado a atribuir os “estábulo de Meguido” não mais a Salomão, mas a Amri, um século depois. Além disso, à luz da evidência crítica, Bright reconhece que a comparação que Albright faz de Geba com Gebeah em 1 Reis 15,22 é duvidosa (2.231n. 23; cf. 1.216n. 24).

c. *Ajustes maiores.* Considerando a resistência incondicional de Bright a determinadas linhas de estudos que surgiram desde a primeira publicação do seu livro, o fato de ele ter incluído novos *insights* pode parecer extraordinário. Por

exemplo, uma menor confiança no estudo de Nelson Glueck sobre a “terra dos nômades” do sul da Transjordânia, um marco para estabelecer o *terminus a quo* da conquista de Israel, contada à luz de uma evidência emergente de modestas ocupações na Idade do Bronze média e recente (2.54n. 16).

Esse ajuste, entretanto, perde o brilho em comparação à revisão do modelo de conquista que Bright tão vigorosamente apresentou na primeira edição. Num provocativo artigo de 1962, George E. Mendenhall conceitualizou novamente a conquista de Israel e, desse modo, estabeleceu nova direção na reconstrução da antiga história de Israel.^[28] Colocando de maneira simples, Mendenhall argumentou que a conquista de Israel foi primeiramente um “trabalho interno”, uma revolta de camponeses (2.133n. 69; 134). A violenta convulsão no oeste da Palestina, em certo grau é mantida ainda, mas agora Israel mostra-se “conquistado a partir de dentro” com aquelas cidades da Palestina central listadas como sendo de Israel. Com Mendenhall, Bright endossa um cenário em que os hebreus nativos “podem simplesmente ter se levantado contra seu governante... e tomado o controle sem luta significativa ou derramamento de sangue generalizado” (2.139).

O retrato de “camponeses” desafetos levantando-se contra seus senhores urbanos retrata uma paisagem socialmente estratificada para o surgimento de Israel a qual estava ausente na primeira edição de Bright. Descrevendo a natureza feudal das cidades-Estado de Canaã, caracterizadas como “discussões sem fim entre senhores urbanos”, Bright revela em sua segunda edição novas observações como o “virtual desaparecimento da classe média e também a exploração de aldeões pobres” (2.135). Escravos, camponeses explorados e mercenários mal pagos, unidos em sua difícil situação econômica, “tornam-se hebreus” (2.135). Embora em sua primeira edição Bright admita alguma continuidade entre os hebreus nativos que como apiru estavam prontos para fazer uma “causa comum” com os ex-escravos do Egito, ele agora pode retratar, por meio do modelo de Mendenhall, uma sociedade “podre por dentro”, propensa a explodir ao menor indício de fagulha (2.135).

Esta fagulha teve de vir do Egito; do contrário a unanimidade da Bíblia a respeito da tradição do êxodo e a centralidade da aliança do Sinai seria descontada.^[29] A conquista, em resumo, foi um movimento de dentro para fora. Daí o subtítulo de Bright “conquista e absorção” em sua primeira edição ter sido mudado para “conquista e fusão” (1.126; 2.137), indicando um papel mais formativo para o povo nativo. Para os escravos sitiados no Egito houve assistência pronta e prestativa de seus irmãos na Palestina. Com tal cenário, Bright é capaz de manter uma “conquista” sem a necessidade de demonstrar uma ubiquidade de destruição de camadas do século XIII. Em qualquer proporção, Josué ainda vence!

Apesar dos detalhes revistos e das mudanças na perspectiva histórica, a segunda

edição de Bright mantém sua agenda teológica estreita e na mesma direção. As alianças sinaítica e davídica continuam a se chocar. A aliança sinaítica constituindo a natureza originária verdadeira de Israel e a aliança davídica considerada como uma inovação. Na verdade, o contraste está colocado de modo mais acentuado na segunda edição: “a eterna aliança de Javé com Davi” não só “renovou” a antiga aliança mosaica (1.272), como a obscureceu (2.287). Bright ainda suaviza as conexões que ele delineou na primeira edição entre a aliança mosaica e os desenvolvimentos posteriores na vida e na conduta de Israel. Os profetas clássicos, por exemplo, não representam mais “um movimento de reforma para despertar novamente a memória da profundamente esquecida aliança sinaítica” (1.247) . Eles agora são “representativos no estabelecimento de um novo ofício” que “se colocou em continuidade com a liderança carismática dos juízes” e cuja obrigação era “criticar e corrigir o estado” (2.262).^[30] Os profetas são politizados num grau não encontrado na primeira edição de Bright. Além disso, a descoberta da lei deuteronomica não é mais só uma “reativação” da aliança do Sinai (1.300), ela é também “reconhecida como lei básica do Estado” (2.321). Assim, a lei deuteronomica representa uma ligação verossímil entre Estado e culto.

3. *A Terceira Edição (1981)*. Menos de dez anos depois da segunda edição, a última publicação de livro de Bright segue séria e fielmente as recentes descobertas arqueológicas e modelos históricos recém-desenvolvidos. Bright continua a fazer concessões. Ele é levado, por exemplo, a corrigir a tese de Albright de que o rei da Síria Ben-Hadad, do tempo de Baasa (no início do século IX) e o Ben-Hadad do tempo de Acab (meados do século IX) eram a mesma pessoa. Agora existem dois Ben-Hadad para fustigar Israel, um sucedendo o outro (3.240).^[31] Questões são levantadas acerca da função dos jarros do tempo de Ezequias e quanto à extensão das anexações de Josias (3.283-284, 317). Além disso Bright se empenha arduamente com a relativa cronologia de Esdras e Neemias à luz de uma terceira opção recém-argumentada que permite preservar a ordem bíblica destas duas figuras conforme defende Frank Moore Cross em sua teoria da paponímia (veja 3.401-402).

Entretanto, tais alterações são pálidas se comparadas com o que Bright faz ao revisar os primeiros quatro capítulos. A capa original da terceira edição anuncia uma completa revisão que incorpora as descobertas das tábuas de Ebla (Tell Mardikh), descoberta no início dos anos 70 e ainda a maior e singular descoberta do terceiro milênio a.C., de textos cuneiformes recuperados no Oriente Próximo. Em seu novo prefácio, Bright admite que as conclusões traçadas a partir desta grande reserva de textos são sobremaneira prematuras. Mas devido a restrições de tempo, Bright não pôde esperar indefinidamente e admitidamente “aventurou-se a prosseguir... sem evidências” (3.15). Ademais, sua terceira edição marca uma tentativa final de

discursar sobre assuntos que tinham sido persistentemente questionados desde a publicação de sua primeira edição. Modelos alternativos e conclusões acerca da formação da pré-história e da história primitiva de Israel estavam surgindo com força persistente, resultando num “verdadeiro caos de opiniões conflitantes” (3.15). O resultado foi uma revisão completa dos primeiros quatro capítulos. Para um assunto que estava se tornando cada vez mais controverso, a terceira edição de Bright apresenta a história de Israel judiciosamente sem sacrificar o tipo de percepção teológica ou o talento literário que seus leitores tinham se acostumado a esperar.

Com uma pequena revisão em sua pesquisa sobre a cultura do antigo Oriente Próximo, antes do terceiro milênio, Bright devota uma nova seção aos textos de Ebla. Repetidamente citando que essas descobertas estão só começando a ser compreendidas, Bright, no entanto, aventura-se a sugerir que muitos nomes próprios encontrados nos textos podem “corresponder a nomes encontrados entre os israelitas e seus ancestrais” (3.37). O resultado de colocar os textos de Ebla a serviço da reconstrução da pré-história de Israel é para abrir a *possibilidade* de Abraão poder ser datado antes do terceiro milênio (3.44n. 45). Bright até acha que os textos de Ebla oferecem uma solução possível para o incidente historicamente problemático do acordo militar de Abraão com as cinco cidades da planície, registradas em Gênesis 14 (3.84).

Dado o seu estado preliminar, Bright admite que essa pesquisa recente sobre os textos de Ebla é tentadora demais para ser de muito uso.^[32] Entretanto, o poder de sugestão tem seu próprio valor retórico. Para Bright, o tentador domínio do possível compensa a falta de evidência sólida. Além disso, a conexão entre o prólogo — (um elemento certamente dispensável no gênero de livro de história israelita) — e a “pré-história” de Israel é fortalecida.

A força sugestiva dos textos de Ebla, entretanto, não impediram Bright de manter Abraão na Idade do Bronze Média. Os paralelos de Nuzi do segundo milênio permanecem fortes, apesar de reunirem oposições acerca da relevância deles para o texto bíblico.^[33] Na metade dos anos setenta, T. L. Thompson e John Van Seters questionaram vigorosamente a historicidade das narrativas patriarcais demonstrando que os paralelos de Nuzi não eram os únicos no segundo milênio e estavam em evidência também no primeiro milênio (3.72 n.12; 80n. 27). Em resposta, Bright passa a confiar mais na evidência *interna* do que na externa. Ele acha que a ausência de semelhança entre a lei israelita mais recente e os costumes patriarcais no material bíblico é suficiente para estabelecer a “tenacidade da memória histórica” (3.75). Entretanto, à luz da afirmação bíblica de que os arameus descendem dos patriarcas e do fato de que outros nomes de patriarcas são encontrados em textos do primeiro milênio, aquela “memória histórica” (3.78) está ficando mais curta a cada edição!

Assim, Bright é levado a admitir que uma parte substancial das narrativas patriarcais é provavelmente da Idade do Bronze recente (3.86-87).

Além do contexto temporal, o contexto material e social em que os patriarcas buscaram seu sustento foi claramente modificado para Bright. Eles não são mais nômades do deserto, mas pastores que “perseguram uma existência semi-sedentária” antes de se estabelecerem gradualmente (3.54). Eles não são mais “nômades dos jumentos” (termo de Albright), mas “criadores seminômades de ovelhas e de outros pequenos rebanhos, cujo animal de carga era o jumento” (3.81). Em seu modo de vida, os patriarcas representaram um segmento essencial de uma sociedade “dimórfica” que incluía relações mútuas com aldeões agrícolas (3.81). De fato, assim como é diversa a composição dos hebreus “conquistadores”, os ancestrais de Israel não vieram “originariamente de lugar algum” (3.90). Porém, assim como o Egito constitui o local para o verdadeiro Israel, a Mesopotâmia permanece como a verdadeira origem dos ancestrais de Israel, todos eles amoritas (3.90).

Quanto à conquista em si, a evidência arqueológica continua a ser de pouca utilidade. Bright admite que “a evidência, apesar de ser impressionante, é ambígua em muitos pontos e até mesmo confusa; e não é sempre fácil relacioná-la com a narrativa bíblica” (3.129; cf. 2.126-127). A lista de lugares arqueológicos discrepantes cresce de modo significativo na terceira edição. Bright sustenta a possibilidade de que estes lugares possam indicar exemplos de “uma rebelião interna” contra senhores urbanos. De fato, a “destruição das cidades bem poderia ter sido a exceção e não a regra” (3.132). Ademais, a evidência arqueológica indica uma ocupação prolongada que estendeu a era patriarcal para uma época superior à da antiga monarquia (3.132-133). Consequentemente, Bright é tentado a corrigir sua posição a respeito da conquista no século XIII, reduzindo-a um século (3.133n. 68). Mas, questões de datamento à parte, Bright mantém firme a afirmação de que, dos vários modelos propostos por estudiosos, o modelo da conquista é ainda o mais útil para a reconstrução da ocupação de Israel. Para Bright, “conquista” significa tanto a invasão quanto a rebelião nativa. O que não mudou foi sua convicção de que o processo envolveu “um penoso esforço e uma grande reviravolta política e socio-econômica” (3.133).

Além de a terceira edição refletir os esforços combinados de Bright de incorporar novos dados e de estabelecer uma posição mais equilibrada em face das teorias alternativas, ela também marca o ápice das reflexões teológicas de Bright. Em meio a uma crescente incerteza quanto aos contornos do material da história antiga de Israel, a posição teológica de Bright vem a público com maior vigor no capítulo quatro. Enquanto suas referências permanecem as mesmas (e.g., desenvolvimento evolutivo da religião, retroprojeção de crenças recentes em tradições mais antigas, abstrações

sem vida e o henoteísmo), Bright modifica de modo significativo seu modo de apresentação. Os títulos das seções são alterados e os argumentos reorganizados e reforçados para assegurar uma apresentação mais poderosa, senão mais elegante da fé que constituiu Israel. Josué, por exemplo, não fala mais das “obras da graça de Javé” (2.146), mas da *magnalia Dei* (3.149). Bright vigorosamente declara no começo que o coração da fé de Israel repousa em sua relação de aliança com YHWH. A fé de Israel não pode ser recapitulada como uma série de crenças; mas ela é, sim, capturada na dialética entre eleição divina e obrigação de aliança (3.144).

Bright coloca um peso maior na antiguidade e no mundo religioso da antiga poesia de Israel (3.146). A canção de Míriam e a canção de Débora, ambas do século XII, estabelecem uma intrínseca ligação entre o êxodo e o Sinai. Como os credos antigos eram para Gerhard von Rad os pilares que apoiavam a antiguidade da *Heilsgeschichte* (à custa da fé da aliança), assim estes poemas primitivos eram considerados por Bright como indicadores do estabelecimento da integridade histórica da fé da aliança de Israel.

Mantendo-se firme à antiguidade da aliança mosaica, Bright nada contra uma crescente maré de estudiosos alemães que acham que a teologia da aliança é uma invenção relativamente tardia (3.153n. 27).^[34] Embora Bright reconheça, à luz de recente evidência, algum grau de *similaridade* entre os tratados hititas do segundo milênio e aqueles provenientes dos últimos assírios e sírios, suas conclusões originais permanecem ilesas (3.153). Enquanto “a antiguidade da forma de aliança em Israel não pode ser provada” (3.155), Bright permanece convencido de uma data do segundo milênio para a tradição da aliança, embora isso esteja ligado a um infeliz erro tipográfico: “a aliança bíblica está de longe mais perto em forma e espírito dos tratados hititas do primeiro (sic!) milênio que qualquer dos últimos tratados conhecidos hoje por nós” (3.154).

Evitando, como na segunda edição, a nomenclatura de Martin Noth da “anfictionia”, Bright continua a enfatizar os contornos da aliança da sociedade tribal de Israel (3.163). Um fato novo em discussão, entretanto, é a ênfase de Bright no *ethos* do parentesco, que denota não tanto os laços de sangue, mas também a “solidariedade social, um sentimento de proximidade” (3.163). Apesar das origens heterogêneas de Israel, “falando teologicamente, com justiça, pode-se chamar Israel de família” (3.163). A unidade histórica de Israel repousa, definitivamente, em sua fé, e não em sua etnicidade. Em sua última edição, Bright é capaz de integrar mais completamente o *ethos* familiar da religião patriarcal e aquele do javismo mosaico.

[35]

D. O CENTRO DA HISTÓRIA DE BRIGHT

O desenvolvimento da pesquisa histórica desde o auge do trabalho de Bright tem rendido um retrato diferente daquele pintado pela narrativa bíblica (ver Apêndice). Certamente, a reconstrução histórica de Bright difere em alguns pontos da própria historiografia bíblica. Mas o afastamento da confiança inicial no testemunho bíblico entre muitos historiadores tem alimentado um ceticismo radical que questiona o real empreendimento de escrever a história de Israel.^[36] Esse ceticismo cresceu proporcionalmente em relação à crescente tendência entre os estudiosos recentes de datar muito do material bíblico, senão a maior parte, nos períodos persa e mesmo helênico. “Quanto mais textos são datados em tempos pós-exílicos, mais diferenciadamente temos de imaginar o espectro da vida, do pensamento e da crença de Israel neste tempo”,^[37] e, ao mesmo tempo, pode-se acrescentar, não podemos imaginar a história de forma alguma. Naturalmente surgiu a questão da possibilidade de escrever a história de Israel sem confiar na Bíblia Hebraica.^[38] Se sim, que tipo de história teríamos? Bright, é claro, teria considerado a questão absurda. Entender a mensagem do Antigo Testamento era a *raison d'être* para entender a história de Israel.

Em suma, o livro de Bright é mais do que um trabalho de reconstrução histórica. Ele é uma robusta investigação teológica. E é por isso que Bright tem sido severamente criticado. A revisão de Martin Noth sobre a primeira edição de Bright resume bem isso: “É certamente uma séria questão se uma apresentação da história de Israel poderia e deveria apresentar ao mesmo tempo uma Teologia do Antigo Testamento”. A questão não é facilmente respondida e não pode ser resolvida acrescentando referências à história da religião dentro da história de Israel.^[39] Bright, entretanto, não pode ser criticado por injetar indiscriminadamente seus próprios “acréscimos”. Considerando-se principalmente um historiador, Bright pretendia justamente conduzir seus *insights* teológicos, sujeitos a controles externos, “no tempo certo e da maneira certa” de maneira a não violar a integridade da investigação histórica (EI,29). Ainda deve ser observado que o cuidado de Noth antecipou a direção da pesquisa histórica tomada desde a terceira edição de Bright. Da mesma forma que Davi uniu Judá e Israel, mas para nenhum proveito, o livro de Bright facilitou uma união nada fácil entre a teologia e a história que não é defendida por muitos historiadores hoje. Duas histórias, uma bíblica (*Geschichte*) e outra o produto da arqueologia e da reconstrução sociológica (*Historie*) têm, por causa do tempo, tomado seus caminhos separadamente.^[40] Para Bright, entretanto, a história genuína e a teologia genuína, como evidenciada na fé de Israel, eram uma só coisa.

Sem considerar as inesperadas dificuldades de integrar a história da religião e a “História de Israel”, Bright não consideraria isto de outra forma. Sua cobertura do

material bíblico, incluindo muito dos escritos não históricos como os Salmos e a Sabedoria, é imbatível por outros no gênero. Bright concedeu séria atenção a estes corpus a fim de ilustrar o teor teológico da época. Na verdade, à luz de trabalho recente, o livro de Bright é mais uma introdução ao Antigo Testamento apresentado mais de maneira diacrônica do que uma recitação sem sentido de descobertas arqueológicas e históricas. Para Bright, “história” era nada menos que um ponto de entrada hermenêutico na teologia do Antigo Testamento. “História” foi o molde no qual se colocou em relevo a rica complexidade da escritura enquanto se enfatizou sua coerência e particularidade. Para Bright, tudo isso veio abaixo num simples ponto: não existe compreensão autêntica de Deus sem a história de Israel, e não há compreensão verdadeira da história de Israel sem Deus.

O livro de Bright tenta equilibrar estas duas convicções fundamentais. Por um lado, a história de Israel não é construção imaginária separada das severas realidades da experiência histórica. A Bíblia é sobre um povo particular que personificou uma história particular. Por causa de toda essa ambiguidade, a arqueologia ancora a história de Israel na história.^[41] Além do mais, a pintura arqueológica enfatiza os esforços teológicos e sociais que a comunidade antiga enfrentou quando desenvolveu aquelas tradições que vieram a compreender a Escritura. Por outro lado, a história de Israel não pode ser separada da fé de Israel no Deus que libertou, sustentou e constituiu Israel como povo. Em suma, um “retrato satisfatório” da história de Israel é uma história cujos horizontes não podem ser encontrados nem horizontalmente — a partir da Idade da Pedra até a “plenitude do tempo” no caso de Bright — ou verticalmente excluindo o inefável.

Ainda em meio a esses amplos horizontes, Bright não hesitou em identificar o que era central à fé e história de Israel. Como qualquer trabalho de Teologia do Antigo Testamento que tenha valor, procura identificar um princípio organizado dentro do contexto teológico de Israel; assim Bright procurou determinar a força motriz por trás da história de Israel como uma comunidade de fé. O *Mitte* do relato de Bright sobre a importante história de Israel é — e tem de ser — encontrado na perspectiva teológica dele. No final, não importa se a jornada de Abraão aconteceu na Idade do Bronze Média, na Idade do Bronze Recente ou na Idade do Ferro. O que importa é que a curta permanência dos patriarcas foi um ato de fé, algo que a arqueologia nunca será capaz de verificar ou falsificar.

Como um homem da Igreja fervoroso, Bright, mais do que muitos em sua geração, reconheceu o significado da teologia da aliança na formação de Israel e na experiência histórica.^[42] Ressoando por todas as três edições está seu pronunciamento: “o javismo e a aliança são coextensivos!” (1.146; 2.160; 3.168). Começando com uma eleição de escravos, a aliança serviu como brasão de armas de

Israel, mais tarde denegrado e esfarrapado durante os dias de monarquia, mas preservada amplamente intacta por todas as devastações do exílio e o desapontamento da restauração. Por meio da obediência à aliança, Israel empenhou-se em conduzir-se *coram Deo* por todo o curso de sua história. Mas quando a aliança tornou-se imutável no Judaísmo recente, “isto significou certo enfraquecimento daquele vivo senso de história tão característico do antigo Israel” (1.426; 2.442-443; 3.440). Enquanto a avaliação de Bright do Judaísmo tende à caricatura,^[43] ela ilustra bem sua convicção de que a aliança e não o legalismo, foi constitutiva da identidade de Israel. Na aliança, *Heilsgechichte* e Torá, mito e *ethos*, graça e obrigação se abraçam. Na aliança, a história humana torna-se um postulado moral. O “senso vivo da história” de Bright fornece a estrutura para uma teologia que, ao invés de flutuar, entra na luta da existência humana. Bright exigia que seus próprios alunos nunca se esquecessem daquele “senso vivo de história”, porque ele personifica a vida do discípulo em meio à tensão entre graça e obrigação, sobre e contra a tentação de complacência”.^[44] Para uma nova geração de alunos e intérpretes profissionais, Bright demonstra que isso tem a ver não somente com a questão histórica, mas também com a questão teológica.

PRÓLOGO

ANTIGO ORIENTE ANTES DO ANO 2000 a.C., APROXIMADAMENTE

DE ACORDO COM A BÍBLIA, a história de Israel começou com a migração dos patriarcas hebreus da Mesopotâmia para a sua nova pátria na Palestina. Este foi de fato o começo, se não da história de Israel propriamente dita, pelo menos o foi da sua pré-história. Com efeito, foi com esta migração que os seus antepassados pisaram pela primeira vez o palco da história. A partir desta migração, como veremos, numa época qualquer durante a primeira metade do segundo milênio a.C., é que propriamente tem início nossa história. Entretanto, começar com o ano 2000 a.C., como se nada tivesse acontecido antes desse tempo, seria insensatez. A Bíblia sugere e as descobertas recentes o atestam: muitas coisas aconteceram antes. Embora não faça parte do nosso assunto, e por isso não nos é permitido entrar em maiores detalhes, é sumamente oportuno dizer algumas palavras sobre o curso da história humana antes daquele tempo. Isso nos possibilitará armar o cenário de nossa história e ganhar a perspectiva necessária, para nos precaver, assim o esperamos, contra noções erradas a respeito da idade das origens de Israel.

A nós que vivemos hoje, o segundo milênio a.C. parece-nos uma data realmente muito remota. Somos tentados a pensar que esta época se encontra na aurora do tempo, quando o homem, pela primeira vez surgiu da selvageria para a luz da história, e somos inclinados, por isso, a subestimar as suas realizações culturais. Além disso, nos inclinamos também a imaginar os antepassados hebreus, nômades que viviam em tendas, como os mais primitivos dos nômades, isolados pelo seu modo de vida de toda espécie de cultura, e cuja religião era a espécie mais cruel de animismo ou polidemonismo. Era assim de fato que muitos antigos manuais os pintavam. Esta é uma noção errônea e um sintoma de falta de perspectiva. Mas aconteceu muito quando pouco se sabia em primeira mão sobre o Antigo Oriente. Por isso agora é necessário que se focalize bem todo o quadro.

Os horizontes se alargaram surpreendentemente na geração passada. O que quer que se diga sobre as origens de Israel, deve ser dito com plena consciência de que estas origens não se encontram em parte alguma perto do alvorecer da história. As inscrições decifráveis mais antigas, quer no Egito, quer na Mesopotâmia, remontam aos primeiros séculos do terceiro milênio a.C. — mil anos antes de Abraão, mil e quinhentos antes de Moisés. Aí começa a história propriamente dita. Além disso, no curso das últimas décadas, descobertas em todas as partes do mundo bíblico, e além dele, revelaram uma sucessão de culturas mais remotas ainda, que ascendem ao quarto milênio, ao quinto, ao sexto, ao sétimo e, em alguns casos, ainda mais além. De fato, os hebreus chegaram tarde ao palco da história. Em todas as regiões bíblicas

surgiram culturas que assumiram forma clássica e seguiram seu curso por centenas e até milhares de anos antes do nascimento de Abraão. Por mais difícil que seja para nós pensarmos, medeia realmente mais tempo entre os começos de civilização no Oriente Próximo e as origens de Israel, do que entre estas e a nossa época!

A. ANTES DA HISTÓRIA: FUNDAMENTOS DA CIVILIZAÇÃO NO ANTIGO ORIENTE

1. Os mais antigos aldeamentos da Idade da Pedra

Os mais antigos aldeamentos permanentes que conhecemos surgem por volta do fim da Idade da Pedra, no sétimo e até no oitavo milênio a.C. Antes, os homens viviam, em sua maioria, em cavernas.

a. *Transição para a vida em aldeamentos.* Não faz parte de nosso assunto a história do homem da Idade da Pedra.^[1] Basta-nos dizer que das planícies do vale do Nilo às montanhas do norte do Iraque, pedras características atestam a presença do homem desde os começos da Era Paleolítica, talvez (mas quem pode dizê-lo?) há duzentos mil anos. Na era seguinte, mais ou menos no meio da Era Paleolítica (profusamente atestada por restos de esqueletos, especialmente na Palestina) e nos fins da mesma Era Paleolítica, encontramos o homem no seu longo período de habitação nas cavernas. Ele vivia inteiramente de caça e pilhagem. Somente quando terminou a última idade do gelo (nos climas mais quentes, no último período pluvial), aproximadamente no nono milênio a.C., e os rigores do clima se atenuaram, foi que o homem se sentiu capaz de tentar os primeiros passos no sentido de uma economia de produção de alimentos: então ele aprendeu que os grãos do campo poderiam ser cultivados e os animais poderiam ser criados em rebanhos para lhe fornecer alimentação. Esta transição começou na Era Mesolítica (8000 anos a.C., aproximadamente). A cultura Natufiana da Palestina (assim chamada em virtude das cavernas da região de Wadi en-Natuf, onde ela foi encontrada pela primeira vez) é uma ilustração do que acabamos de afirmar. Aqui vemos ainda os homens morando nas cavernas, mas tendo já começado a fazer uns aldeamentos rudes, para ocupações ocasionais ou até contínuas. O aldeamento mais antigo é o de Jericó, que pertence a este período, e deve ter começado no ano 8000 a.C. aproximadamente, se não antes ainda.^[2]

Embora o homem Natufiano vivesse principalmente de caça, pilhagem e pesca, a presença de foices de pedra e de outros instrumentos indica que ele tinha aprendido a colher o grão do campo e, quem sabe, até cultivar cereais, embora de maneira rudimentar, muito limitada. Parece que também começou nesta época a domesticação de certos animais. Semelhantes desenvolvimentos são vistos em toda a parte,

notavelmente nas montanhas do norte do Iraque, onde as cavernas de Zarzi e Shanidar apresentam-nos o homem no fim deste estágio, em que ele se ocupa somente em recolher alimentos. Mas nos primitivos aldeamentos temporários de Zawi Chemi, Karim Shahir e de outras partes, vemos suas primeiras tentativas no sentido de uma economia de produção de alimentos.^[3] Todavia, foi só no período Neolítico que se completou a transição da habitação das cavernas para a vida sedentária, e de uma economia de uma simples coleta de alimentos para uma economia de produção de alimentos. Foi também nesta época que começaram a construir aldeamentos permanentes. E uma vez que não pode haver civilização sem estes, podemos afirmar que foi nesta época que começou a marcha da civilização.

b. *Jericó Neolítica.*^[4] Dos mais antigos aldeamentos permanentes que conhecemos, o mais interessante para estudantes da Bíblia é o encontrado nos níveis mais baixos da colina de Jericó. Como já dissemos, Jericó foi colonizada pela primeira vez por volta do ano 8000 a.C., aproximadamente. Mas, durante muitos séculos, pouco havia lá a não ser insignificantes cabanas, que podem representar não mais do que uma longa série de acampamentos ocasionais. Por fim, estes acampamentos cederam lugar a uma cidade permanente, que continuou por muitos níveis de edificação em duas fases distintas, representando talvez duas populações sucessivas, e que revela uma cultura Neolítica antes da invenção da louça de barro. Da extrema profundidade de seus escombros (até aproximadamente 14 metros) é evidente que esta cultura perdurou durante séculos. Parece que ela teve seu início no fim do oitavo milênio a.C. e que durou no mínimo até o fim do sétimo.^[5] E não podemos chamá-la de primitiva. Durante muito tempo de sua história, a cidade era protegida por uma fortificação maciça de pedra. As casas eram construídas de tijolos de barro de dois tipos distintos, correspondendo às duas fases de ocupação mencionadas acima. Na primeira destas fases, os pisos das casas e as paredes eram estucados e polidos, e frequentemente pintados. Encontraram-se traços de esteiras de junco que cobriam os pisos. Algumas figurinhas de mulheres feitas de argila e também de animais domésticos sugerem a prática do culto da fertilidade. Estátuas únicas de argila em molduras de junco, descobertas há alguns anos, sugerem que deuses montanheses eram adorados na Jericó Neolítica. Em grupos de três, provavelmente representassem a tríade antiga, a divina família: pai, mãe e filho. São igualmente interessantes grupos de esqueletos humanos (os corpos eram sepultados em qualquer lugar, geralmente debaixo do piso das casas) com feições modeladas em argila, e conchas no lugar dos olhos.^[6] Estes esqueletos serviam indubitavelmente para fins de culto (possivelmente alguma forma de adoração dos antepassados), e certamente atestam uma habilidade artística notável. Os ossos de cães, cabras, porcos,

ovelhas e bois indicam que estes animais eram domesticados. Por outro lado, as foices, os moinhos de mão e os rebolos atestam o cultivo de lavouras de cereais. Pelo tamanho da cidade e pela escassez de terra naturalmente arável nos arredores, infere-se que havia um sistema de irrigação já bem desenvolvido. A presença de instrumentos de obsidiana (provavelmente da Anatólia), de conchas turquesas (do Sinai) e cauris (do litoral) revelam intercâmbio comercial, quer direto, quer indireto, abrangendo distâncias consideráveis.^[7] Jericó Neolítica é realmente surpreendente. Seus habitantes — quem quer que eles tenham sido — estavam bem na vanguarda da marcha para a civilização (será que se poderia crer nisso?) mais de cinco mil anos antes de Abraão!

Este fenômeno notável chegou ultimamente ao fim e foi substituído, depois de um hiato considerável, por uma cultura Neolítica. Nesta cultura conhecia-se a cerâmica. Este período foi provavelmente bem no começo do quinto milênio. Mas esta cultura, segundo tudo indica, trazida por adventícios, representa decididamente um retrocesso.

c. *Outras culturas neolíticas.* Embora Jericó Neolítica seja realmente notável, não se deve mais pensar que esta cidade era isolada, única, porque descobertas recentes revelaram que havia vilas e aldeias permanentes estabelecidas por todo o mundo bíblico, já no sétimo milênio.^[8] Isso ocorreu, sem dúvida, porque nas várias partes da Ásia ocidental começou-se a dominar independentemente as técnicas da cultura de cereais e da domesticação de animais, das quais depende a vida em habitação fixa. Nas terras da Mesopotâmia, a transição para a vida agrária é ilustrada admiravelmente pelos níveis inferiores da montanha de Jarmo, nas terras montanhosas do norte do Iraque. Vemos novamente aqui uma cultura Neolítica antes da invenção da cerâmica. Os utensílios e os vasos eram de pedra. Entretanto, embora Jarmo fosse uma povoação pobre e rudimentar, suas casas eram construídas de barro amassado, ela era, contudo, uma comunidade agrícola permanente.

Testes de radiocarbono indicam que os níveis pré-cerâmicos são exatamente tão antigos como os correspondentes de Jericó. Na costa mediterrânea, os testes de radiocarbono indicam igualmente que o mais antigo aldeamento, em Ras Shamra (novamente sem cerâmica) remonta ao sétimo milênio. Também na Palestina, foram descobertos, em várias partes, aldeamentos neolíticos pré-cerâmicos. Um destes aldeamentos, pelo menos (Beida, na Transjordânia) deve ter existido nos começos do sétimo milênio, de acordo com os testes de radiocarbono. Sem dúvida alguma, as mais notáveis destas povoações mais antigas são as descobertas em Hacilar e Catal Hüyük, na Anatólia, uma área geralmente considerada como um local culturalmente atrasado. A última dessas localidades é o maior aldeamento neolítico até então conhecido no Oriente Próximo, muitas vezes maior do que Jericó e até

economicamente mais adiantado. Os testes de radiocarbono (uns trinta aproximadamente) indicam que ele foi ocupado no sétimo milênio e na primeira metade do sexto.

A vida das aldeias continuava a desenvolver-se através do sexto milênio, entrando no quinto, quando vilas e cidades foram estabelecidas quase em toda a parte. Durante todo este tempo, começou a introdução da cerâmica (ela já era conhecida em Catal Hüyük, na Anatólia). Aldeias nas quais se conhecia a cerâmica havia em vários lugares na costa mediterrânea (Ras Shamra, Biblos), na Cilícia e no norte da Síria (Mersin, Tell ej-Judeideh), em Chipre (Khirokitia: aqui, a ocupação mais antiga era a cerâmica) e na Anatólia. Na Mesopotâmia floresceu a cultura Hassuna, chamada com este nome por causa da localidade (perto de Mosul) onde foi identificada pela primeira vez. Mas também foi encontrada esta cultura em vários lugares na região superior do Tigre (Nínive foi construída pela primeira vez neste tempo).

Entretanto, a vida sedentária começou também no Egito. Os vestígios da presença do homem no Egito remontam aos começos da Era Paleolítica, quando o delta do Nilo estava abaixo do nível do mar e seus vales eram um matagal pantanoso, habitado por animais selvagens. Podemos supor que os homens de então habitavam nos arredores dos vales e aí pescavam e caçavam, vindo mais tarde a estabelecer-se nestas mesmas regiões. Por volta da Era Neolítica, quando a geografia do Egito assumiu toscamente a sua forma atual, podemos também inferir que as aldeias, primeiramente temporárias, logo depois permanentes, começaram a formar-se. Entretanto, a transição para a vida sedentária não pode ser documentada no Egito, como pode ser na Ásia ocidental. As aldeias permanentes mais antigas provavelmente estão sob as camadas profundas da lama e do lodo do Nilo. A cultura da aldeia mais antiga que conhecemos é a de Fayum (Fayum A), seguida por outra descoberta um pouco mais tarde em Merimde, no Delta ocidental. Estas são culturas neolíticas depois da invenção da cerâmica — ficando assim mais ou menos paralelas à cerâmica neolítica da Ásia ocidental. Os testes de radiocarbono parecem colocar Fayum A na última metade do quinto milênio.^[9] Por esse tempo, embora se começasse a desenvolver a agricultura, podemos estar certos de que o rio não tinha ainda nenhum controle, e o vale era um amplo pântano com poucas aldeias, afastadas umas das outras. Entretanto, está claro que no Egito, como em toda parte, a civilização começava a nascer — e isso uns dois mil e quinhentos anos antes de Abraão.

2. Desenvolvimento cultural na Mesopotâmia

Com a introdução do metal termina a Era Neolítica e começa a assim chamada Era Calcolítica (Idade da Pedra e do Cobre). Precisamente quando começou esta transição não é assunto que mereça discussão de nossa parte (ela ocorreu gradualmente). Mas,

na Mesopotâmia, todo este período é atestado por uma série de culturas que receberam os nomes das localidades onde elas foram encontradas pela primeira vez. Isso nos leva, com poucos hiatos de alguma importância, através do quinto e do quarto milênio, até os umbrais da história, no terceiro.^[10] Foi um período de surpreendente floração cultural. A agricultura, muito mais desenvolvida e expandida, veio possibilitar e melhorar a alimentação e fazer face à densidade crescente de população. A maior parte das cidades que foram fundadas então estavam destinadas a desempenhar um papel importante na história da Mesopotâmia durante os milênios futuros. Levaram-se a efeito projetos de drenagem e irrigação. E à medida que estes projetos tornavam-se mais elaborados e exigiam uma manutenção e um controle contínuos, e à medida que o comércio e a vida econômica se desenvolviam, surgiram as mais antigas cidades-estados. O progresso técnico e cultural era grande em todos os campos, incluindo a invenção da escrita. De fato, pelos fins do quarto milênio, a civilização da Mesopotâmia assumia, nos seus pontos essenciais, a forma que iria caracterizá-la por milhares de anos futuros.

a. *Culturas antigas de cerâmica pintada.* A floração cultural começou cedo na Alta Mesopotâmia, enquanto os vales inferiores dos rios eram ainda terras pantanosas sem população estabelecida. Já no sexto milênio surgiu aí a cultura Hassuna, acima mencionada. Era uma cultura aldeã, baseada em pequena lavoura e criação, mas com especialização crescente de técnica, ficando assim como uma transição do Neolítico para o Calcolítico. Embora o metal ainda fosse desconhecido, já começavam a aparecer certos tipos de cerâmica pintada (marca distintiva do Calcolítico). Era de uma beleza especial a porcelana de Samarra — decorada com figuras humanas e de animais, geométricas e monocromáticas, de rara perfeição artística. Essa porcelana começa a aparecer na última parte deste período. A habilidade artística alcançou novo auge com a cultura Halaf seguinte (na última parte do quinto milênio). Essa cultura, que recebeu esse nome por causa da região no vale de Khābūr, onde foi identificada pela primeira vez, tinha o seu centro ao longo do alto Tigre. Mas sua cerâmica característica foi encontrada através de toda a Alta Mesopotâmia até a costa siro-ciciliana, ao norte até o Lago Van e ao sul até Kirkuk.

Por esse tempo os vales ribeirinhos da Alta Mesopotâmia eram provavelmente densamente povoados. De acordo com os padrões de então, as aldeias eram bem construídas, com casas retangulares de terra batida ou tijolo cru. Estruturas mais maciças circulares (*tholoi*) com teto baixo serviam para uma finalidade que nos é inteiramente desconhecida. Numerosas estatuetas de animais e de mulheres, estas últimas frequentemente em posição de parto, revelam que se praticava então o culto da deusa mãe. É de modo especial digno de nota a imponente cerâmica. Cozida em forno, mas feita manualmente, sem o uso de nenhuma máquina, distingue-se pelos

desenhos florais geométricos policromáticos, de uma excelência artística e de uma beleza raramente igualada. Quem era este povo não sabemos. Não existem textos que nos revelem que língua falavam, porque ainda não tinha sido inventada a escrita. Mas essa cerâmica comprova que a civilização já tinha feito grandes progressos na Alta Mesopotâmia, há mais de dois mil anos antes de Abraão.

b. *Seqüência de culturas pré-dinásticas na Baixa Mesopotâmia.* Mas foi na última parte do quarto milênio que o florescimento cultural da Mesopotâmia alcançou o seu apogeu. A povoação da Baixa Mesopotâmia, a descoberta das grandes cidades na região, e a organização das primeiras cidades-estados abriram o caminho para um progresso técnico e cultural admirável. Uma série de culturas na Baixa Mesopotâmia nos leva dos começos do quinto milênio até a luz da história, no terceiro. Convencionalmente, essas culturas são conhecidas, em ordem decrescente, como a cultura de Obeid (de antes de 4300 até depois de 3500, aproximadamente), a de Warka (no trigésimo primeiro século aproximadamente) e a de Jemdet Nasr (aproximadamente do trigésimo primeiro ao vigésimo nono século), de acordo com os locais onde foram respectivamente identificadas pela primeira vez. Mas provavelmente é melhor dividir a cultura Warka em aproximadamente o tempo da invenção da escrita (cerca do ano 3300?) e unir a última parte dela à cultura Jemdet Nasr, sob o título de “Protoliterária”, ou uma denominação semelhante.^[11]

A civilização teve, assim, o seu início da Baixa Mesopotâmia relativamente tarde, depois de já ter seguido seu curso por muitas centenas de anos na parte superior do vale.^[12] As razões são fáceis de ver. A Baixa Mesopotâmia tem em geral chuvas insuficientes para manter uma agricultura viável e tem de depender, no que se refere à água, dos grandes rios que correm através de seu solo para o Golfo Pérsico. Mas estes estavam sujeitos a enchentes periódicas e, como corriam sem nenhum controle humano, não raro mudavam seu curso e espalhavam suas águas cheias de detritos sobre os terrenos planos ribeirinhos e formavam vastos charcos e lagoas, onde não podia crescer nenhuma vegetação útil. Por isso a terra não podia receber um cultivo intensivo até que os homens dominassem uma técnica eficiente de irrigação, com a construção de diques e canais. E com toda a certeza isso não foi obra de um dia. O trabalho de drenar e preparar a terra e de estabelecer as cidades deve ter-se prolongado durante séculos. Por outro lado, uma vez exploradas as terras de aluvião, extraordinariamente ricas, podemos presumir que a população aumentou rápida e constantemente. Este processo de povoamento e de construção já estava em vigor no período Obeid. Quem era este povo e de onde ele tinha vindo é uma questão debatida, estreitamente ligada com o difícil problema das origens sumerianas. Mas quem quer que tenha sido, foi ele o fundador da civilização na Baixa Mesopotâmia. Embora a

sua cultura fosse muito pouco suntuosa, realizaram edifícios de proporções monumentais, como, por exemplo, as séries de templos de Eridu. Sua cerâmica, apesar de artisticamente inferior à de Halaf, mostra de certo modo muito maior domínio técnico. A expansão desta cerâmica por toda a Alta Mesopotâmia e mais além ainda, indica que essa influência cultural se estendia muito longe.

c. *Período Protoliterário*. A fase seguinte, a Warka, foi provavelmente muito breve (até 3300 aproximadamente ou depois). É também uma questão que não deve deter-nos o fato de esta cultura ter-se desenvolvido dentro de Obeid, ou de ter sido trazida de fora por adventícios. O período seguinte, o Protoliterário (do trigésimo terceiro século ao vigésimo nono), trouxe um surto de progresso como poucos na história do mundo. Foi este um período de grande desenvolvimento urbano, no decurso do qual a civilização mesopotâmica tomou uma forma normativa. Desenvolveu-se plenamente por esse tempo o sistema de diques e canais, que tornou possível o cultivo intensivo das planícies de aluvião. A população aumentou rapidamente e surgiram em toda a parte grandes cidades. Nasceram e desenvolveram-se cidades-estados, onde ainda não havia. Os templos, construídos de tijolo de barro sobre plataformas acima do nível das inundações — dos quais o complexo do templo de Warka (Erech) é um brilhante exemplo — exibem as características da arquitetura do templo mesopotâmico que irão perdurar durante todos os séculos futuros. Notam-se em toda a parte novas técnicas. Usavam-se rodas, e fornos para cozimento da cerâmica, tornando possível uma louça de grande excelência técnica. Aperfeiçoaram-se processos para bater o cobre, triturá-lo e em seguida vazá-lo. Prova deste raro aperfeiçoamento artístico são os sinetes de cilindro, primorosos, que substituem os antigos.

Mas nenhum progresso marcou mais época do que a invenção da escrita. Os mais antigos textos por nós conhecidos remontam aos últimos séculos do quarto milênio. Embora ainda não possam ser lidos com segurança, parece que são sobretudo documentos inventariais e de negócios, dando assim um testemunho da complexidade crescente da vida econômica. E uma vez que a vida econômica se centralizava em volta do templo, podemos presumir que a organização característica da cidade-Estado em redor dos santuários, que nos é familiar a partir do terceiro milênio, já está então muito adiantada. Em todo o caso, podemos recordar o fato de que os umbrais da escrita já tinham sido cruzados, cerca de dois mil anos antes de Israel surgir na história como um povo. Tampouco podemos supor que este florescimento cultural foi uma coisa restrita a um lugar isolado, e que não exerceu nenhuma influência além dos confins da Mesopotâmia. Pelo contrário, como veremos logo mais, há uma evidência comprovada de que, antes deste período, houve intercâmbios comerciais e culturais com a Palestina e com o Egito pré-dinástico.

d. *Os sumérios.* Povo que constitui um dos maiores mistérios da história, os sumérios foram os criadores da civilização na Baixa Mesopotâmia. De que raça eram eles e de onde vieram podemos apenas fazer conjecturas. Os monumentos pintam-nos como imberbes, musculosos, de cabeça muito grande. Mas nem sempre os esqueletos encontrados atestam essa última característica. Falavam uma língua aglutinante, que não se filia a nenhuma outra língua conhecida, viva ou morta. Os autores não concordam sobre o tempo e sobre o modo de sua chegada — se eles foram os criadores da mais antiga cultura Obeid, ou se chegaram depois e construíram sobre os alicerces lançados por outros.^[13] Entretanto, está claro que os sumérios estiveram presentes na Baixa Mesopotâmia por volta da metade do quarto milênio. Porém, uma vez que os textos mais antigos que nos são conhecidos estão em sumério, podemos presumir que foram eles que introduziram a escrita. No período protoliterário, eles deram forma àquela brilhante cultura que vemos na sua forma clássica no alvorecer do terceiro milênio.

3. *O Egito e a Palestina no quarto milênio*

Podemos, de certo modo, ser mais sucintos aqui, porque nem o Egito nem a Palestina oferecem neste período nada que se possa comparar com a civilização surpreendente da Mesopotâmia pré-dinástica. Entretanto, em ambas as regiões, uma série de culturas nos leva à Idade da Pedra, através do quarto milênio, para o terceiro.

a. *Culturas calcolíticas na Palestina.* Embora o quarto milênio na Palestina permaneça obscuro para nós, em muitos pontos, não resta a menor dúvida de que ele testemunhou o aparecimento da vida nas aldeias em várias partes da região, com o estabelecimento dos primeiros aldeamentos.^[14] Neste período, parece que a Palestina dividiu-se em duas províncias culturais. Uma ao norte e nas áreas centrais e outra no sul. A mais surpreendente das culturas calcolíticas é a gassuliana. Seu nome deriva de Tuleiat el-Ghassul, no vale do Jordão, onde ela foi identificada pela primeira vez. Entretanto, é também encontrada em várias partes da terra, notavelmente nas proximidades de Bersabeia, no norte do Negueb. Os testes de radiocarbono indicam que ela floresceu nos séculos antes e depois do ano 3500 a.C. Embora seja uma cultura aldeã sem grandes pretensões materiais, ela nos patenteia um considerável progresso artístico e técnico.

Ainda se fabricavam instrumentos de pedra, mas já se usava também o cobre. A cerâmica, embora não pudesse ser comparada com a cerâmica pintada da Mesopotâmia, do ponto de vista artístico, mostra, ainda assim, excelente técnica. As casas eram construídas com tijolos feitos a mão e cozidos ao sol, muitas vezes sobre alicerces de pedra. Muitas delas eram decoradas internamente com sofisticados afrescos policromáticos, sobre uma espécie de estuque. Desenhos como estrelas de

oito pontas, pássaros e várias figuras geométricas são comuns. Uma delas, muito danificada, mostra um grupo de pessoas sentadas, muito provavelmente deuses. Algumas máscaras estranhas, em forma de elefante, serviam com certeza para fins de culto. E o fato de enterrarem os mortos com alimentos e utensílios ao lado prova a crença numa existência futura. Nenhuma destas culturas calcólicas era imponente. Mas é evidente que neste período toda a região já era bastante povoada.

b. *As culturas pré-dinásticas do Egito.* Como já dissemos, a mais antiga cultura de aldeamentos por nós conhecida no Egito é a neolítica faiumiana (Fayum A), que remonta à última parte do quinto milênio. A partir de então, uma série ininterrupta de culturas, quer no Alto Egito, quer no Baixo, nos leva através de todo o quarto milênio, aos umbrais da história, no terceiro. No Alto Egito, temos, em ordem decrescente, as culturas badariana, amratiana e a gerzeana, que tiraram suas denominações dos locais onde foram identificadas pela primeira vez. Observa-se também no norte um desenvolvimento idêntico, embora não paralelo. Não precisamos descrever essas culturas pormenorizadamente.^[15] Com efeito, elas apresentam um quadro muito pobre, quando comparadas com as culturas calcólicas da Mesopotâmia, embora isso possa ocorrer por causa das deficiências de nossos conhecimentos. Diferentemente da Mesopotâmia, o Egito pré-dinástico achava-se num grande isolamento, o que era um acidente natural à sua geografia. Insulado da Ásia por desertos e mares, o longo e serpeante vale do Nilo exercia um papel divisório dentro da própria terra. Havia, com efeito, uma variação muito grande nos graus de civilização entre o Alto e o Baixo Egito. Mas em nenhuma de suas fases a cultura calcólica do Egito pode ser considerada grandiosa. Conheciam-se a cerâmica, mas não se apresenta nada que resista a uma comparação, artística ou tecnicamente, à cerâmica da Mesopotâmia contemporânea.

As casas eram fabricadas com barro amassado ou esteiras de vime. Até a época não se conhece nenhuma construção monumental. Numa palavra, havia pobres culturas de aldeamentos com muito pouca capacidade de grandes realizações do espírito. O florescimento da cultura egípcia veio depois.

Não obstante, foi aí que se lançaram os fundamentos da civilização. Os egípcios pré-dinásticos foram presumivelmente os antepassados dos egípcios dos tempos históricos, uma mistura assim das linhagens hamítica, semítica e (especialmente no sul) negróide. Deram passos de gigante no aperfeiçoamento da agricultura, cultivando todas as espécies de cereais, frutas, legumes e linho. Isso significa que, como na Mesopotâmia, deve-se admitir uma densidade crescente de população. Empreendeu-se na época o trabalho de drenagem e irrigação, trabalho esse que se foi aperfeiçoando progressivamente. E como esta tarefa (novamente como na Mesopotâmia) deve ter exigido grande esforço cooperativo entre as aldeias, podemos concluir

que existia uma espécie qualquer de governos locais.^[16] Usava-se o cobre, e como a fonte do cobre era provavelmente a península do Sinai, deve ter também começado por esta ocasião o trabalho nas minas. À medida que os barcos levavam e traziam o comércio para cima e para baixo, pelo Nilo, diminuía o isolamento local. Provavelmente pelos fins do quarto milênio, as várias províncias locais se uniram em dois reinos relativamente grandes, um no Alto Egito e outro no Baixo Egito. Finalmente (uma vez mais como na Mesopotâmia) inventou-se a escrita em hieróglifo. No tempo da Primeira Dinastia, ela já se tinha aperfeiçoado além de sua forma primitiva.

c. *Contatos internacionais antes do alvorecer da história.* Durante a maior parte do período pré-dinástico, a cultura egípcia aperfeiçoou-se, com poucos sinais de contato com o mundo exterior. Já no quarto milênio, quando floresceu a cultura protoliterária na Mesopotâmia, e quando o período calcolítico passou para a Idade do Bronze Antiga I na Palestina, há clara evidência de grande intercâmbio cultural.^[17] Os tipos de cerâmica palestina encontrada no Egito indicam o intercâmbio entre as duas regiões, ao mesmo tempo que semelhante evidência atesta que então o Egito estava mesmo em contato com o porto de cedro de Biblos. Ainda mais surpreendente é a evidência de que o Egito, no remoto período gerzeano, estava em contato com a cultura protoliterária da Mesopotâmia, e muito dela se beneficiou. Estes benefícios, além de formas de cerâmica, referem-se também aos sinetes de cilindro, vários motivos de arte, e características da arquitetura. Alguns chegam até a pensar que a escrita se desenvolveu sob a influência da Mesopotâmia. Mas não temos conhecimento de como esses contatos (tão evidentes no sul do Egito) foram transmitidos. Todavia, a presença de impressões de sinete do tipo Jemdet Nasr em regiões como Meguido e Biblos atestam que existia uma rota muito importante de intercâmbio entre a Palestina e a Síria. De qualquer modo, temos evidência de um período de contato internacional e transfusão cultural entre as fronteiras do mundo da Bíblia, antes de nascer o sol da história. Embora pareça que o contato com a Mesopotâmia tenha cessado no tempo da Primeira Dinastia (século XXIX ou antes), o Egito continuou a manter relações constantes com a Palestina e a Fenícia, durante os séculos seguintes.

B. O ORIENTE ANTIGO NO TERCEIRO MILÊNIO A.C.

1. *A Mesopotâmia no mais antigo período histórico*

A história, propriamente dita, começa no remoto terceiro milênio. Quer dizer, entra-se pela primeira vez numa época que é documentada por inscrições contemporâneas que podem ser lidas. O que não acontece com os textos mais antigos,

dos quais falamos antes. Embora os textos arcaicos do começo do período ainda apresentem dificuldades, os séculos seguintes oferecem uma profusão de material, na maior parte inteligível para os especialistas.

a. *A Idade Clássica sumeriana (Dinastia Antiga) — (aproximadamente 2850-2360)*. O alvorecer da história nos revela a civilização sumeriana fixada em forma clássica.^[18] A terra era organizada em sistema de cidades-Estados, a maioria delas muito pequenas, algumas das quais são conhecidas apenas de nome. Embora uma ou outra pudesse impor-se a seus vizinhos, não existia unificação permanente e total da terra. Com certeza tal coisa seria contrária à tradição e aos sentimentos — era mesmo considerada como um pecado contra os deuses. A cidade-Estado era uma teocracia governada pelo deus;^[19] a cidade e suas terras eram propriedades do deus; o templo, o seu solar. A vida econômica era organizada em torno do templo, com seus jardins, seus campos e seus depósitos. As pessoas, cada uma no seu próprio lugar, eram súditos do deus, trabalhadores na sua propriedade. O chefe temporal da cidade-Estado era o “*lugal*” (grande homem); o rei, ou o *ensi*, o sacerdote do templo local que governava como representante do deus, era o administrador de suas propriedades. Esse administrador podia ser ou um senhor de uma cidade independente, ou um vassalo do *lugal* em outra cidade. A realeza, embora fosse absoluta de fato, não o era em teoria. O poder era mantido pela sanção da eleição divina. Apesar da tradição de que essa realeza era proveniente do céu, desde o princípio dos tempos, há evidência de que era uma assembleia da cidade que detinha o governo e que a realeza originou-se desta assembleia, primeiramente como uma medida de emergência, depois como uma instituição permanente.^[20]

Por mais que esse sistema tenha sido falho em estabilidade política, tornou possível certa prosperidade. A vida agrária e a vida urbana estavam intimamente integradas, caminhando juntas para um grau considerável de estabilidade econômica. As guerras, embora fossem, sem dúvida, frequentes e bastante violentas, eram esporádicas e locais. Foi essencialmente um tempo de paz, durante o qual a vida econômica pôde florescer. A agricultura desenvolvida permitia a manutenção de uma população crescente. A vida urbana, por sua vez, permitia o aperfeiçoamento de uma maior especialização nas artes e ofícios. As cidades, apesar de pequenas segundo os padrões modernos, eram bastante grandes segundo os padrões antigos. Embora na sua maioria as casas fossem humildes, eram numerosos os grandes templos e os palácios. Os trabalhos em metais e a lapidação de pedras preciosas alcançaram níveis raramente ultrapassados. Empregavam veículos puxados por bois ou burros para fins pacíficos e militares. Os contatos culturais e comerciais tinham grande amplitude. Em volta dos templos, florescia escolas de escrita, que produziam grande volume de

literatura. Na sua maioria, as narrações épicas e os mitos que conhecemos de cópias tardias, foram escritos nessa época remota, embora transmitidos oralmente durante séculos, anteriormente.

b. *A religião dos sumérios.*^[21] A religião sumeriana era um politeísmo altamente desenvolvido. Seus deuses — embora com considerável fluidez com relação a sexo e função — já nos tempos mais remotos estavam organizados num panteão complexo de relativa estabilidade. O chefe ativo do panteão era Enlil, senhor da tempestade. O culto dos diversos deuses era praticado nas cidades onde se pensava que eles tinham sua morada. Nippur, centro do culto de Enlil, gozava de uma posição neutra, recebendo oferendas votivas de toda a região, sem se tornar jamais sede de dinastia. Embora o prestígio de um deus se elevasse ou decaísse de acordo com o prestígio da cidade em que ele tinha sua residência, não havia deuses locais, mas eram considerados como seres cósmicos, quanto à sua função, e lhes concediam domínio universal. A ordem dos deuses era concebida como um estado celeste segundo o padrão de uma câmara municipal. A paz da ordem temporal descansava assim num equilíbrio precário entre vontades conflitantes, podendo ser abalada a cada instante. A luta pelo poder sobre a terra era também um processo legal no estado dos deuses. A vitória de uma cidade sobre as outras representava a aceitação de suas exigências por parte de Enlil, rei dos deuses. Qualquer calamidade que se abatesse sobre a terra refletia a ira dos deuses, por causa de uma afronta. A função do culto era servir aos deuses, propiciar a sua ira, e manter assim a paz e a estabilidade. Os sumérios tinham um alto senso do certo e do errado. As leis humanas eram para eles reflexos das leis divinas. Embora não conheçamos nenhum código de lei nessa época, as reformas de Urukagina de Lagash (vigésimo quarto século, aproximadamente) — que tomou várias medidas de acordo com “as leis justas de Ningirsu”, no sentido de pôr termo a várias espécies de malfeitos e injustiças, incluindo a exploração dos pobres — ilustram que o conceito de lei é muito antigo. Todavia, pode-se dizer que, como acontece em todo o paganismo, os sumérios faziam pouca distinção entre as ofensas morais e as ofensas puramente rituais.

c. *Os semitas na Mesopotâmia: os acádios.* Os destinos das várias cidades-estados sumerianas não nos interessam. Embora, de vez em quando, uma dinastia local como a de Eannatum de Lagash (vigésimo quinto século), ou os Lugalzaggisi de Erech (vigésimo quarto século) possa ter exercido um controle efêmero sobre a maior parte da Suméria (Lugalzaggisi reivindica controle do Golfo Pérsico até o Mediterrâneo),^[22] nenhuma delas conseguiu dar à terra uma unificação duradoura.

Entretanto, os sumérios não foram os únicos povos a habitar a Mesopotâmia. Havia também lá uma população semítica. Estes semitas são conhecidos como

acádios, de acordo com a sede de seu primeiro império. Embora não haja evidência de que eles tenham precedido os sumérios nas planícies do Tigre e do Eufrates, não eram absolutamente recém-chegados à região. Não resta a menor dúvida de que eram seminômades nas áreas ao norte da Suméria, desde os tempos mais remotos, e lá se introduziram, em número crescente, desde o quarto milênio. Por volta dos meados do terceiro milênio, eles constituíam uma porção apreciável da população, e no norte a porção predominante. Estes semitas assimilaram a cultura sumeriana em todos os seus aspectos essenciais e os adaptaram a si mesmos. Embora falassem uma língua semítica (o acádio) inteiramente diferente do sumério, eles emprestaram a escrita silábica cuneiforme para fixar sua língua. Os textos em acádio remontam à metade do terceiro milênio. Eles adotaram também o panteão sumeriano, embora acrescentassem deuses próprios e adaptassem nomes semíticos a outros. E o fizeram com tanta frequência que é impossível distinguir os elementos semíticos dos sumerianos na religião mesopotâmica. Quaisquer que tenham sido as tensões existentes entre as duas populações, não há evidência de conflito racial ou cultural.^[23] Não podemos mesmo duvidar de que tenha havido uma crescente miscigenação de raças.

d. *O império de Acad (2360-2180, aproximadamente); Ebla.* No vigésimo quarto século, uma dinastia de governantes semíticos tomaram as rédeas do poder e criaram o primeiro verdadeiro império da história do mundo.^[24] O fundador deste império foi Sargão, personagem cujas origens se perdem no mito. Tendo sido elevado ao poder em Kish, derrotou Lugalzaggisi de Erech e submeteu toda a Suméria até o Golfo Pérsico. Então, transferindo sua residência para Acad (de localização desconhecida, mas perto da Babilônia da última fase), ele empreendeu uma série de conquistas que ficaram lendárias. Sucederam Sargão dois filhos seus, e em seguida seu neto Naramsin, que podia gabar-se de bravuras tão espetaculares como as de Sargão. Além da Suméria, os reis de Acad dominaram toda a Alta Mesopotâmia, como atestam as inscrições e os documentos comerciais de Nuzi, Nínive, Chagarbazar e Tell Ibraq. Mas o seu domínio estendia-se, pelo menos intermitentemente, do Elam ao Mediterrâneo, enquanto as expedições militares se internavam nas montanhas da Ásia Menor, no sudeste da Arábia, e talvez mais longe ainda. Os contatos comerciais chegavam até o vale do rio Indo.^[25]

Os reis de Acad deram à cultura sumeriana uma expressão política muito além das fronteiras da cidade-Estado. Embora preservassem a tradição de que o poder derivava de Enlil, é provável que surgisse uma teoria de realeza um tanto diferente. O Estado não se centralizava no templo do deus, como se tinha centralizado a cidade-estado, mas no palácio. Há certa evidência de que os reis de Acad se concedessem a si

mesmos prerrogativas divinas. Naramsin é pintado em proporções gigantescas, usando a tiara de pontas dos deuses, e seu nome aparece com o qualificativo de divino.^[26] O triunfo de Acad acelerou a ascendência da língua acádia. As inscrições reais eram feitas em acádio e houve considerável atividade literária nessa língua. Provavelmente o assim chamado dialeto dos hinos épicos teve a sua origem nesse período. Ao mesmo tempo, a arte, livre dos cânones padronizados sumerianos, teve um reflorescimento notável. Embora o poder de Acad fosse de curta duração, do ponto de vista como a história considera esses períodos, ele durou mais de cem anos.

Nosso conhecimento sobre este período será largamente ampliado, uma vez que os textos recentemente descobertos em Ebla (Tell Mardikh, no norte da Síria, sul de Aleppo) foram publicados e estudados por especialistas.^[27] Estes textos, em número, são superiores a 16.000, mas quando colocados juntos, podem render menos que a metade desse número de tábuas, completas ou parcialmente completas. Em sua maior parte, eles são escritos em sumeriano, mas muitos exibem uma linguagem semita do nordeste com afinidades com o ugarítico e o fenício (e o hebraico) mais recente, que alguns se aventuraram a chamar (talvez prematuramente) de “paleo-cananita”. Diz-se que tratam principalmente de assuntos econômicos e comerciais; além de textos de natureza oficial (decretos reais, correspondências, tratados), bem como de textos lexicais, silábicos e textos religiosos (incluindo alguns que mencionam várias deidades dos sumérios e dos semitas do oeste e alguns que relatam sobre os mitos da Criação e do Dilúvio). Os textos contêm muitos nomes próprios que correspondem aos nomes encontrados entre os israelitas e seus ancestrais, bem como outras evidências que podem ter ligação com as histórias patriarcais. Estas serão mencionadas depois.

Torna-se evidente que Ebla, previamente conhecida como pouco mais que um nome, foi um poder superior no mundo da época. Embora a data precisa dos textos esteja em discussão, parece que Ebla atingiu seu auge em meados do terceiro milênio e que seu poder veio a tornar-se tal que rivalizou com o Acad. Relações comerciais e diplomáticas atingiram a região este no sentido da Mesopotâmia até Assur (Assíria) e Elam, o noroeste até a Anatólia e a região oeste até Chipre e a região sul pela Síria e Palestina até a fronteira egípcia. Diz-se que são mencionados^[28] vários lugares na Palestina (Jerusalém, Hasor, Meguido, Dor, Asdod, Gaza etc.) antes desconhecidos dos textos. A ambição de Ebla a levou a colidir com Acad. Parece que suas forças tinham atacado Mari, no médio Eufrates, tendo-a dominado. Talvez tenha sido isso que provocou Sargão em suas ações agressivas no oeste. Em virtude disso, Ebla parece ter sido derrotada e forçada a se render. Mas, mais tarde — talvez durante o reinado dos dois sucessores de Sargão — Ebla experimentou um renascimento, uma vez mais tomando Mari e talvez por um tempo ganhando ascendência sobre Acad. Deve ter

sido provavelmente Naramsin que finalmente mudou as tábuas, tomando e destruindo Ebla e acabando com seu poder. As tábuas de Ebla prometem revelar uma surpreendente riqueza de informações. Uma advertência, porém, ao leitor: o que é dito é tentativa e sujeito à correção à luz de pesquisas futuras.^[29]

2. O Egito e a Ásia Ocidental no terceiro milênio

Coincidiu quase exatamente o aparecimento dos mais remotos textos decifráveis na Mesopotâmia com a entrada do Egito na história como uma nação unificada. Discute-se precisamente como os dois reinos pré-dinásticos do Alto e do Baixo Egito estavam unidos — se antes ou depois do malogro de uma tentativa de conquista de supremacia em data anterior. Pelo vigésimo nono século os reinos do Alto Egito ganharam ascendência e levaram toda a região para o seu domínio. O rei Narmer (primeira dinastia) é pintado usando a coroa branca do sul e a coroa vermelha do norte, e é desenhado com proporções gigantescas, como convém aos deuses.^[30] A memória da dupla origem da nação, pode-se dizer, esteve sempre viva e foi perpetuada para todos os tempos futuros nas insígnias e títulos reais.

a. *O Império Antigo (do século vinte e nove ao século vinte e três)*. Os fundamentos do Antigo Império foram lançados pelos faraós da Primeira e da Segunda Dinastias (do século vinte e nove ao século vinte e sete).^[31] Com o aparecimento da Terceira Dinastia (em 2600 aproximadamente), entramos na era do florescimento clássico do Egito. Nessa ocasião as características básicas e significativas de sua cultura assumiram a forma que devia ser normativa no futuro. Foi a Idade das Pirâmides. A mais antiga é a Pirâmide dos Degraus, que Zoser, fundador da Terceira Dinastia, construiu em Mênfis. Com um templo mortuário na base, é a mais antiga construção de pedra lavrada que se conhece até hoje.

Entretanto, muito mais maravilhosas são as pirâmides de Quéops, Quéfren e Miquerinos, da Quarta Dinastia (do século vinte e seis ao século vinte e cinco), também em Mênfis. A Grande Pirâmide, com 138 metros de altura, tendo como base um quadrado de 227 x 227 metros, foi construída com 2.300.000 blocos de pedra lavrada, com um peso médio de duas toneladas e meia. Todos estes blocos foram transportados para os seus respectivos lugares apenas com a força muscular, sem o emprego de nenhuma máquina, e com uma margem de erro praticamente nula.^[32] Esta Grande Pirâmide nos leva a respeitar a habilidade técnica do antigo Egito mil anos antes do nascimento de Israel. Ela também nos apresenta o espetáculo da utilização de todos os recursos de um estado organizado para preparar o local do descanso final de seu rei-deus. Os faraós da Quinta e da Sexta Dinastia também construíram pirâmides (do século vinte e cinco ao século vinte e três). Embora fossem

menos imponentes, foi nelas que os assim chamados Textos das Pirâmides foram encontrados. Consistem em palavras mágicas e encantamentos destinados a assegurar a passagem livre do faraó para o mundo dos deuses, e são os textos religiosos mais antigos que nos são conhecidos no Egito. Embora apareçam no último período do Antigo Império, seu material remonta aos tempos protodinásticos.

Durante todo esse período, o Egito esteve em contato com a Ásia. Embora seja claro que a influência da Mesopotâmia cessou virtualmente depois do começo das dinastias, as relações com a Fenícia, com a Palestina e as terras adjacentes continuaram com poucas interrupções. Eram exploradas regularmente as minas de cobre do Sinai, nas quais já se trabalhava nos tempos pré-dinásticos. Contato com as terras de Canaã é testemunhado pelo intercâmbio de tipos de cerâmica e outros objetos, e também pela introdução de palavras da língua falada em Canaã na língua egípcia. Sabe-se que vários faraós fizeram campanhas militares na Ásia. Embora isso não prove que o Egito já tinha organizado um império asiático, contudo mostra que as terras da Palestina eram consideradas como sua esfera legítima de interesses e que estava preparado e era capaz de proteger os seus interesses nestas regiões com força militar.^[33] Mas Biblos, como em todos os períodos da força egípcia, era virtualmente uma colônia. Uma vez que o Egito era quase desarborizado, Biblos — saída para as madeiras de lei do Líbano — era um ponto de vital importância. Inscrições votivas de vários faraós e outros objetos atestam a influência do Egito nesse local durante todo o Antigo Império. Antes do fim do terceiro milênio, os habitantes de Canaã em Biblos desenvolveram uma escrita silábica modelada sobre os hieróglifos egípcios.

b. *O Estado e a Religião no Egito.* A organização do Estado no Egito era muito diferente da organização contemporânea do Estado na Mesopotâmia. O faraó não era um vice-rei que governava por eleição divina, nem era um homem que tinha sido deificado. Ele *era* deus — *Horus* visível entre o seu povo. Teoricamente, todo o Egito era propriedade sua, todos os seus recursos estavam à disposição dos seus projetos. Apesar de a terra ser realmente administrada por uma burocracia complexa, chefiada por um vizir, este também era súdito do rei-deus. Nunca se descobriu um código de lei no Egito antigo. Embora não se possa afirmar dogmaticamente que não existia nenhum código dessa natureza, é possível que não fosse posto em prática, porque não se sentia a necessidade de tal código. Bastava o decreto do rei-deus.^[34] Com certeza havia o conceito de lei, porque não pode existir Estado sem tal conceito. Embora o poder do faraó fosse em teoria absoluto, ele não governava contra os padrões estabelecidos, porque tinha o dever, como rei-deus, de manter a justiça (*ma'at*). Embora o sistema fosse um absolutismo sob o qual nenhum egípcio era teoricamente livre, embora a sorte dos camponeses devesse ser incrivelmente dura, não existiam

barreiras rígidas que impedissem os homens da mais humilde origem de ascender às mais altas posições, se a sorte os ajudasse.

Era um sistema que, aos olhos dos egípcios, era um meio benéfico de manter a paz e a segurança da região. O egípcio não via seu mundo como um mundo de equilíbrio precário, uma coisa problemática, como o mesopotâmio, mas como uma ordem imutável, estabelecida desde a criação, tão regular no seu ritmo como as enchentes do Nilo. A pedra angular desta ordem imutável era o rei-deus. Durante a vida, ele protegia seu povo. Depois da morte, ele continuava a viver no mundo dos deuses e era substituído por seu filho, também deus. A sociedade governada pelo rei-deus estava assim fortemente ancorada no ritmo do cosmo. À nossa maneira de ver as coisas, o espetáculo do Estado que esgota as suas riquezas para preparar um túmulo para o faraó pode parecer loucura e, da parte do próprio faraó, uma desconsideração egocêntrica pelo bem-estar do povo. Mas os egípcios não viam as coisas assim. Apesar de o Estado absoluto ter dado provas de que era uma carga muito pesada para ser levada para sempre, e se tenham levado a efeito modificações, os egípcios nunca rejeitaram o sistema, pelo menos em teoria.

A religião do Egito, como a da Mesopotâmia, era um politeísmo altamente desenvolvido.^[35] Entretanto, apresenta um quadro por demais confuso. Apesar das diversas tentativas, em tempos remotíssimos, de sistematização (as cosmogonias de Heliópolis e Hermópolis, a Teologia Menfítica), nunca se chegou a um panteão ordenado ou a uma cosmogonia consistente. A fluidez do pensamento era uma característica própria do egípcio. Contudo, não se pode chamar de primitiva a religião do Egito. Apesar de muitos de seus deuses serem pintados em forma animal, faltam as características essenciais do totemismo: o animal representava a forma em que o misterioso poder divino se manifestava. E embora o prestígio de um deus pudesse flutuar com o prestígio da cidade em que ele era cultuado, os altos deuses do Egito não eram deuses locais. Eles eram adorados em toda a região e sendo-lhes concedido domínio cósmico.

c. *A Palestina na Idade do Bronze antiga.* Na Palestina, todo o terceiro milênio coincide com o período conhecido pelos arqueólogos como a Idade do Bronze Antiga. Este período — ou uma fase transitória que levava a ele — começou tardiamente no quarto milênio, quando a cultura protoliterária floresceu na Mesopotâmia e a cultura gerzeana floresceu no Egito, e continuou até os últimos séculos do terceiro milênio.^[36] Embora a Palestina nunca tenha apresentado uma cultura material nem mesmo remotamente comparável às culturas do Eufrates e do Nilo, o começo do terceiro milênio foi testemunha de um progresso admirável também nessa região. Uma vez que isso coincidiu amplamente com o auge de Ebla,

pois de qualquer maneira é provável que haja uma conexão. Foi uma época de grande desenvolvimento urbano, quando a população aumentou, as cidades foram construídas e, presumivelmente, se estabeleceram as cidades-estados. Muitas das cidades que mais tarde haviam de desempenhar papel importante na Bíblia já existiam, como Jericó (reconstruída depois de grande abandono), Meguido, Betsã, Ai, Gazer etc. (diz-se que os textos de Ebla mencionam ainda outras cidades, incluindo Jerusalém). Muitas delas foram construídas pela primeira vez. Embora estas cidades não fossem opulentas, eram admiravelmente bem construídas e muito bem fortificadas, como indicam as escavações.^[37]

A população da Palestina e da Fenícia, nesta época, era canaanita, pelo menos predominantemente. Mais para a frente falaremos pormenorizadamente desse povo.^[38] Sua língua era presumivelmente ancestral da língua falada pelos habitantes de Canaã nos tempos israelitas, da qual o hebraico bíblico era um dialeto. O idioma de Ebla parece ter sido desse tipo, e é provável que ele fosse falado em vários dialetos em toda a Palestina e Síria. De qualquer modo, os nomes das cidades mais antigas que conhecemos são uniformemente semíticos. É provável que os mitos que conhecemos pelos textos Ras Shamra (décimo quarto século) remontem aos protótipos desse período, e que a religião canaanita já era na sua essência a mesma que encontramos na região, e ainda mais tarde, na Bíblia.^[39] Embora a Palestina não nos forneça inscrições do terceiro milênio, os canaanitas de Biblos, como dissemos, desenvolveram uma escrita silábica modelada sobre a egípcia.

3. O Antigo Oriente pouco antes da Idade Patriarcal

Os séculos finais do terceiro milênio nos levam aos limites da Idade em que começa a história de Israel. Foram séculos conturbados, com movimentos, migrações e invasões que perturbaram os padrões estabelecidos em todas as partes do mundo bíblico. Na Mesopotâmia termina a longa história da cultura sumeriana. No Egito, um tempo de desintegração e confusão. Na Palestina, completa ruína.

a. *Mesopotâmia. A queda de Acad e a renascença sumeriana.* Já vimos que no vigésimo quarto século o poder passou das cidades-Estados sumerianas para os reis semíticos de Acad, que criaram um grande império. Depois das conquistas de Naramsin, o poder de Acad enfraqueceu rapidamente e um pouco depois de 2200 chegou ao fim, com o assalto violento de um povo bárbaro — os guti. Esse povo, cuja terra de origem eram as montanhas de Zagros, manteve o domínio da terra por cerca de cem anos. Seguiu-se então um breve período de trevas do qual temos poucas referências e durante o qual os hurrianos infiltraram-se na região do Tigre ocidental, ao mesmo tempo que os amoritas faziam incursões na Alta Mesopotâmia (adiante veremos mais sobre esse povo). Mas como o controle dos guti era fraco, é provável

que as cidades sumerianas fossem capazes de manter uma existência semi-independente no sul.

De fato, os guti, destruindo o poder de Acad, prepararam o caminho para o renascimento da cultura sumeriana, que veio a florescer na Terceira Dinastia de Ur (Ur III: 2060-1950, aproximadamente).

Realmente, o domínio dos guti foi destruído e a terra foi libertada por Utu-hegal, rei de Erech. Mas ele foi logo vencido por Ur-nammu, fundador de Ur III. Embora os reis de Ur falem pouco de guerra, eles provavelmente eram capazes de controlar a maior parte da planície da Mesopotâmia, apesar de os governantes em exercício pelo menos nominalmente reconhecerem sua autoridade.^[40] Denominando-se a si mesmos “Reis da Suméria e de Acad” e “Reis das quatro Partes do Mundo”, eles se diziam perpetuadores do império de Sargão e da cultura sumeriana. Discute-se se, ou em que grau, eles arrogavam a si prerrogativas divinas, como fizeram os reis de Acad. Alguns deles assinavam seus nomes com o qualificativo de “divino” e se davam a si o título de “o deus de sua terra”. Mas esta linguagem pode não passar de uma linguagem convencional, porque ainda persistia a noção de realeza por designação divina. Embora o rei fosse em teoria um monarca absoluto, e os governantes das várias cidades seus deputados, na prática estes últimos gozavam de considerável liberdade na administração dos negócios locais.

A cultura sumeriana floresceu sob os reis de Ur III. O fundador, Ur-nammu, distinguiu-se não só pelas numerosas edificações e pela atividade literária que caracterizou o seu reinado, mas sobretudo por seu código de leis, o mais antigo que se conhece até hoje.^[41] A maior evidência de renascimento, contudo, vem de Lagash, onde certo Gudea era *ensi*. Este governante, cuja data precisa é assunto de discussão que não deve deter-nos,^[42] deixou-nos muitas inscrições e monumentos. Governando em Lagash como o “Pastor de Ningirsu”, era um *ensi* de acordo com a maneira sumeriana na tradição do reformador Urukagina. Uma estatuária primorosa e objetos de arte produzidos nessa época mostram a habilidade sumeriana na sua melhor fase.

Mas se o renascimento foi glorioso, foi também o último. A cultura sumeriana chegava ao término da sua jornada. Até a língua sumeriana estava morrendo. Embora as inscrições de Ur III fossem em sumério, o acádio o estava substituindo como língua vernácula. Por volta do décimo oitavo século ele deixou inteiramente de ser falado, apesar de ter sobrevivido no uso erudito e litúrgico (como o latim em nossos dias), por muitíssimos séculos. Os sumérios e os semitas estavam completamente misturados nesse tempo, e estes últimos tinham-se tornado o elemento predominante. Mesmo alguns dos reis de Ur (Shu-sin, Ibbsin), apesar de serem da casa da Suméria, tinham nomes semitas e, sem a menor dúvida, sangue semita. Na Mesopotâmia, no tempo das origens de Israel, toda uma maré de civilização tinha fluído e refluído. A

cultura sumeriana tinha nascido, levado uma vida brilhante durante um período de mil e quinhentos anos e finalmente desaparecido do cenário. Israel nasceu num mundo já antigo.

b. *Egito: o Primeiro Intermediário (cerca do século vinte e dois até o século vinte e um)*. Nesse ínterim, no Egito, a glória do Antigo Império tinha desaparecido. Depois do fim da Sexta Dinastia, o poder monolítico do Estado começou progressivamente a desintegrar-se, à medida que o poder passava cada vez mais das mãos do faraó para as mãos da nobreza provincial hereditária. Mais ou menos no vigésimo segundo século, aproximadamente quando os guti estavam destruindo o poder de Acad, o Egito entrava num período de desordem e depressão, conhecido como o Primeiro Intermediário. Havia desunião interna, com faraós rivais disputando o trono. Os administradores provinciais, sem o controle da coroa, exerciam uma autoridade feudal e tornaram-se efetivamente reis locais. Certas cidades no Baixo Egito eram virtualmente independentes, com câmaras próprias. As coisas se agravaram com a infiltração dos seminômades asiáticos no Delta. Reinava a confusão, não se observavam as leis, a ordem era violada, o comércio definhava. E uma vez que provavelmente não se mantinha o sistema de irrigação, do qual dependia a vida da terra, com certeza grassava a penúria e a fome.

Foi uma época de profunda depressão. E esta depressão penetrou, como tudo indica, na alma egípcia. Temos deste período ou de um período um pouco posterior uma literatura rica e muito agradável, que reflete o espírito da época. Além do interesse pela justiça social (por exemplo, *O Camponês Eloquente*), sente-se profundo espanto e pessimismo e tem-se a sensação de que os tempos estavam muito conturbados (por exemplo, *O Diálogo de um Misanthropo com a sua Alma*, *O Cântico do Harpista*).^[43] Deve ter parecido a muitos egípcios, abatidos como estavam pela adversidade, que tudo o que eles conheceram e tudo em que eles acreditaram não os tinha satisfeito, que a própria civilização, depois de mil anos de progresso constante, tinha chegado ao fim. E tudo isso séculos antes do nascimento de Israel! Naturalmente, se pensavam assim, estavam enganados. Na metade do vigésimo primeiro século, mais ou menos quando a cultura sumeriana estava revivendo, sob os reis de Ur, uma família tebana — a Décima Primeira Dinastia — era capaz de unificar a terra e pôr fim ao caos. Ao começar o segundo milênio, o Egito entrou no seu segundo período de prosperidade e estabilidade sob os faraós do Médio Império.

c. *Palestina: Invasores nômades*. Na última parte do terceiro milênio (mais ou menos entre o vigésimo terceiro e vigésimo séculos), ao passarmos pela fase final da Idade do Bronze antiga para a primeira fase da Idade do Bronze — ou talvez ao entrarmos no período de transição entre as duas — temos bastante evidência de que a

vida na Palestina sofreu grande abalo às mãos dos invasores nômades que estavam irrompendo dentro da região. Foi destruída uma cidade após outra (quanto saibamos, *todas* as cidades grandes), algumas com incrível violência, e assim terminou a civilização da Idade do Bronze antiga. Semelhante dilaceração parece ter ocorrido na Síria. Estes recém-chegados não reconstruíam nem ocupavam as cidades que tinham destruído. Pelo contrário, parece que preferiam continuar a sua vida nômade. Só depois de um considerável intervalo é que, gradualmente, eles começaram a construir povoações e estabelecer-se. No fim do terceiro milênio, tais povoações, nós o sabemos, existiam tanto no oriente como no ocidente do Jordão, no vale do Jordão, até o Negueb. Mas eram pequenas, mal construídas, e sem pretensões materiais. Só aproximadamente no décimo nono século, quando dominava em toda a região uma influência cultural nova e vigorosa, é que se pode dizer que recomeçou a vida urbana.

Que nome estes nômades davam a si mesmos não sabemos. Não há dúvida de que eles pertenciam a diversos grupos tribais e tinham conseqüentemente vários nomes diferentes. Entretanto, não resta a menor dúvida de que eles faziam parte daquele grupo geral de povos semitas do Nordeste conhecidos como amoritas, que, na época, estavam fazendo incursões em todas as partes do Crescente Fértil.^[44] É provável que os semitas que se infiltraram no Egito no Primeiro Intermediário fossem de origem similar. Mais para a frente falaremos mais desse povo. Talvez, se nossos olhos fossem apenas um pouco mais penetrantes, poderíamos discernir entre eles — ou seguindo-os como parte do mesmo movimento geral — as figuras de Abraão, Isaac e Jacó.

Tal era a situação da história do mundo, este era o palco que os antepassados de Israel estavam prestes a ocupar.^[45] Se procuramos montar esse palco com mais cuidado do que poderia parecer necessário, foi para que os começos de Israel pudessem ser vistos não numa perspectiva de dimensões reduzidas, mas numa perspectiva de muitos séculos e de civilizações já antigas.

PRIMEIRA
PARTE

ANTECEDENTES E PRIMÓRDIOS

A idade dos Patriarcas

CAPÍTULO 1

O MUNDO DAS ORIGENS DE ISRAEL

A PRIMEIRA metade do segundo milênio a.C. (aproximadamente 2000-1550) nos leva à idade das origens de Israel.

Foi em determinado período, durante o curso destes séculos, que o Pai Abraão partiu de Harã, com sua família, seus rebanhos e suas manadas, para procurar terra e descendência no lugar que Deus ia mostrar-lhe.^[1] Ou, para usar outras palavras, então ocorreu a migração para a Palestina de povos seminômades, entre os quais se encontravam os antepassados de Israel. Com essa migração começou aquela cadeia de acontecimentos, tão transcendentais para a história do mundo e tão redentores — a pessoa que tem fé diria “tão divinamente guiados” — que chamamos a história de Israel.

Poder-se-ia objetar que começar a história de Israel tão cedo seria muita pretensão, ou, pelo menos, o emprego impróprio da palavra “história”. Esta objeção, se levantada, tem certa validade. Com efeito, a história de Israel não pode começar tão cedo, porque então não havia ainda um povo de Israel. Tampouco podemos afirmar, falando com propriedade, que a história de Israel começa antes do décimo terceiro século, e após essa data, quando encontramos estabelecido na Palestina um povo chamado Israel, sua presença é atestada por dados arqueológicos e escritos contemporâneos. Antes desta época, temos apenas povos seminômades, sem que nenhum documento contemporâneo fale deles, sem que eles tenham deixado após si nenhum vestígio tangível de sua passagem. Estes nômades, antepassados de Israel, não pertencem à história, mas à pré-história de Israel.

Entretanto, como a pré-história de um povo, no que ela pode ser conhecida, faz também parte da história deste povo, podemos começar aqui. Além do mais, Israel não era de fato de uma origem indígena na Palestina. Ele tinha vindo de alguma parte e tinha consciência disso. Por meio de um repositório de tradições sagradas, inteiramente sem paralelo no mundo antigo, Israel lembrava-se da conquista que ele fizera da sua terra, da longa peregrinação através do deserto para chegar a ela e das maravilhosas experiências que tivera e, antes de tudo isso, dos anos de escravidão no Egito. Ele também se lembrava como, em séculos mais recuados ainda, seus antepassados tinham vindo da longínqua Mesopotâmia, peregrinando até a terra que agora eles chamavam de sua. Embora procurar usar estas tradições como fontes históricas apresente sérios problemas que não podem ser subestimados nem evitados, as tradições devem, de qualquer modo, ser tomadas a sério. Devemos começar na época à qual elas se referem, avaliá-las à luz dos dados disponíveis e depois dizer o

que pudermos sobre as origens de Israel.

Nossa primeira tarefa é descrever o mundo de então para que tenhamos uma perspectiva conveniente. Não é fácil, porque o mundo de então era o mais confuso que se pode imaginar — seu palco estava cheio de tantos atores que se torna difícil seguir a ação. Entretanto, devemos tentá-lo, com a brevidade que nos for possível, sem prejuízo da clareza.

A. O ANTIGO ORIENTE NOS ANOS 2000-1750 A.C. APROXIMADAMENTE

1. *A Mesopotâmia nos anos 2000-1750, aproximadamente*^[2]

O segundo milênio começou com a Terceira Dinastia de Ur (Ur III: aproximadamente 2060-1950) dominando a maior parte da planície mesopotâmica. Contemporaneamente, processava-se um ressurgimento duradouro e glorioso da cultura sumeriana. Mas este feliz estado de coisas não devia continuar. Dentro de cinquenta anos o poder de Ur tinha terminado sem ter deixado sucessor. Com dinastias rivais que se digladiavam mutuamente, seguiu-se um período de fraqueza e de instabilidade.^[3]

a. *A Queda de Ur III: Os amoritas.* O poder de Ur nunca fora fortemente centralizado. As dinastias locais, na tradição da antiga cidade-estado sumeriana, gozavam de um considerável grau de independência. À medida que se enfraquecia a autoridade central, essas dinastias foram libertando-se uma a uma, até que o último rei de Ur III, Ibbi-sin, já não passava de um governante local.

Os primeiros Estados que ganharam independência e liberdade foram os Estados da periferia: Elam no leste, Assur (Assíria) no Alto Tigre, e Mari no Médio Eufrates. O colapso de Ur começou quando Ishbi-irra, um oficial militar de Mari, estabeleceu-se como governante em Isin, e gradualmente estendeu o seu controle sobre grande parte do norte da Suméria. Ibbi-sin teve de enfrentar séria falta de alimentos na sua capital e, ou por causa do fracasso das colheitas ou por causa da devastação da agricultura provocada pelas incursões dos nômades, não pôde fazer nada para detê-lo. O fim chegou alguns anos depois (em 1950 aproximadamente), quando os elamitas invadiram a terra, tomaram Ur e a saquearam, e levaram Ibbi-sin para o cativeiro. Nunca mais Ur voltaria a ser uma potência.

De grande interesse é o papel desempenhado nestes acontecimentos por um povo chamado amoritas (nome conhecido pelos leitores da Bíblia, porém com uma conotação mais restrita). Durante alguns séculos, os povos do noroeste da Mesopotâmia e do norte da Síria eram citados nos textos cuneiformes como amurru, isto é, “ocidentais”. Segundo tudo indica, esse termo tornou-se um termo geral que se

aplicava aos povos que falavam os vários dialetos semíticos do noroeste. Dialetos esses encontrados na área que incluía, com toda probabilidade, aquelas raças das quais mais tarde se originariam os hebreus e os arameus. Desde muito cedo, no terceiro milênio, os seminômades semitas do noroeste tinham feito incursões em todas as partes do Crescente Fértil, dominando a Palestina e transformando a Alta Mesopotâmia virtualmente em terra “amorita”. Mari, que tinha sido um estado tributário de Ur, foi governado por um rei amorita e tinha uma população predominantemente amorita. Com a queda de Ur, os amoritas inundaram todas as partes da Mesopotâmia. Conquistaram estado após estado. Por volta do décimo oitavo século, cada estado da Mesopotâmia era virtualmente governado por dinastas amoritas. Embora os amoritas adotassem a cultura da Suméria e de Acad, e, em grande parte, a sua religião, e embora escrevessem em acádio, seus nomes e outras evidências linguísticas traem a sua presença em toda parte.^[4]

b. *Rivalidades dinásticas na Baixa Mesopotâmia até a metade do décimo oitavo século.* A herança de Ur III foi recebida por grande número de Estados rivais menores. Principais entre estes na Baixa Mesopotâmia eram Isin e Larsa, ambos governados por dinastas amoritas, um fundado por Ishbi-irra de Mari, que já mencionamos, o outro por Naplanum. Estes dinastas estavam empenhados numa longa rivalidade, cujos detalhes não nos interessam. Apesar de ambas as dinastias poderem manter-se durante uns duzentos anos, e apesar de os governantes de Isin se denominarem a si mesmos “Reis da Suméria e de Acad”, pretendendo perpetuar o poder de Ur III, nenhum deles foi capaz de dar estabilidade à terra.

A fraqueza mútua destes dois Estados, na época, permitia ainda que outros rivais se entrincheirassem. Notável entre estes foi Babilônia, cidade da qual, até então, pouco se tinha ouvido. Aproveitando-se da situação confusa, uma dinastia amorita (I Babilônia) se estabeleceu lá em 1830, aproximadamente, sob um Sumu-abum e logo se viu em conflitos intermitentes com seus vizinhos imediatos, em particular Isin. Mas essas rivalidades não levavam a nada e eram visivelmente de poucas consequências, uma vez que nenhum destes Estados era bastante forte para empreender guerras de conquista em larga escala. De fato, a casa dominante de Larsa ficou eventualmente destruída, quando (perto de 1770) Kudur-mabuk, príncipe de Yamutbal (distrito da região ocidental do Tigre na fronteira de Elam, onde uma tribo amorita desse nome se tinha estabelecido) invadiu e tomou o governo da cidade e pôs para governá-la seu filho Warad-sin. Embora Kudur-mabuk tivesse nome elamita (como seu pai), ele pode ter sido chefe subordinado, de raça semita do noroeste, cuja família tivesse estado em serviço elamita (ele é chamado “pai de Yamutbal, pai Amurru”). Entretanto, os nomes de seus dois filhos, Warad-sin e Rim-sin, são ambos acadianos.

Poder-se-ia esperar que esta instabilidade política provocasse depressão econômica. E de fato provocou. Sabemo-lo porque são muito menos numerosos os documentos comerciais da época. Mas a luz da cultura não se extinguiu absolutamente. As escolas de escrita floresciam em Nippur e em outras localidades. E nestas escolas trabalhava-se intensamente na cópia de textos antigos sumerianos, para legá-los à posteridade.

É também deste período que nos chegaram dois códigos de leis, ambos descobertos em anos recentes. Um em sumério, promulgado por Lipit-Ishtar de Isin (perto de 1870), o outro em acádio, do reino de Eshnunna (data incerta, mas não depois do décimo oitavo século).^[5] Estes dois códigos precedem o famoso código de Hamurabi e provam, sem deixar margem à menor dúvida, que este se apoiava numa tradição legal antiga, muito difundida, que remonta ao código de Ur-nammu de Ur e a tempos ainda anteriores. Como o código de Hamurabi, ambos revelam notável semelhança com o Código da Aliança da Bíblia (Ex 21-23) e indicam que a tradição legal de Israel também se desenvolveu de semelhantes antecedentes.

c. Estados rivais da Alta Mesopotâmia. Entretanto, na Alta Mesopotâmia ainda outros antigos Estados tributários de Ur se estabeleceram como Estados de alguma importância. Destes, Mari e Assíria são de especial interesse. Mari, como notamos, foi a terra natal de Ishbi-irra, que ajudou a destruir Ur. Localizado no Médio Eufrates, era uma cidade antiga, que tinha sido um lugar de certa importância, em todo o terceiro milênio. No segundo milênio sua população foi predominantemente semita do noroeste (amorita), da mesma origem que os próprios antepassados de Israel. Falaremos depois da sua idade de ouro no décimo oitavo século, sob a dinastia de Yagid-lim, e também dos textos lá descobertos, os quais são de capital importância para a compreensão das origens de Israel.

Como a Assíria, cuja denominação deriva da cidade de Assur no Alto Tigre (e também deus nacional), foi um dos poucos Estados mesopotâmicos que não tinha ainda sido governado por dinastas amoritas. Embora os assírios fossem acádios, quanto à língua, à cultura e à religião, parece que eram de origem mista: uma combinação da velha raça acádia com as raças hurriana, noroeste-semítica e outras. Os mais antigos reis assírios eram “habitantes de tendas”, isto é, seminômades e, segundo tudo indica, semitas do noroeste. Mas por volta do começo do segundo milênio eles tinham nomes acádios (incluindo um Sargão e um Narain-sin, imitando os grandes reis de Acad) e consideravam-se os verdadeiros perpetuadores da cultura sumério-acádia. Quando um deles (Ilu-shuma) invadiu a Babilônia, por breve tempo, gloriava-se de que tinha vindo libertar os acádios (isto é, dos senhores amoritas e elamitas).

Começando provavelmente mesmo antes da queda de Ur III, e continuando

durante o décimo nono século, a Assíria adotou uma política de expansão comercial para o norte e o noroeste. Sabemo-lo pelos textos capadócijs — milhares de tabuletas em assírio antigo, encontradas em Kanish (Kültepe), na Ásia Menor. Estas tabuletas mostram-nos colônias de mercadores assírios vivendo em suas tendas fora das cidades, e fazendo negócios com a população local, permutando mercadorias assírias com produtos nativos. Todavia, isso não representa uma conquista militar. Embora os mercadores gozassem de certos direitos extraterritoriais, eles também pagavam impostos de várias espécies aos governantes nativos. É provável que, quando, nos dias perturbados que precederam a queda de Ur III, o caminho normal da Babilônia para o noroeste, via vale do Eufrates, tivesse ficado perigoso, por causa das hordas nômades que faziam incursões, os assírios aproveitaram a oportunidade para fazer uma nova rota até o Tigre e daí, através da Mesopotâmia, para dentro das terras hititas, por um caminho mais ao norte. A aventura terminou cedo, no décimo oitavo século, por razões que nos são obscuras. Voltou novamente por um breve período, depois da metade do século, e foi depois abandonada.^[6] Os textos capadócijs, como os de Mari, um pouco tardios, lançam uma luz benéfica sobre a idade patriarcal.

Era inevitável que as ambições destes vários Estados, Assíria, Mari, Babilônia, e o resto, entrassem em choque. A luta pelo poder estava esquentando e muito em breve chegaria a ferver.

2. O Egito e a Palestina em 2000-1750 a.C., aproximadamente

Em agudo contraste com a confusão política que prevalecia na Mesopotâmia, o Egito, na primitiva idade patriarcal, apresentava um quadro de notável estabilidade. Já vimos como, no terceiro milênio, o poder do Antigo Império, terminou naquele período de confusão e depressão chamado o Primeiro Intermediário. Mas quando começou o segundo milênio, o Egito procurou recuperar-se e preparou-se para entrar numa nova fase de prosperidade — talvez o período mais próspero de sua história — sob os faraós do Médio Império.

a. *A Décima segunda Dinastia (1991-1786)*^[7]. O caos do Primeiro Intermediário terminou e a terra voltou a reunir-se na metade do século vinte e um com a vitória de certo Mentuhotep, príncipe de uma casa tebana (Décima Primeira Dinastia). Aqui começa o Médio Império. Embora o domínio da Décima Primeira Dinastia sobre todo o Egito fosse breve (aproximadamente 2040-1991)^[8] e terminasse num período de perturbação, o poder foi assumido pelo vizir Amenemhet, que inaugurou a Décima Segunda Dinastia.

Não é tarefa nossa traçar a história desta dinastia, em muitos aspectos a mais capaz que teve o Egito.^[9] Transferindo a sua capital de Tebas para Mênfis, manteve-se no poder por mais de duzentos anos. Sob esta dinastia, o Egito gozou de um dos

mais notáveis períodos de estabilidade de toda a sua história. Seis reis, todos chamados Amenemés (Amenemhet) ou Sesóstris (Senusret), tiveram um reinado médio de uns trinta anos, cada um. Além disso, conseguiu-se a estabilidade por meio de um sistema de corregência, praticado pela maior parte deles, em que o filho se associava com o pai no trono antes da morte deste. Terminou o caos da independência feudal e, embora não se voltasse para o absolutismo monolítico do Antigo Império, o poder uma vez mais ficou centralizado na coroa e administrado pela burocracia real.

Entretanto, o Egito não passou do Antigo para o Médio Império sem algumas mudanças internas. O colapso do Antigo Império e o nascimento e a repressão subsequente da aristocracia feudal, sem dúvida alguma provocaram uma reviravolta na estrutura social e permitiram que novos elementos se elevassem a altas posições. Além disso, o enfraquecimento do velho absolutismo provocou a democratização das prerrogativas reais. Vê-se isso com a maior clareza na crença da vida futura. Enquanto no Antigo Império a vida futura parece ter sido privilégio somente do faraó, no Médio Império (como atestam os textos dos esquifes), os nobres — e na realidade qualquer um que tivesse a recompensa dos ritos funerários devidos — podiam esperar justificar-se diante de Osíris na vida futura. Com o nascer da Décima Segunda Dinastia, também o deus Amon, do qual pouco se falava antes, foi elevado à primeira categoria e identificado com Rá como Amon-Rá.

Os faraós da Décima Segunda Dinastia empreenderam muitos projetos ambiciosos com vistas à maior prosperidade nacional. Um sistema elaborado de canais transformou o lago Fayum numa bacia captadora para as enchentes do Nilo, preparando assim grandes extensões de terra para a lavoura. Uma cadeia de fortes através do canal de Suez (então istmo) protegia a terra das incursões das hordas semíticas. As minas de cobre do Sinai foram uma vez mais abertas e exploradas. O comércio se estendia, Nilo acima, para a Núbia, por Wadi Hammamat; para baixo, pelo mar Vermelho, para o Punt (Somália), e através dos mares para a Fenícia e Creta, e mesmo até Babilônia, como mostra o assim chamado depósito Tôd, com sua grande quantidade de objetos no estilo da antiga Ur III e, em estilo mais remoto ainda.^[10] Numa palavra, o Egito gozava de uma prosperidade raramente igualada em toda a sua história. Com esta prosperidade floresciam as artes pacíficas. A medicina e as matemáticas alcançaram o auge de seu desenvolvimento. Produzia-se literatura de toda espécie, até obras didáticas (*Introdução de Merikare*, de Amenemhet etc.), contos e narrativas autobiográficas (*Marinheiro do Naufrágio*, *História de Sinuhe*), poemas e textos proféticos (*Profecia de Neferrehu*). Foi realmente a idade de ouro da cultura egípcia.

b. *O Egito na Ásia*. Embora esse período para o Egito fosse um período de paz, os

faraós do Médio Império não se limitavam a atividades pacíficas. Ocuparam o vale do Nilo até a segunda catarata, fizeram incursões para além da Núbia e contra os líbios, para o oeste, mantendo ao mesmo tempo aberto o caminho para as minas do Sinai, no leste. Além disso, há também provas de que o controle egípcio se estendia à maior parte da Palestina, da Fenícia e do sul da Síria.^[11] Certo que não é fácil afirmar qual teria sido este controle e quão eficiente tenha sido (quem sabe, fosse apenas nominal). Mas, embora só saibamos especificamente de uma campanha militar (por Sesóstris III, durante a qual Siquém foi tomada^[12]), não há razão para se duvidar da ascendência egípcia nessas áreas. Biblos era uma colônia tributária e pode mesmo ter sido governada, durante a maior parte deste período, diretamente do Egito, e não por príncipes nativos.^[13] Numerosos objetos de origem egípcia encontrados em vários lugares da Palestina (Gazer, Meguido etc.) atestam a influência egípcia naquela região. Objetos semelhantes de Qatna, Ras Shamra e de outras partes indicam que os interesses diplomáticos e comerciais do Egito tinham chegado até a Síria.

Mas podemos inferir com toda certeza a extensão do controle do Egito na Ásia, pelos Textos de Execrações. Conheciam-se durante muito tempo dois grupos destes textos, quando veio a acrescentar-se a eles mais um terceiro grupo. Datam dos primeiros séculos do segundo milênio^[14] e ilustram como os faraós procuravam ameaçar com poderes mágicos os seus súditos que se rebelavam contra sua autoridade, existente ou potencial. Na primeira série encontramos imprecações contra seus inimigos, gravadas em jarros e vasos, que eram depois feitos em pedaços, tornando assim a imprecação efetiva. Na segunda série, as imprecações eram escritas em estatuetas de argila. Representavam escravos atados. O terceiro grupo incluía ambos os tipos. Os lugares mencionados indicam que a esfera egípcia incluía o oeste da Palestina, a Fenícia, a região norte de Biblos e o sul da Síria.

A *História de Sinuhe* (vigésimo século)^[15] confirma esta conclusão, porque Sinuhe — um oficial egípcio que caíra em desfavor — foi obrigado a fugir para o leste de Biblos, para a região de Qedem, para ficar fora do alcance do Faraó.

c. *A Palestina dos anos 2000 a 1750 a.C. aproximadamente*^[16]. Os primeiros séculos do segundo milênio na Palestina foram testemunhas de uma recuperação gradual do período de desordem e confusão descrito no capítulo anterior. Devemos lembrar-nos de que, na última parte do terceiro milênio, a Palestina sofreu grande devastação cultural, quando os invasores nômades irromperam dentro de suas fronteiras. Todas as cidades foram abandonadas e destruídas, uma a uma, terminando assim a Idade do Bronze antiga. Como dissemos, estes adventícios parecem primeiro ter preferido sua maneira nômade de vida. Somente depois de um tempo considerável, é que começaram a estabelecer-se em aldeias, em geral pequenas e

indefesas. Pelos fins do terceiro milênio, podia-se encontrar tais aldeias em diversas partes da região: nos lugares montanhosos, no vale do Jordão, até no sul da Transjordânia e no Negueb. Nas periferias, estas aldeias não tiveram longa duração. Na Transjordânia central e meridional a ocupação sedentária foi logo abandonada (pelos fins da Idade do Bronze média), e eles voltaram à vida nômade, só retornando efetivamente à vida sedentária no décimo terceiro século^[17]. No Negueb a situação era semelhante (parece que houve pouca ocupação sedentária aí, antes do décimo século).^[18] Mas começando no décimo nono século, a Palestina ocidental experimentou uma recuperação notável, sob o impulso de uma influência cultural jovem e vigorosa, que se estendeu por toda a Palestina e pela Síria. Começaram a construir uma vez mais cidades fortificadas. E a vida urbana tornou a florescer, talvez com a chegada de novas levas de imigrantes e com o estabelecimento de seminômades em número crescente. As provas arqueológicas e os *Textos de Execrações*, dos quais falamos antes, atestam tal processo de recolonização. Os mais antigos desses textos (o grupo Sethe) mencionam muito poucas cidades (no sul da Palestina, somente Jerusalém e Ascalon é que se pode identificar com segurança), porém relacionam numerosos clãs nômades e seus chefes. Mas os últimos textos (o grupo Posener) relacionam numerosas cidades na Fenícia, no sul da Síria e no norte da Palestina. Este é, sem dúvida, um reflexo perfeito do desenvolvimento da vida sedentária, dentro de um período de, pelo menos, algumas gerações. Contudo, parece que grandes áreas, sobretudo na região montanhosa do centro e do sul (onde só podemos identificar, entre os nomes relacionados, as cidades de Jerusalém e de Siquém) continuam a ser densamente povoadas.

Parece-nos inteiramente certo de que estes adventícios eram “amoritas”, da mesma origem semítica do noroeste, que encontramos na Mesopotâmia. Com efeito, seus nomes, os que são conhecidos, apontam unanimemente nesta direção.^[19] Seu modo de vida é ilustrado admiravelmente pela *História de Sinuhe*, mas sobretudo pelas histórias do Gênesis — aliás, é difícil evitar a conclusão de que a migração dos antepassados de Israel não fizesse parte deste movimento. Estes povos não trouxeram para a Palestina nenhuma mudança étnica fundamental, porque eram da mesma origem geral semítica do noroeste, como os seus predecessores. Além disso, à medida que eles se estabeleciam, assimilavam a língua de Canaã e passavam a fazer parte da cultura da Idade do Bronze média de Canaã. Durante o tempo da ocupação israelita (décimo terceiro século) não se pode traçar distinção clara entre os amoritas e os canaanitas.^[20]

d. *O fim do Médio Império*. Depois do reinado de Amenemhet III (1842-1797), a Décima Segunda Dinastia se enfraqueceu e dentro de alguns anos chegou ao fim. Se

o fato ocorreu simplesmente porque a linhagem não encontrou nenhum sucessor forte, ou porque os nobres feudais, durante muito tempo combatidos pela coroa, começaram uma vez mais a se afirmarem, ou porque já tinha começado a pressão de povos estranhos, que acabariam por submeter o Egito, não cabe aqui discutir. À Décima Segunda Dinastia sucedeu a Décima Terceira. Embora esta dinastia continuasse a tradição tebana, e por isso, deva ser considerada como pertencendo ao Médio Império, o poder do Egito foi declinando rapidamente. E com certeza, depois de uma sucessão de governantes dos quais pouco se sabe, houve breve ressurgimento, sob Neferhotep I (entre aproximadamente 1740 e 1730) e seu sucessor. Esses soberanos foram capazes de restaurar e reafirmar a autoridade egípcia em Biblos, então governada por príncipes com nomes “amoritas”. Um deles, chamado em egípcio “Entin” (isto é, “Yantin”), parece ser o Yantin-’ammu que é mencionado nos textos de Mari. Se esta é a verdade, temos um sincronismo perfeito e muito importante entre o Egito e a Mesopotâmia.^[21] Mas não se podia deter o colapso do Egito. Os chefes tribais da Palestina e da Síria — que nesse tempo tinham-se estabelecido, construíram cidades e tornaram-se régulos — não eram mais, nem mesmo nominalmente, sujeitos ao controle egípcio. Internamente, também havia fraqueza. Desde o começo da Décima Terceira Dinastia, partes do Delta ocidental tinham-se tornado independentes sob a Décima Quarta Dinastia e, com o correr do tempo, o domínio do faraó sobre todo o Norte do Egito foi cada vez mais enfraquecendo-se, à medida que os povos asiáticos invadiam a terra e nela consolidavam a sua posição. Dentro em breve, o Egito mergulharia numa época de trevas de dominação estrangeira.

B. O ANTIGO ORIENTE DE 1750 A 1550 A.C. APROXIMADAMENTE

1. *A luta pelo Poder no décimo oitavo século na Mesopotâmia*

Enquanto o Médio Império estava desmoronando no Egito, vinha começando a formar-se uma luta pelo poder na Mesopotâmia, que viria a culminar com o triunfo de Babilônia, sob o grande Hamurabi. Principais atores deste drama, além da própria Babilônia, foram Larsa, Assíria e Mari.

a. Expansão de Larsa e Assíria. — Depois da queda de Ur III, a Mesopotâmia tornou-se, por duzentos anos, o campo de batalha de pequenas rivalidades dinásticas. Os mais importantes destes rivais, no sul, no começo do século dezoito, foram Isin, Larsa e Babilônia, cidades governadas por dinastias amoritas. Aliás, já vimos como, em 1770, mais ou menos, Kudur-mabuk, príncipe de Yamutbal, destruiu a dinastia de Larsa e estabeleceu seu filho Warad-sin como governante da cidade. A este sucedeu seu irmão Rim-sin, que se manteve no trono por bons sessenta anos (1758-1698).

Como Warad-sin antes dele, Rim-sin também se denominava “Rei da Suméria e de Acad”, afirmando-se assim o perpetuador da tradição de Ur III. Durante o seu longo reinado, ele não só se empenhou em programas extensivos de construção e obras públicas, mas também adotou uma política agressiva pela qual reduziu a maior parte do sul da Babilônia ao seu domínio. Alcançou o maior de seus triunfos quando, em plena metade de seu reinado, venceu e conquistou Isin, a rival antiga de Larsa. Essa conquista estendeu o controle de Rim-sin para o norte até as fronteiras da Babilônia, cujo soberano (1748-1729) era Sin-muballit, pai de Hamurabi. Quando Hamurabi subiu ao trono, herdou um território pequeno e seriamente ameaçado.

Entretanto, os dois Estados mais importantes da Alta Mesopotâmia eram Mari e Assíria, o primeiro com uma população amorita e governada pela dinastia de certo Yagi-lim, e a última governada por reis de nomes acádios. Mas a Assíria não foi capaz por si mesma de resistir à pressão amorita, porque na metade do décimo oitavo século a linha nativa foi descontinuada e substituída por governantes amoritas. O primeiro destes foi Shamnsi-adad I (1750-1718), o qual, ao subir ao trono, lançou uma política vigorosa que fez da Assíria em pouco tempo o Estado dominante da Alta Mesopotâmia. Embora os detalhes de suas conquistas não sejam inteiramente claros, sabemos que ele conseguiu submeter a maior parte do território existente entre os Montes Zagros e o norte da Síria, e chegar mesmo até o Mediterrâneo, onde ergueu uma estela. Conseguiu também por um breve período restabelecer a colônia comercial de Kanish, na Capadócia, a qual a Assíria manteve durante todo o décimo nono século. Shamsi-adad chamava-se a si próprio “Rei do Mundo” (*sar kissati*), o primeiro soberano assírio a se dar este nome. A principal de suas conquistas foi Mari, que ele expugnou, banindo Zimri-lim, o herdeiro legítimo, e instalando seu filho Yasmah-adad como vice-rei. Fortaleceu ainda sua posição entrando em negociações para que seu filho desposasse a princesa de Qatna, que era um Estado importante na Síria central.^[22] Ao mesmo tempo, exerceu pressão no sul, tornando-se uma ameaça real para Babilônia, tão grande como o foi Rim-sin.

b. A “*Idade de Mari*” (1750-1697, aproximadamente). Entretanto a Assíria não podia manter as suas conquistas. Dentro de alguns anos, invertem-se os papéis, e Mari tomou o seu lugar — embora também por pouco tempo — como a potência dominante na Alta Mesopotâmia.

A história deste período foi brilhantemente ilustrada pelas escavações levadas a efeito em Mari, antes e depois da Segunda Grande Guerra.^[23] As descobertas feitas então revelavam não só uma cidade de grande porte e muito rica, mas também mais de vinte mil placas e fragmentos em acádio antigo. Destas placas, umas cinco mil representam correspondência oficial, e o restante são documentos sobretudo

comerciais e econômicos. A luz que estes textos projetam sobre as origens da história de Israel é assunto sobre o qual nós voltaremos. Parece que depois de uns dezesseis anos de dominação assíria sob Yasmah-adad, filho de Shamsi-adad, Zimri-lim, de dinastia nativa, conseguiu expulsar os invasores e restabelecer a independência. Sob Zimri-lim (1730-1697, aproximadamente), Mari alcançou o seu auge, sendo considerado uma das maiores potências da época. Suas fronteiras se estendiam dos confins de Babilônia a uma região não muito distante de Carquemis. Mantinham-se relações diplomáticas com Babilônia (estado com o qual havia uma aliança defensiva) e com vários estados da Síria. É de particular interesse o que nos diz uma das cartas de Mari, isto é, que as principais potências da época, além de Mari, eram Babilônia, Larsa, Eshnunna, Qatna e Aleppo (Yamkhad); os reis de todos eles, exceto apenas Rim-sin de Larsa, tinham nomes amoritas! Mari se gloriava de um exército eficiente, que utilizava carros com tração a cavalo, ainda que de modo limitado. Parece que já conheciam técnicas avançadas de sítio, incluindo aríetes de cerco;^[24] um sistema de sinais luminosos tornava possível a comunicação rápida — ponto essencial numa terra sempre ameaçada por vizinhos agressores e por incursões de hordas seminômades.

Mari era uma grande cidade. Seu palácio, numa área de cerca de 200 por 120 metros, com umas trezentas dependências (incluindo salas de estar, cozinhas, despensas, salas de aula, sanitários e esgotos) deve ter sido uma das maravilhas do mundo. A abundância de documentos administrativos e comerciais nos mostra que a vida econômica de então era altamente organizada. O comércio fazia-se livremente por perto e ao longe: com Biblos e Ugarit (Ras Shamra) no litoral, com Chipre e Creta no além-mar, e até com a Anatólia.

Entretanto, embora Mari tenha tido contato com Hasor na Palestina, os textos não fazem menção do Egito, que na época estava no seu período de confusão, na iminência do colapso do Médio Império. Apesar de os escribas escreverem em acádio, a população de Mari era predominantemente noroeste-semítica (amorita), com pequena miscigenação de raça acádia e hurriana. A religião, como era de se esperar, consistia numa mistura de características noroeste-semíticas e mesopotâmicas, com um panteão povoado de deuses de ambas as áreas. Numa palavra, este povo era semita do noroeste, fundamentalmente de origem seminômade. Adotou a cultura acádia e falava uma língua afim à dos antepassados de Israel. Mais tarde falaremos deste assunto.

c. *O triunfo de Babilônia: Hamurabi (1728-1686)*. Mas a vitória na luta pelo poder não foi conquistada nem por Mari, nem pela Assíria, nem por Larsa, mas por Babilônia. O arquiteto desta vitória foi o grande Hamurabi.^[25] Quando Hamurabi

subiu ao trono, Babilônia estava numa situação difícil, ameaçada pela Assíria ao norte e por Larsa ao sul. Além disso tinha no noroeste uma grande rival — Mari. Mas Hamurabi, por meio de grande esforço e de uma série de movimentos magistralmente executados — incluindo a cínica violação de tratados —, foi capaz de reverter a situação e levar Babilônia para o vértice de seu poder. Não vamos ocupar-nos dos detalhes. Baste-nos dizer que Rim-sin, com quem Hamurabi tinha tido aliança, foi subjogado, banido de Isin, e forçado a confinar-se em Larsa, no sul. Depois, foi perseguido, arrancado dali e feito prisioneiro. Nesse meio tempo, Hamurabi desfechou contra a Assíria golpes mortais, que acabaram definitivamente com as suas ameaças e finalmente a reduziram à total sujeição. Enfim, com a maior parte da Baixa Mesopotâmia bem segura em suas mãos, voltou-se contra Zimri-lim de Mari, de quem tinha sido aliado. No seu trigésimo segundo ano de reinado (1697), Mari foi vencida. Alguns anos mais tarde, presumivelmente por causa da rebelião, foi totalmente destruída. Todavia, Hamurabi tornou-se senhor apenas de um modesto império, que compreendia a maior parte das planícies ribeirinhas entre os Montes Zagros e o deserto, ao sul do Golfo Pérsico, e incluindo partes de Elam. Ele estendeu seu controle ao norte tão longe quanto Nínive e ao noroeste para incluir Mari sobre o médio Eufrates. Mas até onde suas campanhas podem tê-lo levado além desses pontos, é incerto^[26].

Sob Hamurabi, Babilônia desfrutou um notável florescimento cultural. Antes da Primeira Dinastia, Babilônia era um lugar insignificante, mas agora era uma grande cidade. Seus edifícios provavelmente eram muito mais imponentes que os de Mari, embora agora estejam debaixo do nível do lençol d'água e não possam ser reconstituídos. Com o ressurgimento de Babilônia, o deus Marduk foi elevado ao primeiro lugar no panteão. O templo de Etemenan-ki foi uma das maravilhas do mundo. Floresceram a literatura e todas as formas do conhecimento humano como raramente na antiguidade. Deste tempo, aproximadamente, temos uma riqueza de textos: cópias de épicos antigos (por exemplo, as narrações babilônias da criação e do dilúvio); listas de palavras, dicionários, textos gramaticais sem paralelo no mundo antigo; tratados de Matemática que indicam um progresso tal na Álgebra que não foi superado nem mesmo pelos gregos; textos de Astronomia, compilações e classificações de toda sorte de conhecimento. Juntamente com esses conhecimentos — porque ainda não havia método científico — havia também interesse por toda espécie de pseudociência: astrologia, mágica, hepatoscopia, e semelhantes.

Entretanto, a mais importante de todas as realizações de Hamurabi foi o seu famoso código de leis, que ele publicou no final de seu reinado.^[27] Naturalmente não era um código de leis no sentido moderno da palavra, mas uma nova formulação de uma tradição legal que remontava ao terceiro milênio e era representada pelos

códigos de Ur-nammu, de Lipit-Ishtar e as leis de Eshnunna, das quais já falamos. E as outras leis que vieram mais tarde, as leis assírias e o Código da Aliança (Ex 21-23) são igualmente formulações desta, ou de semelhante tradição. Por isso, o Código de Hamurabi não representa uma nova legislação, destinada a substituir todos os outros processos legais, mas um esforço, por parte do Estado, para apresentar uma descrição oficial da tradição legal que devia ser considerada padrão, que pudesse servir de ponto de referência entre as várias tradições legais correntes nas várias cidades e áreas fora do reino. É de qualquer modo um documento do maior interesse pela luz que lança sobre a organização social da época e pelos numerosos paralelos que oferece com as leis do Pentateuco.

2. *Período de confusão no Oriente Antigo*

A última parte do período patriarcal foi um tempo de confusão. Mesmo quando Hamurabi levou Babilônia ao apogeu de seu poder, começava a cair sobre o mundo antigo uma noite escura. Por toda a Mesopotâmia, a Síria e a Palestina, há provas de que havia povos em movimento. O Egito entrava num período de dominação estrangeira, durante o qual as inscrições nativas contemporâneas virtualmente desapareceram e em Babilônia as glórias de Hamurabi se evanesceram rapidamente.

a. Egito: os hicsos. Vimos como no século dezoito o Poder do Médio Império declinou. À medida que a autoridade central se enfraquecia, a posição do Egito na Ásia não podia mais ser mantida, e abria-se assim o caminho para que os povos asiáticos se infiltrassem no Delta e para que finalmente todo o Egito fosse subjugado por soberanos estrangeiros chamados hicsos. Quem eram estes hicsos e como eles conquistaram o poder no Egito tem sido objeto de muita discussão.^[28] Muitas vezes eles são descritos como invasores selvagens, irrompendo do norte, arrastando a Síria e o Egito como se fossem uma correnteza. Mas este quadro precisa ser corrigido. O termo *hicsos* significa “chefes estrangeiros” e era aplicado pelos faraós do Médio Império aos príncipes asiáticos. Provavelmente os conquistadores adotaram este título, que mais tarde se tornou a designação do grupo invasor em geral. Uma vez que os nomes dos soberanos mais antigos, quanto os conhecemos, parecem ter sido canaanitas ou amoritas,^[29] é provável que os hicsos fossem basicamente de origem noroeste-semítica, embora não seja impossível que outros elementos estivessem também ali incluídos. Eles adoravam os deuses canaanitas ou amoritas, e seu deus principal, Ba'al, identificava-se com o deus egípcio Seth. Parece que os soberanos hicsos eram príncipes canaanitas ou amoritas da Palestina e sul da Síria, e foram aqueles que, segundo os *Textos das Execrações*, aproveitaram-se da fraqueza do Egito para invadir a terra e nela se estabelecer. Eles podem assim ser considerados como um fenômeno de certo modo paralelo aos dinastas amoritas, cujas incursões já

observamos na Mesopotâmia. Mas, julgando pelos nomes dos últimos soberanos hicsos — os quais além de alguns egípcios (por exemplo, Apophis) parecem ser parcialmente indo-arianos, na maior parte de origem incerta — é provável que este episódio da história do Egito não deixe de ter relação com aquele movimento de povos indo-arianos e hurrianos de que acabamos de falar.^[30] A conquista do Egito pelos hicsos parece ter-se realizado em duas fases. Antes do fim do décimo oitavo século, os príncipes asiáticos entrincheiraram-se no Delta, consolidaram aí as suas posições, e começaram a estender sua autoridade ao Baixo Egito. Então, mais ou menos por volta da metade do décimo sétimo século, uma leva de novos e bem organizados guerreiros, aparentando uma composição muito mista, chegaram da Ásia e se estabeleceram no poder. Os chefes deste grupo tornaram-se os fundadores da assim chamada Décima Quinta Dinastia, e rapidamente estenderam o seu domínio a todo o Egito. Os hicsos puseram a sua capital em Avaris, cidade perto da fronteira nordeste, fundada certamente por eles, e desta cidade governaram o Egito por aproximadamente cem anos (de 1650 a 1542, aproximadamente).^[31] Na opinião de muitos, os antepassados de Israel entraram no Egito nesse período.

O controle dos hicsos estendeu-se Ásia adentro — e foi por isso que eles puseram a sua capital em Avaris. A Palestina certamente reconheceu sua autoridade, como mostram milhares de camafeus com imagem de escaravelhos e outros objetos aí encontrados. Discute-se se sua autoridade se estendia ainda mais ao norte. Alguns acreditam que o domínio dos hicsos ia, através do norte da Síria, até o Eufrates. Isso não é de per si impossível, porque na época não havia nenhuma força que lhes fizesse resistência. Foi também encontrada uma espécie de fortificação, associada com os hicsos, em toda a Palestina e em toda a Síria até Carquemis, como veremos. Outra questão é se a autoridade dos faraós hicsos se estendia sobre toda esta área. Não resta dúvida de que os vestígios atribuídos ao rei hicsos Khayana apareceram até em Creta e na Mesopotâmia. Mas isso, embora implique que os faraós hicsos ocupassem uma posição de influência no seu mundo, não passa de uma prova de relações comerciais muito vastas. A extensão das possessões hicsas na Ásia é desconhecida.

Foi somente depois de um século de domínio hicsos que a luta que devia libertar o Egito do invasor odiado se desencadeou. Os hicsos só tinham exercido um controle indireto no Alto Egito. Quase desde o começo do seu domínio, uma sucessão de príncipes tebanos (a Décima Sétima Dinastia) tinha governado os nomos, mais ao sul do Egito, como seus vassalos. Foi sob a liderança desta casa que começou a luta pela liberdade. Foi uma luta cruel e renhida. Seu primeiro líder, Sequenen-re', a julgar pela sua múmia, foi ferido terrivelmente e com toda probabilidade morto em batalha. Mas seu filho Kamose conseguiu, com grandes esforços, unir os seus concidadãos e continuar a luta. O libertador, porém, foi Amosis (1552-1527, aproximadamente),

irmão de Kamose, que é considerado o fundador da Décima Oitava Dinastia. Amosis deu repetidos combates aos hicsos, até que conseguiu rechaçá-los para a sua capital, Avaris, perto da fronteira nordeste. Finalmente (perto de 1540 ou depois), a própria cidade de Avaris foi tomada, e os invasores foram expulsos do Egito. Amosis perseguiu-os então até a Palestina, onde, depois de um cerco de três anos, submeteu a fortaleza de Sharuhên, na fronteira sul do país. O caminho para a Ásia estava aberto. O período do império do Egito, em que ele seria, inquestionavelmente, a maior potência do mundo de então, tinha chegado.

b. *Movimentos raciais na Mesopotâmia: décimo sétimo e décimo sexto séculos.* Contemporaneamente com a invasão do Egito pelos hicsos, ocorreu grande pressão de novos povos em todas as partes do Crescente Fértil. Entre estes povos destacam-se os hurrianos.^[32] Eram provavelmente originários das montanhas da Armênia e falavam uma língua afim à do reino tardio de Urartu. Foi o primeiro povo mencionado nos textos cuneiformes do século vinte e quatro aproximadamente. Muitos destes povos, como notamos, invadiram o norte da Mesopotâmia, especialmente a região leste do Tigre, quando os guti destruíram o império de Acad. Embora os textos de Mari e de outras partes indiquem a presença de hurrianos, a população da Alta Mesopotâmia, no décimo oitavo século, era ainda predominantemente amorita. No décimo sétimo e no décimo sexto séculos ocorreu um influxo tremendo de hurrianos em todas as partes do Crescente Fértil: na região leste do Tigre, no sul e sudeste e em toda a Alta Mesopotâmia e norte da Síria, chegando até mesmo ao sul da Palestina. As terras hititas também os receberam. Por volta da metade do segundo milênio, a Alta Mesopotâmia e norte da Síria estavam cheios de hurrianos. Nuzi, na região leste do Tigre (como indicam os textos do décimo quinto século) era quase inteiramente hurriana. Alalakh, no norte da Síria, no décimo sétimo século,^[33] já densamente hurriana, tinha-se tornado predominantemente hurriana, como indicam os textos do décimo quinto século. Rechaçando os hurrianos e em parte deslocando-se com eles, estavam os indo-arianos — provavelmente uma parte do movimento geral que levou uma população indo-ariana para o Irã e para a Índia. Os umman-manda, mencionados em Alalakh e em outras partes, estavam sem dúvida no número destes.^[34] Falaremos mais tarde desse povo. Com seus carros ligeiros eles devem ter espalhado o terror por perto e ao longe. Antes do décimo quinto século, quando chegou ao fim a idade sombria, se estendia em toda a Alta Mesopotâmia o reino de Mitanni, que tinha soberanos indo-arianos, mas uma população basicamente hurriana.

Os movimentos acima descritos servem, sem dúvida, para explicar por que Hamurabi não conseguiu estender as suas conquistas mais para além até o norte e

para o oeste, e por que o império que ele construiu não teve duração. Com toda a certeza não durou muito. Sob seu sucessor Samsu-iluna (1685-1648) já tinha desmoronado e, embora a dinastia tenha conseguido manter-se ainda durante cento e cinquenta anos, ele nunca retomou o poder. Isso foi em parte uma deterioração interna quando os Estados conquistados reafirmaram sua independência. Pouco depois da morte de Hamurabi, um Ilu-ma-ilu, descendente da linha de Isin, rebelou-se e fundou uma dinastia no sul (a Dinastia da Terra do Mar). Apesar de todos os seus esforços, Babilônia nunca conseguiu induzir este seu rival a aceitar condições, com o resultado de que a pátria permaneceu sempre dividida em duas partes. Tampouco Babilônia ficou imune da pressão de novos povos de fora. No reinado do sucessor de Hamurabi, um povo chamado cassita (cosseano) começou a aparecer na terra. Não se sabe nada sobre a origem deste povo, a não ser que veio das montanhas do Irã. Talvez pressionados pelos indo-arianos, eles se deslocaram das montanhas, como os guti tinham feito antes deles, e começaram a apoderar-se gradualmente das regiões adjacentes da planície mesopotâmica. Não tardou que seu poder rivalizasse com o da Babilônia e cada vez mais pusesse em perigo a própria existência deste último.

b. A Palestina no período dos hicsos. A Palestina não escapou de todas estas idas e vindas. Afinal de contas, ela fazia parte do império hicsos, e os próprios hicsos tinham vindo em grande parte, segundo tudo indica, daí e do sul da Síria. Além disso, há provas abundantes de que a Palestina neste período^[35] recebeu uma infusão da parte do norte que lhe trouxe um novo elemento patricio. Embora nos textos primitivos praticamente todos os nomes da Palestina sejam semíticos, em registros do décimo quinto século e do décimo quarto, ainda que predominem nomes semíticos, abundam nomes hurrianos e indo-arianos. Os faraós do período subsequente conheceram a Palestina como Huru, ao passo que a Bíblia menciona os hurrianos (horitas) estabelecidos na região.^[36] Parece, portanto, claro que as arremetidas dos indo-arianos, notadas acima, não ficaram aquém da Palestina. É provável que entre este povo uma aristocracia indo-ariana apoderouse de um substrato hurriano, plebeu e ocasionalmente patricio. Vários dos últimos soberanos hicsos parecem ter provindo dessa origem ou de uma semelhante, não semítica.

Esses recém-chegados trouxeram consigo novas armas temíveis e novas técnicas militares. Seus carros puxados a cavalo e seu arco composto^[37] lhes davam uma mobilidade e uma potência de fogo sem paralelo no mundo de então. O carro de guerra, embora já conhecido no oeste da Ásia em período muito anterior a este, tinha sido aperfeiçoado pelos indo-arianos e era empregado como uma arma táctica eficiente, como nunca o fora antes. Embora muitos o contestem, os hicsos provavelmente eram familiarizados com estas novas armas e técnicas e as aplicaram para apoderar-se do

Egito, onde elas eram desconhecidas anteriormente. Neste período começou também a aparecer um novo tipo de fortificação. No começo, consistia numa rampa colocada no declive das barreiras abaixo das muralhas, construída de camadas de terra batida, argila, cascalho e tudo coberto com emboço. Mais tarde substituíram a terra batida por pedra, transformando a rampa numa grande muralha de pedra, que guarnecia o sopé da fortificação. Essa fortificação destinava-se provavelmente à defesa contra os aríetes, que eram muito usados no tempo.^[38] Quase todas as cidades da Palestina nesta época tinham fortificações dessa espécie. Além disso, foram descobertos em vários lugares recintos cercados, de forma retangular, normalmente ao nível do chão, adjacentes a uma cidade murada sobre sua colina e cercados por altas trincheiras de terra batida, com um fosso na base externa. Tais recintos cercados retangulares são conhecidos no Egito, através da Palestina e da Síria (por exemplo, em Hasor e Qatna) e até em Carquemis no Eufrates. Pensou-se, durante muito tempo, que estes recintos retangulares cercados foram construídos como acampamentos protegidos, nos quais eram colocados os carros, cavalos e outras bagagens dos guerreiros hicsos. Mas qualquer que tenham sido a finalidade daqueles recintos, temos provas de que logo se fizeram lá dentro construções de várias espécies, de modo que se tornaram como os subúrbios da cidade, cuja população — sem dúvida aumentada por tropas e vivandeiros — não podia mais ser acomodada dentro das muralhas originais da cidade.^[39]

Por esse tempo, a simplicidade patriarcal da vida seminômade amorita tinha também desaparecido. As cidades eram numerosas, bem construídas e, como vimos, solidamente fortificadas. A população tinha aumentado de modo geral, juntamente com um progresso considerável de cultura material. O sistema de cidade-estado, característico da Palestina até a conquista israelita, parece que foi aperfeiçoado, sendo a terra dividida em vários pequenos reinos ou províncias, cada uma com seu próprio governante — que era, sem dúvida, sujeito a um controle superior de fora. A sociedade era de estrutura feudal. As riquezas eram distribuídas muito desigualmente. Ao lado das elegantes residências dos patrícios, encontramos os tugúrios dos servos semilivres. Entretanto, as cidades da época dão provas de uma prosperidade que raramente tiveram as cidades da Palestina nos tempos antigos.

c. O antigo Reino Hitita e a queda de Babilônia. Como dissemos, a idade sombria do Egito terminou por volta de 1540 com a expulsão dos hicsos e a elevação da Décima Oitava Dinastia. Mas Babilônia não teve a mesma sorte. Com efeito, a sua idade sombria continuou. Já internamente enfraquecida e sitiada por incursões cassitas, mais ou menos em 1530 ela caiu e a Primeira Dinastia chegou ao fim. O golpe mortal, porém, não foi desfechado pelos cassitas nem por nenhum vizinho

rival, mas por uma invasão hitita da longínqua Anatólia.

Não podemos deter-nos no difícil problema das origens hititas.^[40] O nome deriva de um povo não indo-europeu, chamado hattis, que falava uma língua que não tinha nenhuma relação com nenhuma família linguística conhecida. Pouco se sabe deste povo. Mas, no terceiro milênio, eles estavam estabelecidos na parte norte e central da Ásia Menor, numa área perto de Hattusas (Boghazkoy), que foi mais tarde capital do império hitita, e, ou eles lhe deram o seu nome, ou o tomaram desse lugar. Embora hattis seja o equivalente filológico do português “hitita”, para evitar confusão com o povo conhecido mais tarde na história com este nome, nos referiremos sempre a este povo como hatianos ou proto-hititas. Durante o curso do terceiro milênio, a Ásia Menor recebeu uma população nova, quando vários grupos que falavam línguas indo-europeias intimamente correlatas (luviano, nesiano, palaico) deslocaram-se do norte para esta área e aí se estabeleceram. Esses recém-chegados sobrepujaram-se à população existente e com ela se misturaram. Por fim, a língua badana foi substituída pelo nesiano na sua área de origem. Como resultado desta substituição, o nesiano tornou-se conhecido como o idioma hitita, e os que o falavam, como hititas. Os hititas escreviam sua língua (o nesiano, e também o luviano) em caracteres cuneiformes, que trouxeram da Mesopotâmia — embora houvesse também um hieróglifo na escrita de um dialeto luviano.

Quando começou o segundo milênio, as terras hititas (como nos revelam os textos capadócios do décimo nono século) estavam organizadas num sistema de cidades-estados: Kussara, Nesa, Zalpa, Hattusas etc. Embora pareça que tenha havido alguma unificação por volta do começo do décimo sétimo século, sob os reis de Kussara, o primeiro período do poder hitita começou com o estabelecimento do também chamado Reino Antigo. Este feito é atribuído por tradição a Labarnas (começos do décimo sexto século?), mas os inícios parecem que são muito mais remotos ainda.^[41] De qualquer modo, antes da metade do décimo sexto século, existia um reino hitita poderoso na parte leste e central da Ásia Menor, porque encontramos o sucessor de Labarnas, Hattusilis I, fazendo incursões para o sul contra a Síria — como costumavam fazer todos os reis hititas, sempre que podiam — e atacando Yamkhad (Aleppo). Aleppo finalmente caiu sob o seu sucessor Mursilis I. Este, por sua vez (em mais ou menos 1530), aventurou uma incursão ousada nas terras hurrianas até o Eufrates e Babilônia. O triunfo o esperava. Subjugou Babilônia, saqueou-a, e o domínio da Primeira Dinastia, que tinha resistido durante trezentos anos, chegara finalmente ao ocaso.

Entretanto, isso não quer dizer que toda a Mesopotâmia tivesse passado para as mãos dos hititas. A façanha de Mursilis foi uma invasão — nada mais. Ele nunca incorporou o vale do Eufrates ao seu império. Pelo contrário, o antigo reino hitita,

sitiado pela pressão hurriana da parte oriental e sofrendo de sua crônica incapacidade de assegurar a sucessão do trono sem violência (o próprio Mursilis foi assassinado) declinou vertiginosamente. O poder hitita bateu em retirada para a Ásia Menor. E por mais de um século não desempenhou nenhum papel importante no palco da história. Entrementes, em Babilônia, os cassitas herdavam o controle, embora sofressem por algum tempo a rivalidade dos soberanos da Terra do Mar. Uma dinastia cassita manteve-se no poder durante uns quatrocentos anos (até o décimo segundo século). Foi uma época sombria para Babilônia, durante a qual ela nunca conseguiu voltar a seu lugar de destaque. As artes pacíficas definharam e o comércio não retornou à normalidade durante mais de um século. Ao mesmo tempo, a Assíria, duramente pressionada por seus vizinhos, ficou reduzida a mero Estado de segunda categoria, sobrevivendo com muita dificuldade. Vemos assim que, durante toda a idade patriarcal, nunca se chegou a uma estabilidade política duradoura na Mesopotâmia.

Agora, devemos interromper nossa narrativa por um momento, neste ponto, com o Egito ressurgindo e a Mesopotâmia mergulhando em total confusão. Voltaremos ainda a tratar do problema da entrada ou não dos ancestrais de Israel no Egito, durante este período. Mas é neste cenário que acabamos de descrever que devem ser colocadas todas as narrativas dos capítulos 12 a 50 do Gênesis.

CAPÍTULO 2

OS PATRIARCAS

AS HISTÓRIAS dos patriarcas (Gênesis, capítulos 12 a 50) formam o primeiro capítulo da grande história teológica das origens de Israel que encontramos nos primeiros seis livros da Bíblia. Eles nos dão conta de que, séculos antes de Israel tomar posse de Canaã, seus antepassados tinham vindo da longínqua Mesopotâmia e como seminômades tinham vagueado pela terra, sustentados pelas promessas de seu Deus de que ela um dia ia pertencer à sua posteridade. Virtualmente tudo o que conhecemos das origens de Israel e de sua pré-história, antes que começasse a viver como povo na Palestina, deriva da narrativa do Hexateuco, que preservou para nós a tradição nacional relativa a estes acontecimentos como o próprio Israel os recordava. Nenhum povo antigo tinha tradições comparáveis a estas. Com efeito, pela riqueza de detalhes, beleza literária e profundidade teológica, elas não têm paralelo com as tradições desse tipo na história. Embora as novas evidências (de Ebla, por exemplo) possam nos forçar à revisão do que já apresentamos, e embora não possamos assinalar datas exatas para os patriarcas, as narrações das quais nos ocupamos agora devem ser postas, como se verá com clareza mais abaixo, no contexto dos séculos descritos no capítulo precedente.

Em vista de tudo isso, poderia parecer simples escrever a história das origens de Israel, e até a própria vida dos patriarcas. Mas não é esse o caso. Não somente é impossível relacionar as narrativas bíblicas, ainda que com precisão aproximada, com os acontecimentos da história contemporânea, mas as próprias narrativas são tais que constituem o problema maior da história de Israel. Esse problema, numa palavra, refere-se ao grau segundo o qual podemos usar estas tradições primitivas como base para reconstituir os acontecimentos históricos. Há ainda a questão sobre se podemos simplesmente usar estas tradições primitivas como base para reconstituir os acontecimentos históricos. É um problema que não pode ser evitado. Se pôr a questão poderia inquietar aqueles que são levados a aceitar o texto bíblico sem contestação, do mesmo modo esquivar-se dela poderia parecer, àqueles que têm opinião contrária, uma fuga da dificuldade. Tudo isso poderia tornar a nossa discussão sem valor. Por isso é que me pareceu bem interpor neste ponto algumas palavras com respeito à natureza do problema e ao método que seguiremos^[1].

A. NARRATIVAS PATRIARCAIS: O PROBLEMA E O MÉTODO SEGUIDO

1. A natureza do material

O problema de descrever as origens de Israel é inerente à natureza do material que temos à nossa disposição. Se é correto afirmar que a história só pode ser escrita com segurança se for baseada em documentos da época, é fácil perceber por que isso é assim, pois as narrativas patriarcais não são certamente documentos históricos contemporâneos aos acontecimentos que narram. Mesmo que muitos possam sentir que a inspiração divina assegura a exatidão histórica, descartar o problema, apelando para o dogma, seria inteiramente insensato. Com efeito, a Bíblia não faz profissão de seguir rigorosos métodos históricos, embora possamos confiar que suas narrativas possam submeter-se às mesmas críticas a que se submetem os outros documentos da história.

a. *A hipótese documentária e o problema das narrativas patriarcais.* Uma vez que se considera até por tradição que foi Moisés quem escreveu as narrativas patriarcais (Moisés, que viveu séculos mais tarde), não há teoria que possa ser invocada para se provar que elas são narrativas históricas contemporâneas. Entretanto, somente com o triunfo da crítica bíblica na última metade do século dezenove, e com submeter-se a Bíblia aos métodos da historiografia moderna, foi que o problema surgiu pela primeira vez.

Aventou-se a hipótese, que se tornou gradualmente o consenso dos eruditos, de que o Hexateuco foi composto dos quatro maiores (mais outro menor) documentos (J, E, D e P), dos quais o mais antigo (J) remonta ao nono século, e o mais recente (P) data do tempo depois do exílio. Esta hipótese perfeitamente compreensível levou os críticos a encarar as primitivas tradições de Israel com olho cético. Uma vez que nenhuma delas era considerada nem mesmo remotamente contemporânea aos acontecimentos descritos, e uma vez que os pressupostos proibiam apelar para uma doutrina da Escritura como garantia para uma exatidão factual, resultava uma avaliação extremamente negativa. Embora se concedesse que as tradições pudessem conter reminiscências históricas, ninguém podia dizer com segurança o que eram estas reminiscências. Hesitava-se em dar valor às tradições na reconstituição da história das origens de Israel. Quanto às narrativas patriarcais, embora elas fossem julgadas e apreciadas em virtude da luz que lançavam sobre as crenças e práticas dos respectivos períodos nos quais os vários documentos foram escritos, seu valor como fontes de informação a respeito da pré-história de Israel é considerado como mínimo, ou inteiramente nulo.^[2] Abraão, Isaac, Jacó eram comumente explicados como antepassados epônimos de clãs, ou mesmo como figuras de mito, e sua existência real não raro foi negada. A religião patriarcal, como é pintada no Gênesis, foi considerada como projeção no passado de crenças posteriores. Seguindo a linha das teorias evolucionistas muito difundidas da época, a religião real dos antepassados nômades de Israel era descrita como animismo ou polidemonismo.

Ainda hoje, apesar do crescente reconhecimento de que o julgamento acima era demasiado severo, o problema não foi resolvido. A hipótese documentária ainda tem a aceitação geral, e deve ser o ponto de partida para qualquer discussão. Embora a história da reconstrução de Israel e de sua religião elaborada por Wellhausen e seus seguidores encontre poucos defensores hoje, e embora os próprios documentos apresentados sejam considerados pela maioria numa luz completamente nova, a própria hipótese documentária não foi inteiramente abandonada.^[3] Mesmo aqueles que afirmam que abandonaram os métodos de crítica literária pelos métodos de tradição oral ainda se sentem obrigados a trabalhar com blocos de material correspondendo superficialmente ao que designamos pelos símbolos J, E, D e P.^[4] O problema levantado pelos fundadores da crítica bíblica permanece, portanto, em toda a sua força. Até a data de hoje o tratamento que se tem dado à história de Israel tende a dar uma avaliação negativa às tradições primitivas, com uma conseqüente relutância em confiar nelas como fontes de informação histórica.

b. *Nova luz sobre as tradições patriarcais.* Entretanto, embora a gravidade do problema não deva ser minimizada, tornou-se cada vez mais evidente que temos necessidade de uma avaliação nova e mais complacente. Não se chega a estas conclusões em bases dogmáticas, mas em virtude de várias linhas de estudo objetivo que influenciaram o problema e forçaram uma revisão das noções adotadas anteriormente. Sem dúvida alguma, a mais importante destas foi a luz lançada pelas pesquisas arqueológicas na idade das origens de Israel. Deve-se ter em vista que, quando se elaborou a hipótese documentária, e ela estava em vigor, pouco se sabia em primeira mão sobre o Oriente Antigo. Nem mesmo se conjecturava a grande antiguidade de sua civilização, e a natureza de suas diversas culturas não era absolutamente compreendida. Era fácil, portanto, na falta de uma base objetiva de referência para avaliar as tradições, que os homens duvidassem do valor histórico de documentos tão distantes dos acontecimentos que relatam, e vendo Israel no isolamento contra uma perspectiva reduzida, atribuir ao seu período mais antigo as crenças e os costumes mais bárbaros.

Não há nenhuma necessidade de dizer que esta situação mudou radicalmente. Fizeram-se escavações em numerosos sítios e, à medida que os fragmentos de material e das inscrições iam aparecendo e sendo analisados, a idade patriarcal ia iluminando-se de uma maneira incrível. Temos agora textos, literalmente dezenas de milhares, contemporâneos ao período das origens de Israel. Entre outros são estes os mais importantes: os textos de Mari do décimo oitavo século (uns 25.000); os textos capadócijs do décimo nono século (muitos milhares); milhares de documentos da Primeira Dinastia de Babilônia (do décimo nono século ao sexto); os textos de Nuzi

do décimo quinto século; as placas de Alalakh, do décimo sétimo século e do décimo quinto; as placas de Ras Shamra (do décimo quarto século aproximadamente, mas contendo material muito mais antigo); os Textos das Execrações e outros documentos do Médio Império Egípcio (do vigésimo ao décimo oitavo séculos), e muitos outros. E a estes devem agora ser acrescentadas as mais recentes descobertas dos textos de Ebla do norte da Síria (acima de 16.000), os quais, embora ainda venham de um período antigo (meados do terceiro milênio, aproximadamente) ainda não foram publicados e analisados, indubitavelmente trará muita luz sobre a questão das origens de Israel. E, à medida que o começo da Idade do Bronze média vinha emergindo para a luz do dia, tornou-se claro que as narrativas patriarcais, longe de refletirem as circunstâncias de dias posteriores, enquadram-se precisamente na idade da qual elas se propõem falar. Mais abaixo veremos algumas destas provas. A única conclusão possível é que as tradições, qualquer que seja a sua veracidade histórica, são realmente muito antigas.

A consciência disso é que, com toda a certeza, forçou os estudiosos a não abandonarem de todo a hipótese documentária. Mas levou-os a radicais modificações desta hipótese e a uma nova apreciação da natureza das tradições. Pensou-se, e com muita razão, que todos os documentos, independentemente da data de sua composição, contêm material antigo. Embora os autores dos documentos dessem forma a este material e imprimissem neles o seu caráter distintivo, é duvidoso — mesmo onde não se pode provar pormenorizadamente — que algum deles tenha inventado material “de novo”.

Isso significa que, embora os documentos possam ser datados aproximadamente, o material que eles encerram não pode ser classificado numa progressão cronológica nítida. Não se pode concluir que os documentos mais antigos devam ser preferidos aos mais recentes, ou que o fato de datar um documento é um veredicto sobre a idade e o valor histórico do seu conteúdo. O veredicto deve ficar com cada unidade individual de tradição estudada em si mesma.

Por isso não devemos surpreender-nos que os últimos anos tenham presenciado um interesse crescente pelo exame de unidades menores de tradição à luz de métodos críticos formais e dados comparativos. Embora não se possa falar de unanimidade de resultados, estes estudos têm sido feitos em grande escala e com bons frutos. A muitos destes estudos nos referiremos neste e nos capítulos seguintes. Destes estudos resultou que numerosos poemas, listas, leis e narrativas, mesmo nos documentos mais recentes, se apresentam com um alto grau de probabilidade de ser de origem antiga e de grande valor histórico. Isso também significa, por sua vez, que se tornou possível um quadro muito mais positivo de Israel em suas origens mais remotas.

Além disso, o fato de os documentos (apesar de serem séculos mais recentes)

refletirem autenticamente o meio da época da qual eles tratam, despertou grande apreciação do papel da tradição oral na transmissão do material. É fato universalmente aceito que muito da literatura do mundo antigo — narrações épicas, sabedoria popular, material legal e litúrgico — foi transmitido oralmente. Até em tempos mais recentes, nas sociedades em que os materiais escritos são escassos e é grande o índice de analfabetismo, toda a sua literatura tradicional é transmitida através das gerações, durante séculos, oralmente. Mesmo quando se dá ao material a forma escrita, não se dispensa necessariamente a tradição oral, mas ela continua a viver lado a lado com a tradição escrita, sendo esta um controle para aquela, mas nunca substituindo.^[5] A tenacidade com que a tradição oral funciona varia com o tempo e as circunstâncias e não deve, por isso, nem ser exagerada nem ser desvalorizada. Uma vez que a poesia é mais facilmente lembrada do que a prosa, é razoável supor que o material em verso, ou exarado em fórmulas fixas, como é geralmente o material legal, deveria ser transmitido com muito maior exatidão do que em outras formas de discurso. Além disso, deve-se levar em consideração a tendência da tradição oral de estereotipar o material em formas convencionais, formulá-lo, reagrupá-lo, depurá-lo, e frequentemente dar-lhe uma fórmula didática. Por outro lado, a transmissão oral tende a ser mais tenaz onde se conhece a escrita, que pode agir como um freio sobre os devaneios da imaginação, e onde a organização de um clã tem interesse nas tradições vivas dos antepassados. Estas condições, podemos dizê-lo, prevaleciam de certo modo entre os hebreus na época em que suas tradições estavam tomando forma, uma vez que os hebreus tinham sentimentos especialmente fortes em relação a laços de clã e de culto, e também porque a escrita esteve sempre em uso em todos os períodos de sua história. Podemos, portanto, supor que, entre os documentos do Pentateuco, como os lemos, e os acontecimentos que eles narram, existe uma corrente de tradição, intacta e viva, quem sabe, complexa. É lícito, também, supor que, mesmo depois que começou o processo da fixação escrita, a tradição oral continuou seu papel de modelar, depurar e ampliar o material.

c. *Atrás dos documentos: a formação da tradição.* A história das tradições patriarcais antes de entrarem nos vários documentos só pode ser traçada em parte, e mesmo assim, por inferência. Mas porque aqui não se observa D, e uma vez que P, embora fornecendo uma estrutura cronológica e genealógica, pouco acrescenta à narrativa, o volume do material é atribuído a J e E.^[6] Estes dois documentos possuem, apesar de suas numerosas divergências, uma notável homogeneidade de esquema e contam fundamentalmente a mesma história.

É provável, mesmo, que as diferenças entre os dois sejam ainda menores do que parecem, porque pode bem ser que, quando foram urdidos (provavelmente depois de

721) numa única narrativa (JE), uma margem ou a outra (geralmente J) constituiu a base e a outra foi usada para completá-la. Daí resultou que, quando as duas ficam em paralelo, a tendência é eliminar uma delas, porque somente nos pontos em que elas divergiam é que ambos os relatos eram conservados.^[7] Sendo este o caso, as diferenças observáveis representam o máximo, não o mínimo de área de divergência.

É muito difícil de se duvidar de que J e E transmitam material tirado de um patrimônio comum de tradições antigas. As diferenças entre eles tornam difícil crer que E é inteiramente dependente de J, ao mesmo tempo que as suas semelhanças tornam igualmente difícil crer que eles não tenham nenhuma relação entre si. É de todo em todo razoável considerá-los como recensões paralelas de uma antiga épica nacional, ou corpo de tradições nacionais, que eram compostas e transmitidas em diferentes partes da terra.^[8] Embora E seja demasiadamente fragmentária para permitir que alguém reconstrua os esquemas desta fonte comum, pode-se presumir que estivesse por trás das duas fontes pelo menos naqueles pontos em que estão paralelas. Alternativamente, argumentou-se que E representa nova recensão de J, feita no norte de Israel depois da divisão da monarquia, que retrabalhou e revisou material tirado de J, em seu próprio modo particular, mas que introduziu ainda mais tradições antigas que não estavam incluídas em J.^[9] A questão é difícil de resolver-se, sobretudo por causa da natureza fragmentária de E.^[10] Mas os temas principais da narrativa do Pentateuco estão presentes em ambas as fontes, e estavam possivelmente presentes no volume de tradições do qual no final das contas se tirou o seu material. E o fato de ser J geralmente datado no décimo século significa que estas tradições devem ter existido em uma forma fixa qualquer já no tempo dos Juízes.

Não sabemos se o corpo de tradições que serviu de fonte para J e E foi transmitido oralmente ou por escrito, ou se de ambos os modos simultaneamente. Tampouco sabemos se o material foi transmitido em forma de poemas épicos, de narrações em prosa, ou se de ambos os modos ao mesmo tempo. Mas a suposição de um original poético é plausível, pelo menos porque uma longa transmissão é muito mais provável que seja nesta forma.^[11] De qualquer modo, houve com certeza uma longa transmissão histórica. Mas os pormenores desta história — as circunstâncias precisas sob as quais se originaram e se desenvolveram as várias tradições — estão totalmente além de nossos conhecimentos, e provavelmente continuarão sempre. As tentativas de reconstrução de uma história-tradição completa são demasiado especulativas, e muito pouco baseadas em evidência objetiva, para impor confiança. Podemos somente supor que as tradições surgiram separadamente em conexão com os acontecimentos que elas narram, sem dúvida na maior parte, na forma de poemas heroicos (como o cântico de Débora). Podemos ainda supor que, no correr do tempo, as tradições

referentes a vários indivíduos — Abraão, Isaac e Jacó — foram agrupadas em amplos ciclos tradicionais, e estes ciclos posteriormente tomaram a forma de uma espécie de épica dos antepassados. Mais tarde ainda, esta épica juntou-se às tradições do êxodo, do Sinai e da conquista, para formar uma grande história épica das origens de Israel.

Durante todo este processo, as tradições passaram por uma espécie de seleção, refração e normalização. O material foi formalizado dentro do molde dos motivos convencionais, enquanto as tradições que eram incompatíveis ou não eram de interesse geral foram descartadas e esquecidas. E todas as tradições, mesmo aquelas que originalmente só pertenciam a pequenos grupos, foram esquematizadas numa forma nacional de referência como as tradições normativas do povo de Israel. Ao mesmo tempo, outras tradições, que escaparam aos documentos mais antigos ou à sua origem, foram igualmente transmitidas. Algumas entraram no Pentateuco separadamente (por exemplo, Gn 14), e outras por meio dos documentos posteriores. Mas os detalhes do processo não podem ser reconstituídos. Tudo o que se pode dizer com segurança é que a corrente de transmissão remonta à idade patriarcal, e que as tradições, contadas e transmitidas entre os vários clãs, alcançaram, durante o período mais primitivo da vida de Israel na Palestina, uma forma normativa como parte de uma grande narrativa épica das origens de Israel.

É verdade que a opinião assumida acima, que é amplamente utilizada atualmente, tem sido contestada vigorosamente nos anos recentes pelos estudiosos. Eles afirmam que as narrativas patriarcais são nada mais do que criações literárias imaginativas de uma data mais tardia (do período inicial da monarquia ou até do período exílico), sem nenhuma apreciação da linha de tradição oral, sem intenção historiográfica ou sem valor histórico.^[12] Uma discussão exaustiva não é adequada neste momento. Mas, embora estes estudiosos apresentassem seus argumentos com conhecimento e habilidade, não existe nenhuma dúvida de que suas opiniões ganharão aceitação geral ou duradoura.^[13]

Uma data exílica para a composição de J aparece de qualquer forma por causa de razões relativamente improváveis. Entre estas está o fato de que os patriarcas são frequentemente retratados como executores de ações proibidas na lei israelita e presumivelmente ofensivas ao povo de Deus daqueles dias. Por exemplo, Abraão casa-se com sua meio-irmã (Gn 20,12, contrasta com Lv 18,9-11; Dt 27,22); Jacó é ao mesmo tempo marido de duas irmãs (Gn 29; contrasta com Lv 18,18); Abraão planta uma árvore sagrada (Gn 21,33; contrasta com Dt 16,21), e Jacó ergue os pilares sagrados (Gn 28,22 etc.).^[14] Teria um autor exílico retratado os seus reverenciados ancestrais através de tais ações quando ele deveria saber que seus leitores considerariam estas ações como chocantes? É compreensível que as histórias patriarcais, tendo maior ênfase nas promessas reais e eternas de Deus, deveriam ter

conseguido uma nova realidade no exílio quando tudo o que se acreditava parecia perdido, porém é inacreditável que elas tivessem sido escritas pela primeira vez naquela data tardia.

É, de fato, amplamente aceito que as histórias patriarcais foram passadas na forma literária durante os tempos iniciais da monarquia (quando J é normalmente datado), e pode-se esperar que traços desse fato sejam produzidos; mas é altamente improvável que um autor do décimo século tivesse usado essas histórias — menos ainda que essas histórias tivessem sido aceitas e acreditadas — e não tivessem correspondido à tradição já antiga e estimada por consideráveis segmentos da população. O fato de as narrativas patriarcais desenvolverem a antiga tradição é apoiado por várias linhas de evidências, algumas das quais serão mencionadas a seguir.

2. Avaliação das tradições como fontes históricas

Embora a idade demonstrável das tradições patriarcais lhes empreste uma suposição de autenticidade, não as confirma como fontes seguras de história. E também deve ser dito que muitos estudiosos recentes se recusam a considerá-las deste modo. Como será, pois, que as vamos julgar, e como será que as iremos usar para reconstituir as origens de Israel? Não podemos com certeza minimizar o problema envolvido. Se buscar as tradições, ou selecionar delas somente o que parece razoável não representa procedimento científico justificável, também não o é recusar-se a reconhecer a natureza e as limitações da evidência.

a. Limitações da evidência. Devemos admitir que é impossível no sentido próprio da palavra escrever a *história* das origens de Israel, e isso em virtude das limitações da evidência, tanto da parte da arqueologia como da própria Bíblia. Mesmo que aceitemos os relatos bíblicos por seu valor nominal, é impossível reconstituir a história dos começos de Israel. Porque em sua grande parte estes começos são desconhecidos. As narrativas do Gênesis são pintadas em preto e branco e numa tela simples, sem nenhuma perspectiva em profundidade. O Gênesis nos pinta certos indivíduos e suas famílias, movimentando-se dentro de seu mundo, como se vivessem sozinhos nele. Os grandes impérios do dia, mesmo o pequeno povo de Canaã, se são mencionados, não passam de vozes que se ouvem, de fora do palco. Se os faraós do Egito têm uma modesta parte nas narrativas, eles não são identificados pelos nomes. Não sabemos quem eram eles. Em nenhuma narrativa do Gênesis figura alguma histórica mencionada pode ser identificada. Tampouco nenhum antepassado hebreu mencionado foi revelado ainda em nenhuma inscrição contemporânea. Sendo nômades de pouca importância, não é provável que o sejam no futuro. Em consequência de tudo isso, torna-se impossível dizer, em termos de séculos, quando Abraão, Isaac e Jacó realmente viveram. Bastaria isso para não se poder escrever com

segurança a história.

Tampouco podemos superestimar a evidência arqueológica. Não é nunca demasiado afirmar que, apesar da luz que a arqueologia tem lançado sobre a idade patriarcal, apesar de tudo o que ela já fez e continua fazendo para justificar a antiguidade e a autenticidade da tradição, ainda não provou que as histórias dos patriarcas aconteceram exatamente como a Bíblia as narra. Na natureza do caso, não é mesmo possível. Ao mesmo tempo — e isso deve ser dito com a mesma ênfase — não apareceu ainda nenhuma evidência que contradiga nenhum item da tradição. Pode-se crer ou não, como se julgar conveniente, mas não existem provas nem de um lado nem de outro. O testemunho da arqueologia é indireto. Ele tem dado ao quadro das origens de Israel, como estas são traçadas pelo Gênesis, um sabor de probabilidade, e tem fornecido o pano de fundo para entender este quadro, mas não tem provado que as histórias são verdadeiras em seus pormenores, e não o pode fazer. Não sabemos nada das vidas de Abraão, Isaac e Jacó a não ser o que a Bíblia nos diz. E os pormenores ficam muito além do controle dos dados arqueológicos.

b. *Limitações inerentes à natureza do material.* Toda literatura deve ser interpretada à luz do tipo ao qual ela pertence. Isso não é menos verdadeiro em relação à literatura da Bíblia. As narrativas patriarcais, portanto, devem ser avaliadas pelo que elas são. Para começar, elas fazem parte de uma grande história teológica que compreende todo o Hexateuco e que procura não somente relatar os fatos das origens de Israel, como eles eram lembrados na tradição sagrada, mas também ilustrar, por meio deles, os atos redentores de Deus em benefício de seu povo. Isso não significa realmente nenhum demérito. E é justamente isso que empresta à narrativa a sua relevância eterna como palavra de Deus. Os meros fatos da história de Israel, se não fossem uma história de fé, teriam muito pouco interesse para nós. Entretanto, significa que o acontecimento e a interpretação teológica não devem ser confundidos. O historiador, sendo um simples homem, não pode escrever uma história da parte de Deus. Embora ele possa mesmo acreditar que a história de Israel foi divinamente guiada, como diz a Bíblia (e deve acreditar!), ele deve relatar acontecimentos humanos. Esses acontecimentos ele deve pesquisar do melhor modo possível além dos documentos que os interpretam teologicamente.

Além disso, a longa corrente de transmissão oral pela qual passaram as tradições e a forma dessas tradições devem ser levadas em consideração. Dizer isso não desacredita a historicidade essencial do material. Poemas heroicos, épicos e saga em prosa, são todas formas de narração histórica. Talvez naquela idade e lugar elas eram as melhores formas, ou talvez as únicas formas apropriadas — certamente para as finalidades da teologia do Pentateuco elas eram formas melhores do que teria sido nossa forma pedante de história. O tipo de material não pode nunca resolver a questão

da historicidade cujo grau não precisa ser o mínimo — certamente não no caso de tradições tão únicas como as tradições do Pentateuco. O fato de as histórias dos patriarcas não chegarem a nós na forma de anais históricos, certamente não significa que elas não tenham nenhuma intenção historiográfica, ou que seja impróprio examiná-las por causa de qualquer informação histórica que elas possam revelar.^[15] Entretanto, apesar do fato de que as histórias patriarcais parecem claramente personificar uma memória histórica tenaz, a natureza do material é tal que não podemos com base nela empreender a organização dos eventos e assim reconstruir a história das migrações patriarcais — tampouco as biografias dos próprios patriarcas.^[16]

Além disso, devemos pensar que os acontecimentos são muito mais complexos que o modo como são apresentados na narrativa bíblica. As narrativas foram normalizadas como a tradição nacional, mas não o eram originalmente, porque surgiram antes de existir uma nação. Ademais, elas mostram a tendência do épico de ocultar os complexos movimentos de grupo atrás dos feitos dos indivíduos. Atrás da narrativa simples e esquematizada do Gênesis existem grandes migrações de clã, não faltando na própria narração algumas alusões a elas. Superficialmente, poder-se-ia concluir que Abraão partiu de Harã acompanhado somente da esposa, Ló e sua mulher, e alguns criados (Gn 12,5). Mas logo se torna evidente (Gn 13,1-13) que tanto Abraão como Ló eram cabeças de grandes clãs (embora Abraão na época ainda não tivesse filho). O fato de Abraão ter sido capaz de pôr 318 homens em pé-de-guerra (Gn 14,14) demonstra que o seu clã era bastante numeroso! A aniquilação de Siquém por Simeão e Levi (Gn 34) não era com certeza obra de dois homens isolados, mas de dois clãs (Gn 49,5-7).

De qualquer modo, as origens de Israel não eram fisicamente tão simples. Teologicamente, eram todos descendentes de um só homem, Abraão; fisicamente, eles provinham de muitos troncos diferentes. Não podemos duvidar de que os clãs de origem consanguínea — muitos dos quais iam contribuir mais tarde para a corrente do sangue de Israel — imigraram na Palestina numerosamente nos começos do segundo milênio, e aí se misturaram e proliferaram com o passar do tempo. Certamente cada clã tinha sua tradição de migração. Mas com a formação da confederação israelita sob uma fé que atribuía suas últimas origens a Abraão, as tradições ou eram normalizadas como nacionais, ou abolidas. Não devemos absolutamente simplificar em demasia as origens de Israel, porque elas são muito complexas.

c. *Método seguido.* Ao discutirmos as origens de Israel, seria muito bom que nos ativéssemos a um método tão rigidamente objetivo quanto possível. Repetir a narrativa bíblica seria um procedimento insípido e monótono. Qualquer pessoa

poderia fazê-lo por si mesma. Deve-se repetir que, no que respeita à historicidade da maior parte de seus detalhes, a evidência externa da arqueologia não dá nenhum veredicto pró ou contra. Portanto, fazer uma seleção rigorosa das tradições, de acordo com a historicidade disto e negando a historicidade daquilo, é um método muito subjetivo, que só reflete as predileções de cada um. Mas também não existe nenhum método objetivo pelo qual a história das tradições possa ser traçada e o valor da história apurado, pelo exame das próprias tradições. A crítica da forma, indispensável sem dúvida para compreender e interpretar as tradições, não pode, de acordo com a natureza do caso, emitir um juízo sobre a historicidade, na ausência de uma evidência externa.

O único método seguro e certo está num exame equilibrado das tradições contra o cenário do mundo da época, e, a esta luz, emitir juízos positivos permitidos pela evidência. Reconstruções hipotéticas, embora possam ser muito plausíveis, devem ser evitadas. Muita coisa deve permanecer obscura. Mas também pode ser dito o bastante para nos certificar de que as tradições patriarcais estão firmemente ancoradas na história.

B. O AMBIENTE HISTÓRICO DAS NARRATIVAS PATRIARCAIS

1. *Os Patriarcas no contexto da primeira metade do segundo milênio*

Quando as tradições são examinadas à luz da evidência, a primeira afirmação a ser feita é a que já foi sugerida, isto é, que a história dos patriarcas enquadra-se autenticamente no ambiente do segundo milênio, especificamente no ambiente dos séculos descritos no capítulo precedente, e não no ambiente de qualquer outro período posterior. Isso pode ser registrado como um fato histórico. A evidência é tão grande que não temos nenhuma necessidade de reconsiderarmos o assunto.^[17]

a. *Os primitivos nomes hebraicos no contexto do segundo milênio.* Primeiramente, os nomes que aparecem nas narrativas patriarcais enquadram-se perfeitamente numa classe que sabemos que foi corrente tanto na Mesopotâmia como na Palestina no segundo milênio, especificamente entre o elemento amorita da população.^[18] Por exemplo, os nomes dos próprios patriarcas: “Jacó” ocorre num texto do século dezoito de Chagar-bazar na Alta Mesopotâmia (Ya’qub-el) como o nome de um chefe hicsu (Ya’qub-’al) e como um topônimo palestino numa lista do século quinze de Thutmosis III. Nomes com os mesmos radicais são também encontrados numa lista egípcia do décimo oitavo século, em Mari, e em outras partes. O nome “Abraão” aparece em textos babilônios da Primeira Dinastia e possivelmente nos textos das Execrações,^[19] enquanto nomes contendo os mesmos componentes são novamente encontrados em Mari. Embora não apareça o nome “Isaac”, nem encontremos o nome

“José”, ambos são de um tipo caracteristicamente antigo. Além disso, “Nacor” ocorre nos textos de Mari como o nome de uma cidade (Nakhur) nas proximidades de Harã (cf. Gn 24,10). Os textos assírios posteriores (os quais conheciam “Nakhur” como “Til-nakhiri”) também apresentam uma “Til-turakhi” (Terah) e uma “Sarugi” (Serug). Dos nomes dos filhos de Jacó, “Benjamim” aparece nos textos de Mari como uma grande confederação de tribos. O nome “Zabulon” ocorre nos Textos das Execrações, como os nomes que têm as mesmas raízes que os de Gad e Dã são conhecidos em Mari. “Ismael” e talvez “Levi” ocorrem em Mari, e nomes afins de “Aser” e “Issacar” são encontrados numa lista egípcia do décimo oitavo século.^[20]

A isto deve ser adicionado os textos ainda mais antigos de Ebla, onde — como nos foi dito^[21] — numerosos nomes próprios da Bíblia que nos são familiares são encontrados: Abrão, Eber (cf. Gn 10,21ss; 11,14ss), Ismael, Esaú, Saul, Davi, Israel e outros. Da mesma forma é mencionado que as cidades trazem nomes de vários antepassados de Israel (cf. Gn 11,10-26): Phaliga (Peleg), Sarugi (Serug), Til-turaki (Terá), Nakur (Nacor) e Harã.

É certo que em nenhum destes casos nós provavelmente nem mesmo tenhamos uma citação dos patriarcas bíblicos. Mas a profusão de tais nomes em textos contemporâneos demonstra claramente que a Alta Mesopotâmia e o norte da Síria continham de fato uma população parecida com os antepassados de Israel na Idade do Bronze média e séculos antes. Ambos reforçam as crenças na antiguidade da tradição e adiciona verossimilhança às asserções da Bíblia que os antepassados de Israel tinham migrado desta área. O fato de que exemplos de alguns destes nomes podem ser encontrados em textos desde o primeiro milênio não muda essa impressão. Os nomes são de tipo primitivo e não são certamente característicos da nomenclatura israelita tardia. Realmente em alguns casos seu significado aparentemente não é mais compreendido pelos escritores bíblicos, os quais repetidamente tinham se utilizado de etimologias populares para explicá-los.^[22] Nenhum dos nomes dos patriarcas e pouco dos nomes a eles relacionados ocorreram como nomes próprios novamente em Israel durante o período bíblico. Assim, as narrativas patriarcais por esta razão são muito autênticas.

b. Costumes patriarcais no contexto do segundo milênio. Numerosos incidentes das narrativas do Gênesis encontram explicação à luz dos costumes vigentes no segundo milênio. Os textos de Nuzi, que refletem a lei consuetudinária de uma população predominantemente hurriana na região oriental do Tigre no décimo quinto século, são de modo particular de grande utilidade aqui. Embora eles remontem ao fim da idade patriarcal, e provenham de uma região em que os patriarcas hebreus nunca peregrinaram, sem a menor dúvida eles encerram uma tradição legal que era

muito mais difundida e muito mais antiga. Deve-se também lembrar que até o décimo oitavo século a população semítica da parte superior do Crescente Fértil estava muito misturada com os hurrianos e que alguns séculos mais tarde os hurrianos eram ali o elemento predominante. Seria realmente surpreendente que seus costumes não fossem conhecidos da população “amorita” daquela área — de quem eles podem ter recebido alguns deles. De qualquer modo, os textos de Nuzi projetam luz sobre numerosos incidentes, de outro modo inexplicáveis.^[23] Por exemplo, o medo de Abraão (Gn 15,1-4) de que seu servo Eliezer fosse seu herdeiro se entende à luz da adoção do escravo como era praticada em Nuzi. Os casais sem filhos adotavam um filho que os servia durante toda a vida e seria seu herdeiro depois da morte. Mas se nascesse um filho natural, o filho adotivo tinha de ceder seu direito à herança. Há também o caso de Sara, que deu sua escrava Agar a Abraão como concubina (Gn 16,1-4). Com efeito, em Nuzi o contrato matrimonial obrigava a mulher, se não tivesse filhos, a providenciar uma substituta para seu marido. Se nascesse um filho dessa união, ficava proibida a expulsão da esposa-escrava e de seu filho — isso explica a relutância de Abraão em despedir Agar e Ismael (Gn 21,10ss). No caso das histórias entre Labão e Jacó, os textos de Nuzi projetam uma luz especial. A adoção de Jacó por Labão, a condição que lhe foi imposta de não tomar outras mulheres além das filhas de Labão (Gn 31,50), o ressentimento de Lia e Raquel contra Labão (Gn 31,14ss) e, finalmente o roubo, feito por Raquel, dos deuses de Labão,^[24] são todos costumes paralelos aos de Nuzi. E poderíamos acrescentar novas ilustrações.

Tais paralelos não se limitam aos textos de Nuzi, porque há também evidências de que eram vigentes costumes parecidos com relação a casamento, adoção, herança e semelhantes em várias partes do Crescente Fértil no segundo milênio. Por exemplo, um contrato de casamento do décimo quinto século de Alalakh, no norte da Síria (onde a população foi durante muito tempo hurriana), indica que o pai podia desdenhar a lei da primogenitura e designar o filho que seria o “primogênito”. Aqui o marido estipula que se sua mulher não lhe der filho, sua sobrinha (não uma escrava) lhe deverá ser dada em casamento, mas que o filho da primeira mulher, se depois ela tiver um filho, seria o “primogênito”, mesmo se ele tivesse outros filhos antes de sua outra mulher (ou de suas outras mulheres). Aqui vem novamente à baila o incidente de Sara e Agar, mencionado acima. Mas devemos lembrar-nos também do modo como Jacó escolheu Efraim como “primogênito”, em vez do filho mais velho de José, Manassés (Gn 48,8-20) e repudiou seu próprio primogênito, Rúben, em favor de José, o filho de sua mulher favorita, Raquel (Gn 48,22; 49,3ss; cf. 1Cr 5,1ss).^[25] Esta prática, que parece ter sido muito difundida na idade patriarcal, foi explicitamente proibida por uma lei israelita posterior (Dt 21,15-17). Poderíamos também acrescentar mais ilustrações, porém não temos espaço para tanto .

A força destes paralelos e de outros que poderiam ser mencionados não deve ser minimizada. Por si mesmos eles não provam que as tradições patriarcais alcançam o segundo milênio, menos ainda nos permitem fixar os patriarcas em nenhum século específico. Os paralelos são, de fato, de valor desigual. Em alguns casos eles estão bem próximos e marcantes, em outros eles são menos exatos do que suposto, enquanto em outros casos paralelos melhores foram encontrados em séculos tardios.

[26] Alguém poderia argumentar que os costumes praticados numa área tão vasta, e durante séculos, com apenas algumas mudanças graduais, poderiam ter colorido as tradições patriarcais numa data relativamente tardia e não necessitam, portanto, de apresentar características genuinamente arcaicas transmitidas de um passado distante.

[27] Mesmo que estes paralelos fossem aceitos como válidos, eles não comprovam a antiguidade das tradições patriarcais e de maneira nenhuma contradizem as tradições, mas quando tomada com outras evidências, a tendência é apoiá-las. De qualquer modo, é fato que os únicos paralelos bíblicos próximos a esses costumes são encontrados nas histórias dos patriarcas, e não naquelas sobre os tempos recentes. Além disso, estes costumes não aparecem na lei israelita tardia; a significação de muitos deles parece que não foi mais entendida no décimo século, quando a narração do Pentateuco foi escrita pela primeira vez. (Note-se, por exemplo, como a história do Gênesis, capítulo 31, apresenta somente o lado burlesco do roubo de Raquel e o escondimento dos deuses de Labão, e parece totalmente inconsciente dos aspectos legais do incidente). Somos forçados a concluir que as narrativas patriarcais refletem autenticamente os costumes sociais domésticos vigentes no segundo milênio.

c. As Peregrinações dos Patriarcas e seu modo de vida no contexto do Segundo Milênio. Além do que dissemos acima, é evidente agora para nós que o modo de vida dos patriarcas e a natureza de suas peregrinações como são descritas no Gênesis, enquadram-se perfeitamente no meio cultural e político dos começos do segundo milênio.

Com efeito, os patriarcas são descritos como seminômades que viviam em tendas, vagueando para cima e para baixo na Palestina e terras limítrofes, à procura de pastagens para os seus rebanhos e, ocasionalmente demorando um pouco mais na Mesopotâmia e no Egito. Não eram eles verdadeiros beduínos. Não vagueavam pelo deserto, nem sequer se aventuravam dentro dele, a não ser seguindo os caminhos onde era disponível uma quantidade conveniente de água, como, por exemplo, o caminho do Egito. Eles frequentemente acampavam próximo das cidades e, durante a maior parte do tempo parecem ter usufruído de um relacionamento pacífico com o povo da cidade; ocasionalmente eles ficaram durante tempo suficiente para o cultivo da terra, pelo menos de uma maneira limitada (Gn 26,12). Mas eles não se

estabeleceram (exceto Ló) permanentemente em cidades nem se integraram com a população urbana, e eles não eram proprietários de nenhuma terra exceto de terrenos modestos comprados para enterrar seus mortos (Gn 23; 33,19; 50,5). Em resumo, eles são descritos não como nômades como aqueles dos tempos antigos e de hoje, mas como criadores seminômades de ovelhas e outros pequenos ruminantes, o principal deles era o asno e que eles limitavam suas andanças às terras colonizadas e suas fronteiras, onde a pastagem sazonal poderia ser encontrada. As únicas referências a camelo (por exemplo, Gn 12,16; 24) parece que não passam de toques anacrônicos introduzidos para tornar as narrativas mais vivas para os futuros ouvintes;^[28] nômades verdadeiros com camelos não aparecem nas narrações do Gênesis.

E assim é que deveria ser. Embora os camelos fossem conhecidos de longa data, desde os tempos mais primitivos, e os casos isolados de sua domesticação poderia, portanto, ter ocorrido em qualquer período (é provável que os nômades tenham mantido rebanhos de camelos em estado semi-selvagem, para lhes dar o leite, o couro e as peles), parece que a domesticação real do animal, como animal de carga e meio de transporte, se deu entre o décimo quinto século e o décimo terceiro, no interior da Arábia. Os nômades que peregrinavam em camelos só aparecem na Bíblia nos dias de Gedeão (Jz do capítulo 6 ao capítulo 8). Os nômades pastores do segundo milênio não são considerados como chegando em ondas do deserto, incessantemente invadindo a terra habitada e incomodando os moradores. Ao contrário, os pastores e os agricultores rurais normalmente viviam juntos como dois segmentos de uma sociedade dimórfica; a ocupação de um complementando a do outro.^[29] O movimento entre os grupos era frequente, com a mesma população muitas vezes encontrada em ambos. Embora isso pudesse existir, o conflito era menos entre os pastores e os aldeões do que entre ambos e a autoridade central dos senhores das cidades. Eles eram, antes, criadores seminômades, como conhecemos da História de Sinuhe (vigésimo século) ou dos textos de Mari — em que não há menção ao camelo, e onde os contratos e tratados eram sempre firmados com a morte de um asno.^[30] De fato, os textos de Mari provavelmente nos fornecem a analogia mais útil a respeito de como a vida nômade dos patriarcas foi seguida.^[31] A aparência dos patriarcas seria muito semelhante à desses seminômades — vestidos com roupas multicoloridas, deslocando-se a pé com todos os seus pertences e filhos em lombo de asnos — que vemos pintados na parede de um túmulo do décimo século em Beni-Hasan, no Egito.^[32]

As jornadas dos patriarcas, também, concordam bastante com a situação dos começos do segundo milênio. Há, naturalmente, alguns anacronismos, como, por exemplo, a menção de Dã em Gênesis 14,14 (cf. Jz 18,29) e dos filisteus (Gn 21,32-34; 26) embora houvesse contatos com as terras egeias durante todo este período, os

filisteus chegaram muito mais tarde). Podia-se esperar que histórias transmitidas através de séculos fossem enfeitadas com toques modernos, com o correr do tempo. Entretanto, o quadro total permanece autêntico. A facilidade com que os patriarcas se deslocam da Mesopotâmia para a Palestina e vice-versa, concorda muito bem com a situação conhecida dos textos de Mari, que mostram que a comunicação livre, totalmente desimpedida de qualquer barreira, era possível em todas as partes do Crescente Fértil. As jornadas dos patriarcas na Palestina enquadram-se perfeitamente na situação dos Textos das Execrações, quando a terra, sob um domínio fraco ou sob nenhum domínio do Egito, era muito pouco povoada (sobretudo nas montanhas do centro e do norte). O quadro Beni-Hasan ilustra a facilidade com que os grupos poderiam ter-se deslocado da Ásia para o Egito, e a História de Sinuhe mostra a facilidade de comunicação entre o Egito e a Palestina e a Síria.

Até os detalhes das peregrinações dos patriarcas têm um sabor de autenticidade. Com efeito, os patriarcas são pintados como vagueando na cadeia de montanhas do centro da Palestina, da área de Siquém para o sul até Negueb, e passando pelo Negueb, até o oriente do Jordão. Mas eles não vagueiam no norte da Palestina, no vale do Jordão, na planície de Esdrelon, ou (salvo bem no sul) na planície costeira. Isso concorda com a situação da Palestina sob o Médio Império, como a conhecemos pela arqueologia e pelos Textos das Execrações. A cadeia de montanha central era na época muito pouco povoada; a maior parte era coberta de florestas (cf. Js 17,18), mas com áreas próprias para pastagens, onde os nômades poderiam fazer pastar os seus rebanhos. Os patriarcas deslocaram-se onde os pastores podem ser esperados ter-se deslocados no segundo milênio, mas via de regra não onde se poderia esperar encontrá-los, diga-se nos dias da monarquia. Podemos ainda acrescentar que, tanto quanto já foi verificado, as cidades mencionadas nas histórias patriarcais — Siquém, Betel, Jerusalém, Hebron — existiam realmente na Idade do Bronze média.^[33] Nesse sentido, as histórias não são anacrônicas.

Naturalmente, nada do que foi dito constitui prova de que as narrativas patriarcais encontram seu fundamento no início do segundo milênio. Mas a evidência, vista como um todo, certamente mostra que elas adaptam-se bem às circunstâncias da época e fortalece nossa convicção de que elas preservam uma antiga e persistente memória histórica.

2. A Data dos Patriarcas

Concedendo-se tudo o que ficou acima escrito, será que a evidência nos permite fixar a data dos patriarcas, com maior precisão? Infelizmente, não permite. O mais que se pode dizer, embora seja muito desconcertante, é que os acontecimentos refletidos em Gn 12 a 50, enquadram-se muito bem no período já descrito, isto é,

mais ou menos entre o vigésimo e o décimo sétimo séculos. Porém nos falta a evidência para fixar os patriarcas em algum século (ou séculos) em particular e temos, além disso, a possibilidade de que as histórias dos patriarcas combinam a memória de eventos tomados de lugares distantes no tempo.

a. *Limitações da Evidência.* Se tivéssemos somente a cronologia da Bíblia para nos orientar, poderíamos supor que os patriarcas teriam vivido exatamente no período sugerido. É interessante que o Arcebispo Usher tenha fixado o nascimento de Abraão em 1996, e a descida de José ao Egito em 1728, com efeito estas datas combinam surpreendentemente com a posição que tomamos aqui.^[34] Entretanto não é tão simples assim. Além do fato de não podermos atribuir tanta precisão à cronologia da Bíblia deste período tão remoto (se o pudéssemos, tínhamos de pôr a Criação em 4004 a.C.), aquela cronologia não é em si mesma inteiramente nítida e precisa. Por exemplo, enquanto o Êxodo (12,40) dá quatrocentos e trinta anos para a permanência de Israel no Egito, os Setenta, no mesmo lugar, dão os quatrocentos e trinta anos também para a permanência dos patriarcas na Palestina. Uma vez que a cronologia do Gênesis dá duzentos e quinze anos para esta última (cf. Gn 12,4; 21,5; 25,26; 47,9), o tempo passado no Egito fica reduzido pela metade. Embora outras referências que parecem reduzir a estada no Egito a somente duas ou três gerações — por exemplo, Ex 6,16-20, onde se diz que Moisés foi neto de Caat, filho de Levi, que entrou no Egito com Jacó (Gn 46,11) — provavelmente signifiquem que as genealogias completas não foram preservadas.^[35] É claro que não se pode estabelecer as datas dos patriarcas pela morte fazendo cálculos pela cronologia da Bíblia.

Tampouco a evidência extrabíblica soluciona a questão. Essa evidência é somente indireta e extraída de textos que compreendem vários séculos; a partir dela é impossível relacionar qualquer pessoa ou acontecimento em Gn 12 a 50, a qualquer pessoa ou acontecimento conhecido de outro modo, estabelecendo assim um sincronismo. Pensou-se durante muito tempo que o capítulo 14 do Gênesis fosse uma exceção a esta afirmativa — e ainda pode ser — mas até o momento ainda é um enigma. O esforço para identificar Amrafel, rei de Senaar, com Hamurabi deve ser abandonado; aliás, se fosse certo, poderíamos colocar Abraão entre 1728 e 1686. Não somente não há evidência de que Hamurabi tenha feito campanha no oeste, mas não se pode nem mesmo fazer a equação dos nomes.^[36] Certamente, a história embora provavelmente tardia em sua forma atual, parece estar ligada à tradição antiga. Ela não somente faz sentido topograficamente, mas os nomes dos reis invasores cabem bem na nomenclatura da Idade do Bronze. O nome “Arioc” (Arriwuk) é encontrado nos textos de Mari. “Tidal”, que é o mesmo que “Tudhalias”, era o nome de diversos reis hititas, incluindo um do décimo sétimo século. E “Chedorlaomer” é um bom tipo

elamita — embora não documentado. Além disso, a palavra usada para os partidários de Abraão (*bantkim*), visivelmente de origem egípcia e não encontrada em parte alguma da Bíblia, aparece no décimo quinto século numa carta de Tanac na Palestina e também nos Textos das Execrações. Mas o incidente, embora pareça autêntico, não pode no momento ser esclarecido nos termos dos eventos conhecidos da Idade do Bronze média.

É possível que os textos de Ebla esclareçam o assunto — embora qualquer conclusão neste momento seja prematura. Foi relatado pela primeira vez que as cidades da planície (Gn 14,2) — Sodoma, Gomorra, Admah, Zeboiim e Bela — foram todas encontradas listadas numa tábua econômica de Ebla, e na mesma ordem da Bíblia (a qual seria prova de que estas cidades realmente existiram e mantiveram bons relacionamentos uma com a outra nesse tempo). Mas isso tem sido questionado desde então.^[37] Embora alguns estudiosos acreditem que Sodoma e Gomorra são mencionadas, esse fato é discutido por outros, enquanto a leitura de outros nomes tem sido questionada (e em nenhum caso eles parecem ocorrer na mesma tábua). Os nomes de outros lugares palestinos, citados como descritos no texto, são igualmente questionados. Qualquer luz que os textos de Ebla possam trazer no futuro, os incidentes de Gênesis 14, não podem ser hoje esclarecidos a partir deles. Sabemos que Ebla manteve relacionamento com as terras dos elamitas (Hamazi), mas não sabemos de nenhuma intervenção sob a liderança elamita no ocidente — embora não se possa dizer que nenhuma intervenção ocorreu, tão incompleto é o nosso conhecimento sobre esse período. Aparentemente, qualquer evento que pudesse estar por trás dessa história deveria ter ocorrido no terceiro milênio, pois as cidades da planície não parecem ter existido após o final da idade do Bronze antiga.^[38] Ainda que seja assim, isso não nos força a colocar Abraão no terceiro milênio — embora deva ser dito que descobertas futuras podem nos forçar a essa exata posição. Nós devemos reconhecer a possibilidade de que as narrativas de Gênesis misturam sob os nomes de certos indivíduos a memória de eventos que aconteceram num período de tempo mais longo do que sugere uma leitura casual da Bíblia.

b. *Os Patriarcas e a Idade do Bronze média.* Mas mesmo que não possamos datar os patriarcas com muita precisão, e mesmo que as descobertas futuras possam forçar um novo quadro da pintura apresentada aqui, as provas atuais disponíveis sugerem que as tradições patriarcais, na sua grande maioria, cabem nos séculos iniciais do segundo milênio (Idade do Bronze média II). Como já mencionamos, não somente a nomenclatura das histórias demonstra paralelos em textos daquele período; a data das migrações dos patriarcas nos séculos após 2000 a.C., aproximadamente, está bem de acordo com as provas arqueológicas e extrabíblicas.^[39] Deve ser lembrado que na

última parte do terceiro milênio as civilizações da Idade do Bronze antiga chegaram ao fim; as cidades foram destruídas e abandonadas, resultando num período de vida semisedentário (fim da Idade do Bronze antiga e Idade do Bronze média I). Foi somente após um longo intervalo de tempo que as cidades começaram a ser reconstruídas e a vida urbana voltou ao normal (Idade do Bronze média II). Quais foram os agentes desta destruição e os arquitetos da recuperação subsequente, ainda está em discussão; mas podemos presumir que eles foram os recém-chegados^[40]. Com toda probabilidade estes recém-chegados eram os amoritas, um povo do qual já ouvimos falar, e que parece ter entrado na Palestina em ondas durante um longo período.^[41] Como já vimos, os amoritas e grupos semelhantes pressionaram em todas as partes do Crescente Fértil logo no início do segundo milênio. Eles foram os instrumentos da destruição de Ur III na Mesopotâmia, e aparentemente participaram durante o período de perturbação no Egito, conhecido como o Primeiro Intermediário. Os reis de Ur e os faraós do Egito tomaram medidas defensivas contra eles quase ao mesmo tempo (no início do século vinte); Síria e Palestina indiscutivelmente receberam parte deste povo. É razoável supor que entre eles havia vários elementos cujos antepassados um dia seriam os membros do povo de Israel.

O mundo das histórias patriarcais é de maneira geral aquele da Idade do Bronze média. Este era um tempo em que a população da Alta Mesopotâmia era predominantemente amorita, com um aumento da população ocasionado pela mistura de hurrianos, quando não havia grandes impérios e a livre comunicação era possível em todas as direções (como nos textos de Mari). É um quadro que se assemelha, de certa maneira, com o que se sabe do período seguinte (Idade do Bronze antiga), pois então, como veremos, a Alta Mesopotâmia foi a primeira sede do reinado de Mitanni, com a Palestina e a Síria fazendo parte do Império Egípcio e, mais tarde, o norte da Síria passou para o controle dos hititas, com a Alta Mesopotâmia sendo o pomo de discórdia entre eles e a ascendente Assíria.

A Palestina das narrativas de Gênesis parece também ser aquela da Idade do Bronze média. Os patriarcas vagavam na Transjordânia, nas montanhas centrais e no Negueb. Além dos reis da planície do Jordão (Gn 14), eles não encontraram reis das cidades exceto Melquisedec de Jerusalém e o rei de Gerar na planície costeira (Gn 20; 26). Mesmo Hebron (Gn 23) e Siquém (Gn 33,18-20; 34) pareciam estar nas mãos de confederações tribais. Isso cabe bem nos Textos das Execrações (século dezenove, aproximadamente), quando os grupos tribais foram gradualmente ocupando o interior pouco povoado da Palestina e começando a se estabelecer. Isso não se enquadra bem na fase tardia da Idade do Bronze, quando a Palestina — como conhecemos dos arquivos egípcios e da Bíblia — era organizada no sistema feudal de cidades-estados e era parte do império egípcio. Os patriarcas nunca encontraram egípcios na

Palestina; na verdade não há nenhum indício de governo egípcio naquela área. Mesmo no turbulento período de Amarna (século quatorze) não se enquadra bem. Então, como veremos, as dinastias locais, auxiliadas por elementos subversivos chamados “Apiru”, tentavam alcançar seus interesses à custa de seus vizinhos ou ainda se livrar do jugo do faraó de uma vez por todas. Era uma época de transtorno contínuo. Mas existe pouca evidência deste transtorno nas narrativas do Gênesis. Nem os reis das cidades nem seus mantenedores estão em evidência. O quadro não é o retrato de uma província em transtorno; com raras exceções os patriarcas se movem em terras de paz aparente.

c. *O final da Idade Patriarcal.* O que ficou dito acima não significa que podemos afirmar dogmaticamente que nenhum dos acontecimentos relatados nos capítulos de 12 a 50 do Gênesis são posteriores ao décimo sexto século. Alguns talvez o sejam. Por exemplo, o capítulo 34, que reflete uma fase primitiva da ocupação israelita da Palestina, quando as tribos de Simeão e de Levi fizeram uma conquista violenta da área de Siquém e depois foram expulsos e dispersos (Gn 49,5-7) pode referir-se a acontecimentos da idade do Bronze recente. É possível que o capítulo 38, que trata de negócios internos de Judá, também pertença a uma fase primitiva de ocupação, quando os elementos daquela tribo estavam infiltrando-se no sul da Palestina. Além de tudo, as repetidas menções dos arameus nas histórias de Labão-Jacó podem, se não anacronicamente (veja abaixo), sugerir que essas histórias refletem uma subsequente migração dos elementos dos antepassados de Israel a partir do norte na Idade do Bronze antiga, pois arameus não são claramente atestados nos textos assírios até por volta do século doze (embora certamente existisse mais cedo). Os movimentos que levaram os antepassados de Israel à Palestina indiscutivelmente representaram um longo e contínuo processo que durou vários séculos.

Não podemos tampouco dizer com certeza quando Israel desceu para o Egito. O faraó que tratou bem a José e o faraó que “não conheceu José” não são identificados. E uma vez que a própria Bíblia não é coerente sobre a duração da permanência no Egito, não podemos conjeturar a partir da data provável do êxodo para resolver o assunto. Embora seja tentador considerar o faraó da época de José como um antigo rei hicso — que sendo semita tratava bem outro semita — e considerar o faraó que “não conheceu José” entre os soberanos do Império, não há nenhuma prova disso.

Não devemos, igualmente, esquecer-nos de que os semitas tinham sempre acesso ao Egito em todos os períodos, como tanto a Bíblia como as narrativas egípcias indicam. Pode ser que querer saber quando Israel desceu para o Egito seja levantar uma questão indevidamente. Com efeito, ainda não existia o povo de Israel. A simples narrativa bíblica oculta acontecimentos de tanta complexidade. Não precisamos, portanto, supor que os pais de todos os que saíram no êxodo tivessem

entrado no Egito ao mesmo tempo. A própria inconsistência da tradição bíblica é um reflexo disso. É, portanto, impossível fixar uma data exata para a entrada de Israel no Egito e assim fixar o fim do período patriarcal. Mas a maioria das narrativas patriarcais parece se encaixar melhor na Idade do Bronze média (algumas até mais cedo; Gn 14?), algumas delas aparentemente nos remetendo à Idade do Bronze antiga. Podemos acreditar que, pelo último período, a maioria dos componentes do que mais tarde veio a ser Israel foram encontrados na Palestina, a maioria dos quais assentados em suas áreas tribais. E a partir dessas áreas, alguns chegaram até o Egito.

C. OS ANTEPASSADOS HEBREUS E A HISTÓRIA

1. *A migração dos Patriarcas*

Concedendo-se, portanto, que as narrativas patriarcais têm aparência de mais genuína autenticidade, o que é que poderemos dizer mais? Primeiramente, pela historicidade da tradição os antepassados de Israel vieram originalmente da Alta Mesopotâmia para a população seminômade com cuja área eles sentiam uma íntima afinidade. Isso não se pode absolutamente negar.

a. *A tradição bíblica.* A tradição bíblica é unânime sobre este ponto. Dois dos documentos mencionam expressamente Harã como o ponto de partida da jornada de Abraão (Gn 11,32; 12,5 [P]) e, depois, como a pátria de Labão, parente de Abraão (por exemplo, Gn 27,43; 28,10; 29,4 [J]). Em outra parte Labão é colocado em Padã-Arã (Gn 25,20; 28,1-7; 31,18 [P]) — outro nome para a mesma área, quando não lugar idêntico^[42] — e, ainda em outra parte (Gn 24,10 [J]), na cidade de Nacor (Nakhur, no vale Balikh, perto de Harã) em Aram-naharaim (Mesopotâmia). Somente o material atribuído a E não faz nenhuma menção especial à área de Harã — provavelmente um acidente de sua natureza fragmentária — mas ele também dá conta (Gn 31,21) de que a pátria de Labão era além do Eufrates. A tradição é também confirmada por Js 24,2ss, passagem esta geralmente atribuída a E ou D, porém muito mais antiga do que ambas.

Alguns afirmaram, com certeza,^[43] que a pátria de Labão, na forma original da tradição, era nas fronteiras de Galaad (o local de Gn 31,43-55) e que depois ela foi transferida para a Síria oriental — onde (cf. História de Sinuhe) parece ter sido a terra de Qedem (cf. Gn 29,1, “os filhos do oriente” [Benê Qedem]) — e somente mais tarde, com a elevação de Harã para um lugar de proeminência, como centro de uma caravana arameia, para a Mesopotâmia. Mas, embora os antepassados do Israel posterior tenham sem dúvida vindo originalmente de muitos lugares diferentes, não há uma explicação muito convincente de uma tradição tão forte. Além disso, pode-se objetar se as passagens em causa permitem levar a tais conclusões. Tanto Labão

como o Benê Qedem eram povos não sedentários, que poderiam ter-se estendido para muito longe — como sabemos que fizeram os benjamitas (“povos do sul”) dos textos de Mari. A tradição que põe Labão perto de Galaad não é nem em si mesma difícil de se aceitar nem contradiz a que põe as origens de Israel na Mesopotâmia, e também é antiga e unânime.

b. *A tradição à luz da evidência.* Uma tradição tão unânime não deveria ser posta à parte sem motivo forte, e em vista da evidência seria subjetivo agir deste modo. Já mencionamos muita coisa neste sentido e não precisamos repeti-lo: por exemplo, a evidência proveniente de toda a Mesopotâmia do norte de que havia ali uma população afim aos hebreus na primeira metade do segundo milênio; ou o fato de que havia uma lei consuetudinária patriarcal especificamente entre a população da mesma área aproximadamente e mais ou menos no mesmo tempo. E muito mais ainda. Estes fatos são históricos e como tais devem ser reconhecidos.

Todavia, pode-se ainda acrescentar mais a estas linhas de evidência, persuasivas em si mesmas. Primeiramente, o fenômeno da profecia como o vemos na Bíblia encontra os paralelos mais semelhantes nos textos de Mari. Naturalmente não podemos entrar aqui em discussões pormenorizadas da matéria.^[44] Mas em vista dos numerosos paralelos entre os costumes e instituições dos povos que encontramos nestes textos e os dos antepassados de Israel, devemos pressupor algumas ligações entre eles. Embora a profecia tal como existia em Israel fosse um fenômeno único no mundo antigo, e tipicamente israelita, os textos de Mari mostram-nos alguma coisa de sua pré-história. Uma vez que a instituição da profecia estava bem estabelecida em Israel, pelo menos no período dos Juízes (Débora, Samuel etc.), e parece ter sido ela uma característica de sua vida religiosa desde o começo, estes paralelos com os textos de Mari se explicam muito melhor supondo-se que a profecia foi levada a Israel pelos antepassados que vieram de um meio cultural semelhante.

Além disso, existe ainda o fato bem conhecido de que a lei israelita como a conhecemos do Código da Aliança (Ex 21-23), tem paralelos extremamente semelhantes à tradição legal mesopotâmica, especialmente exemplificados nos códigos de Eshnunna e de Hamurabi. Não temos nenhuma prova de que existisse uma tradição legal semelhante entre os canaanitas — embora devemos dizer que até então não foi encontrado nenhum código de leis nem na Palestina nem na Síria. Concorda-se geralmente, hoje em dia, que o Código da Aliança reflete a prática legal de Israel no período mais remoto de sua história como um povo, quando Israel não tinha nenhum contato de espécie alguma com a Mesopotâmia. Mas embora esta tradição legal seja tão antiga e por mais que ela tenha sido adaptada às condições de Canaã, não se pode afirmar que seja de origem canaanita. A suposição mais razoável é que ela foi trazida para a Palestina por grupos que migraram durante o segundo milênio

de terras em que se conhecia a tradição da jurisprudência mesopotâmica.

O mesmo se pode dizer das narrações da Criação e do Dilúvio (Gn 2; 6-9). Como é sabido estas histórias mostram uma semelhança surpreendente com histórias semelhantes da Mesopotâmia. Mas quanto o sabemos, apresentam muito poucas semelhanças — e mesmo assim muito superficiais — com a literatura de Canaã ou do Egito. As histórias do Jardim do Éden, da Torre de Babel, assim como outras encontradas no Gênesis, do capítulo 1 ao capítulo 11, têm igualmente um substrato mesopotâmico.^[45] E uma vez que estas histórias eram conhecidas entre os hebreus, de alguma forma pelo menos, já no décimo século (quando se data geralmente J); uma vez que entre o seu estabelecimento na Palestina e a elevação da monarquia, Israel não teve nenhum contato com a Mesopotâmia; uma vez que não há nenhuma prova pelo menos de que a versão babilônica da história do Dilúvio fosse conhecida na Palestina nos tempos pré-israelitas (um fragmento do poema do herói mítico Gilgamesh foi encontrado em Meguido no décimo quarto século), é lógico supor que as tradições que remontam a uma época anterior à história primeva do Gênesis foram trazidas da Mesopotâmia pelos grupos migrantes, na primeira metade do segundo milênio. Embora não tenhamos nenhum meio de provar, pode-se perfeitamente supor que a introdução dessas tradições foi feita primitivamente por aqueles mesmos elementos “amoritas” entre os quais se encontravam os antepassados de Israel. De qualquer modo, é impossível conseguir uma data mais antiga.

Evidência, tal como a precedente, tanto tem múltiplas características quanto é instigante. Embora obviamente não necessitemos assumir que todos os ancestrais do Israel antigo vieram de um mesmo lugar, somos forçados a concluir que no mínimo importantes elementos entre eles foram, de fato, de origem mesopotâmica. A tradição bíblica de que os patriarcas migraram daquela área deve, portanto, ser vista em sua historicidade essencial.

c. *Ur dos caldeus*. A tradição seguinte (Gn 11,28.31; 15,7) de que Taré, pai de Abraão, tenha migrado de Ur dos caldeus para Harã é menos certa. Entretanto, não há nada intrinsecamente improvável sobre o assunto. Ur e Harã estavam unidas por laços de comércio e religião, porque ambas estas cidades eram centros do culto da deusa Lua. Não obstante o fato de serem desconhecidos entre os antepassados hebreus (por exemplo, Taré, Labão, Sara, Melca) nomes associados com aquele culto, seria temerário negar que a tradição se fundamente em circunstâncias históricas.^[46] Não é impossível que certos clãs semíticos do noroeste, tendo-se infiltrado no sul da Mesopotâmia, tenham depois — talvez nos dias conturbados depois da queda de Ur III — migrado para o norte, para Harã. Apesar de ser verdade que Babilônia, quanto o sabemos, só foi chamada Caldeia no décimo primeiro século, quando os caldeus —

povo arameu — apareceram lá, pode-se considerar isso como um anacronismo natural.

Entretanto, deve-se ter muita cautela. Não somente os Setenta não fazem menção a Ur, dizendo simplesmente “a terra dos caldeus”, mas outras passagens (Gn 24,4.7) parecem colocar o lugar do nascimento de Abraão na Alta Mesopotâmia. Embora a leitura dos Setenta possa ser o resultado de uma corrupção textual,^[47] é também possível que a pátria original dos antepassados hebreus tenha sido um lugar qualquer mais ao norte.^[48] Não podemos ter certeza disso. De qualquer modo, as tradições patriarcais mostram pouca evidência de influência do sul da Mesopotâmia.

d. *Os antepassados hebreus e os arameus.* Os antepassados de Israel, embora fossem predominantemente de um tronco semítico do noroeste, eram sem a menor dúvida uma mistura de muitas raças. A consciência deste fato se reflete na própria Bíblia, que enfatiza o parentesco de Israel não somente com Moab, Amon e Edom (Gn 19,30-38; 36), mas também (Gn 25,1-5.12-18) com numerosas tribos árabes, incluindo madianitas. Entretanto, os hebreus tinham uma convicção muito arraigada de seu parentesco com os arameus. Não somente a pátria de seus parentes mesopotâmicos está localizada em Aram-naharaim ou Padã-Aram, mas o próprio Labão é chamado repetidas vezes de arameu (Gn 25,20; 28,1-7 [P]; 31,20.24 [JE]). Este parentesco é explicado diversamente nas genealogias. Em Gn 10,21-31 os arameus são descendentes de Sem através de uma linha paralela à de Heber, antepassado tradicional dos hebreus, enquanto em Gn 22,20-24 os arameus e os caldeus são a progênie de Nacor, irmão de Abraão. Mas a tradição está fortemente estabelecida. O israelita primitivo tinha uma cerimônia religiosa que começava com as palavras: “Um arameu errante era meu progenitor” (Dt 26,5).

Uma tradição arraigada tão profundamente não podia ser desprovida de fundamento. Encontramos realmente um povo chamado arameu nos textos do décimo segundo século. Estes textos afirmam que reis assírios combatiam os arameus em diversas partes do vale do Eufrates e no deserto da Síria. Eles eram encontrados em toda a Síria e Alta Mesopotâmia, onde sua língua com uma rapidez surpreendente deslocou línguas faladas anteriormente naquelas áreas (eventualmente, séculos mais tarde, ela tornou-se a “língua geral” do sudoeste da Ásia). Mas até hoje não temos uma evidência clara de que os arameus estivessem presente na Mesopotâmia na Idade patriarcal^[49]. É verdade que o nome de “Aram” foi encontrado nos textos de Mari (décimo oitavo século), assim como em outros textos do ano 2000 a.C., aproximadamente, ou mais antigos ainda. Mas é questionável que estas ocorrências tenham alguma coisa que ver com o povo arameu. O mesmo se diga de Ahlamu, com quem os arameus são às vezes identificados e que aparece frequentemente nos textos

dos séculos seguintes. O fato de Ahlamu ocorrer nos textos de Mari como nome próprio não é absolutamente suficiente para provar que os arameus ou Ahlamu estavam presentes naquela área na idade patriarcal. Por outro lado, não é provável que o aparecimento dos arameus no fim do segundo milênio representasse uma recente irrupção de nômades do deserto, pois os primitivos arameus eram provavelmente elementos seminômades de origem mista, já há muito presentes no deserto da Síria ao longo das fronteiras das áreas povoadas. A língua aramaica provavelmente se originou de um dialeto que evoluiu localmente no leste da Síria ou noroeste da Mesopotâmia e foi estendendo-se gradualmente sobre áreas cada vez mais extensas, à medida que os vários povos do Crescente Fértil e ao longo de suas fronteiras se confederavam com os que a falavam, ou, de uma maneira ou de outra, estavam sob a sua influência. Entre os povos que adotaram a língua aramaica — e assim “se tornaram” arameus — estavam aqueles elementos da população “amorita” mais antiga, que viviam no Alto Eufrates e seus tributários. Este processo foi sem dúvida muito fácil em virtude da relativa semelhança do aramaico com a sua língua. Como já dissemos, “amorita” é uma palavra acádica que significa “ocidental”. Essa palavra foi usada como designação para os vários povos semitas do noroeste da Alta Mesopotâmia e Síria na Idade patriarcal e antes dela. Ela deve, portanto, ter-se estendido àqueles povos da área cujos descendentes vieram depois a falar aramaico, assim como aos antepassados de Israel. Por outras palavras, os antepassados de Israel e os dos arameus tardios eram do mesmo tronco étnico e linguístico. Não era, portanto, sem razão que Israel podia lembrar a sua origem na “planície de Aram” e falar de seu progenitor como “um arameu errante”.

Foi, portanto, deste “background” — que alguns ousaram chamar “proto-araméu”¹⁵⁰ — que provieram os antepassados de Israel. Por razões ainda desconhecidas, eles se separaram, provavelmente no segundo milênio, e migraram para a Palestina com outros povos dos quais nada sabemos, para dar àquela terra uma nova infusão de população. Talvez o fato de a Bíblia nos falar de contatos contínuos com a Mesopotâmia e de novas influências daí (as histórias de Isaac e Jacó) nos poderia levar a supor que os antepassados de Israel entraram na Palestina em várias levadas num determinado período (possivelmente em direção à Idade do Bronze antiga). Mas os detalhes fogem ao nosso controle. A língua dos patriarcas foi sem dúvida uma forma do semítico do noroeste, não muito diferente da língua falada em Mari. Mas como os vínculos com a pátria se enfraqueceram, eles assimilaram a língua canaanita, da qual o hebraico não passa de um dialeto. O mesmo aconteceu com seus parentes na Mesopotâmia, que acabaram adotando o aramaico. Na Palestina, os antepassados de Israel estiveram em contato com outros grupos de origem semelhante, com os quais eles sentiam que tinham parentesco. Contraíram casamento entre si, dividiram-

se e proliferaram de uma maneira muito mais complexa do que indica a narrativa bíblica, embora esta narrativa (por exemplo, as histórias de Ló, Ismael e Esaú) seja um reflexo perfeito dessa complexidade.

2. *Os patriarcas como figuras históricas*

A evidência que aduzimos até agora nos dá todo o direito de afirmar que as narrativas patriarcais estão firmemente fundamentadas na história. Mas devemos parar aqui? Devemos considerar os patriarcas apenas como um reflexo de movimentos clânicos impessoais? De modo nenhum! Embora não possamos reconstruir as vidas de Abraão, Isaac e Jacó, podemos confiantemente acreditar que eles foram indivíduos históricos reais.

a. *Chefes de clãs seminômades.* A declaração acima poderia ser largamente aceita hoje. As tentativas antigas de não achar nos patriarcas mais que a criação livre da lenda, antepassados epônimos de clãs, ou figuras atenuadas de deuses, já foram abandonadas e de tal forma que não merecem hoje a mínima discussão. O sabor de autenticidade das histórias nos impede que consideremos os patriarcas como lendários, e a descrição deles, que nos é apresentada, não tem nada de mitológico. Há, naturalmente, motivos folclóricos nas histórias. Mas tais motivos pertencem ao desenvolvimento da narrativa, não às suas figuras centrais, que nos são descritas da maneira mais realista.

Esses motivos apenas vêm ilustrar a tendência de toda literatura antiga de acomodar-se a formas convencionais. A tentativa de explicar os patriarcas como antepassados epônimos que eram adorados como deuses se apoiava num enorme equívoco da evidência: por exemplo, a falsa impressão de que Taré aparece nos textos de Ras Shamra como a deusa Lua^[51] ou a explicação errônea de nomes como Jacó (*Ya'qub-el*) como “Jacó é Deus”^[52] (realmente significa “[Deus] o proteja”). Mas o esforço para reduzir os patriarcas a meros epônimos impessoais cai por terra sobretudo diante da evidência que será aduzida mais abaixo sobre a natureza de sua religião. Essa evidência nos compele a considerá-los como indivíduos históricos.

Portanto, como dissemos acima, os patriarcas não foram simples indivíduos particulares, mas chefes de clãs consideráveis. As meras narrativas nos dão a entender complexos movimentos de clã. Nessas narrativas o indivíduo se mistura com o grupo, e suas ações refletem as ações do grupo. Mas os patriarcas não podem ser apagados em epônimos. Afinal de contas, a Palestina, no começo do segundo milênio, estava cheia de clãs seminômades, cada um dos quais, com toda a certeza, era chefiado por um indivíduo real, embora não lhe conheçamos o nome. Se os patriarcas representam tais grupos, como há muitas razões para o admitirmos, é capcioso negar que os líderes desses grupos também eram pessoas reais, isto é, que Abraão, Isaac e Jacó eram

chefes de clãs que realmente viveram entre os séculos vinte e dezessete ou no segundo milênio a.C.

Infelizmente, e é muito lamentável que assim seja, isso é tudo o que a evidência externa nos permite afirmar. Embora a narrativa da Bíblia tenha a maior autenticidade, não possuímos nenhum meio de controlar os seus detalhes. Por isso é que fazemos muito bem afirmando que não conhecemos nada a respeito de Abraão, Isaac e Jacó além do que deles nos diz a Bíblia. Pode-se pôr em dúvida a narrativa bíblica ou parte dela, ou dispor os acontecimentos ao sabor de cada um, mas não se deve esquecer que quem proceder deste modo estará indo mais além do que a evidência objetiva. Podemos estar inteiramente certos de que os acontecimentos reais foram muitíssimo mais complexos do que a Bíblia indica. Basta notar que se trata de um confuso processo de confederação, proliferação e divisão de numerosos grupos de clãs. Mas a natureza do material é tal, e são tão limitados os nossos conhecimentos a respeito, que tentar uma reconstrução deste gênero seria uma especulação inútil. Muito menos ainda um método seguro e imparcial nos permitiria, na ausência de uma evidência objetiva, traçar hipoteticamente a história das tradições e, nesta base, passar a julgá-las. A narrativa da Bíblia reflete com toda a precisão os tempos aos quais se refere. Entretanto, não podemos acrescentar uma palavra ao que ela nos diz sobre a vida dos patriarcas.

b. *'Apiru (Hapiru)*. A Bíblia nos pinta os patriarcas como homens pacíficos, dispostos (Gn 26) a se deslocarem para grandes distâncias a fim de evitar conflitos ou atritos com seus vizinhos. Naturalmente, isso acontecia porque eles não eram nem numerosos, nem suficientemente fortes para enfrentar a inimizade de chefes mais poderosos (Gn 34,30). Ocasionalmente, eles aparecem recorrendo à violência. É o caso do traiçoeiro assalto de Simeão e Levi a Siquém (Gn 34), ou a tradição (Gn 48,22) de que o próprio Jacó se apoderou de terras nas proximidades de Siquém pela força das armas.^[53] Mas o exemplo clássico está no capítulo 14 do Gênesis, em que Abraão, com 318 homens, persegue os reis invasores para resgatar Ló e sua família. É interessante notar que só aqui (no versículo 13) Abraão é chamado “hebreu”. Além disso, deve-se também ter em vista que somente aqui e na história de José o termo é usado em toda a narrativa do Gênesis. Devemos, também, notar que, embora estejamos acostumados a nos referir aos israelitas (e aos judeus de hoje) como hebreus, eles não se chamavam normalmente assim, mas se designavam como Benê Yisra'el (isto é, israelitas). Com efeito, o nome “hebreu” virtualmente nunca aparece no Antigo Testamento, salvo nas narrativas do período primitivo,^[54] e então é posto sobretudo na boca de estrangeiros falando de israelitas (por exemplo, Gn 39,14,17; Ex 2,6; 1Sm 4,6.9), ou na boca de um israelita que deseje identificar-se com um

estrangeiro (por exemplo, Gn 40,15; Ex 3,18; 5,3). Depois das guerras contra os filisteus, o termo caiu em completo desuso.

Isso levanta a questão da relação dos hebreus com grupos conhecidos como ‘Apiru, Hapiru, ou Habiru,^[55] e atestado nos textos num período que coincide com a incidência do “hebreu” na Bíblia. Este problema já foi discutido à saciedade.^[56] Os vocábulos “hebreu” (‘ibri) — visivelmente uma derivação popular do nome do antepassado Heber (Gn 11,14-17) — e “ ‘apiru” (hapiru) apresentam uma semelhança sedutora. Embora conceituados estudiosos sábios afirmem que estes nomes não podem ser identificados etimologicamente,^[57] parece pelo menos possível que haja alguma ligação entre eles. Entretanto, não podemos, mesmo assim, simplesmente igualar “hebreu” e “ ‘apiru”. O termo ‘apiru é encontrado com tanta frequência que não é lícito estabelecer tal igualdade. Na Mesopotâmia, por exemplo, os ‘apiru estão em evidência durante os períodos de Ur III, de I Babilônia, e ainda depois; nos textos de Nuzi (décimo quinto século) eles desempenham um papel importante. E documentos de Mari (décimo oitavo século) e Alalakh (décimo sétimo e décimo quinto séculos) atestam a sua presença na Alta Mesopotâmia durante toda a idade patriarcal. Na Anatólia, os textos capadóciolos (décimo nono século) falam deles, assim como os textos de Boghazkoy (décimo quarto século). Eles são igualmente mencionados nos textos Ras Shamra (décimo quarto século). Os documentos egípcios do período imperial (do décimo quinto século ao décimo segundo) referem-se a eles, como inimigos e rebeldes na Ásia e como povos escravos no Egito. As cartas de Amarna (décimo quarto século), nas quais eles aparecem na Palestina e áreas circunvizinhas como perturbadores da paz, são os melhores testemunhos deles. É claro que um povo que aparece em todo o oeste da Ásia do fim do terceiro milênio até o décimo primeiro século aproximadamente, não pode nem ligeiramente ser identificado como os antepassados de Israel!

O termo “ ‘apiru/hapiru”, qualquer que seja a sua derivação (e isso é uma questão pendente),^[58] parece que se refere originalmente não a uma unidade étnica, mas a um estrato da sociedade. Isso se pode concluir não somente de sua vasta distribuição geográfica, mas também do fato de que seus nomes, quando são conhecidos, não pertencem a nenhuma unidade linguística e variam, sob este aspecto, de região para região. Homens de várias raças e de várias línguas poderiam ser ‘apiru. O termo denotava claramente uma classe de pessoas sem cidadania, que viviam à margem da estrutura social existente, sem raízes ou lugar fixo. Levando às vezes uma existência seminômade, vivendo em paz ou fazendo incursões, quando se ofereceu a ocasião, se estabeleceram nas cidades. Em tempo de guerra, eles poderiam servir na guerra por soldo (como nas cartas de Amarna), como tropas irregulares, por qualquer vantagem que pudessem alcançar, ou mesmo formar unidades regulares no exército. Ou

poderiam também, levados pela necessidade, dispor de si como assalariados, ou até mesmo vender-se como escravos (como em Nuzi). No Egito foram recrutados em grande número para trabalhar nos vários projetos reais. Ocasionalmente, contudo, alguns deles — como José — se elevaram a altas posições.^[59]

Em vista disso, embora não possamos identificar os antepassados hebreus com os ‘apiru (especificamente, não o podemos com os de Amarna), é legítimo pensar que eles pertenciam a esta classe. Assim é que os outros os viam. Assim é que eles se identificavam consigo mesmos, quando a ocasião se apresentava. Embora não os possamos distinguir, dificilmente se pode duvidar, como veremos mais abaixo, que entre os ‘apiru que viviam em escravidão no Egito, sob Ramsés II, não se encontrassem filhos de Israel. É também interessante que os ‘apiru, ao concluírem um pacto ou um tratado, às vezes juravam “pelos deuses de ‘apiru”^[60] — uma expressão que é um paralelo perfeito com a expressão “o Deus dos hebreus” encontrada em Ex 3,18; 5,3; 7,16.

c. *Os Patriarcas e a história: Sumário.* Concluimos, portanto, que os patriarcas eram figuras históricas. Eles faziam parte da migração de clãs seminômades que levaram nova população à Palestina nos primeiros séculos do segundo milênio a.C. Eram clãs iguais aos mencionados nos Textos das Execrações e em outros lugares. Muitos destes clãs estabeleceram-se onde puderam encontrar terra e organizaram-se em cidades-estados, segundo um padrão feudal. É provável que parte da aristocracia hicsa fosse recrutada da sua classe patricia. Mas esse movimento de povos foi indiscutivelmente um movimento complexo que continuou durante um período muito longo. Esse movimento trouxe outros que não encontraram nenhum lugar na estrutura das cidades-estados emergentes. A maioria destes sem dúvida continuou por gerações sua vida seminômade e pastoral invadindo áreas não habitadas nas zonas montanhosas no sul, no centro e no Negueb, em busca de pastagens sazonais para seus rebanhos. Outros se estabeleceram e se tornaram pequenos fazendeiros e, em muitos casos, sem dúvida ficaram sob o domínio dos agressivos senhores das cidades. Ainda outros, sem terra e sem raízes, não encontraram nenhum lugar nas estruturas existentes e facilmente se tornaram criminosos e bandidos (‘Apiru).

Já que esses povos — muitos dos quais contribuíram definitivamente para a linhagem de Israel — tinham vindo para a Palestina durante um longo período e de várias direções, somos alertados para o fato de que as origens de Israel são verdadeira e excessivamente complexas. Entretanto, não se pode impugnar, à luz da evidência, a tradição de que os antepassados de Israel tenham vindo da Mesopotâmia. Podemos presumir que entre os membros destes povos, embora nenhum texto contemporâneo se refira a eles, estavam um Abraão, um Isaac e um Jacó, chefes de clãs

consideráveis, que colocavam suas origens na “planície de Aram”, perto de Harã. Embora não possamos fixar qualquer dos patriarcas com precisão nesse período, é provável que o primeiro dos antepassados de Israel tenha vindo à Palestina no início da Idade do Bronze média (ou mais cedo?), sendo seguido por outros durante o curso do tempo. É também provável que muito tempo bem antes do final da Idade do Bronze antiga a maioria dos componentes de Israel fossem encontrados lá, muitos deles ocupando o que seria suas áreas tribais nos tempos históricos. Provavelmente no período hicsu, alguns de seu clã (por exemplo, José) foram para o Egito. E depois, impelidos pelas dificuldades dos tempos, outros seguiram o seu exemplo, e lá acabaram sendo escravos do Estado.

3. *A religião dos Patriarcas*

Mas não podemos satisfazer-nos apenas com demonstrar que os patriarcas foram indivíduos históricos do segundo milênio a.C. Devemos indagar o seu lugar na história da religião, especificamente da religião de Israel. É sobretudo aqui que se encontra nosso interesse particular por eles. Fora disso, eles não nos interessariam mais do que quaisquer outros seminômades obscuros que vagueavam pelo mundo em épocas remotas. A Bíblia considera Moisés o fundador da religião de Israel, e realmente ele o foi. Mas ela também começa a história de Israel e de sua fé com Abraão. Com efeito, a história da redenção, que é o tema central de ambos os Testamentos, começa com ele. Sabemos que Abraão partiu de Harã por ordem de seu Deus, tendo-lhe ele prometido terra e posteridade no lugar que lhe seria mostrado (Gn 12,1-3). Essa promessa, repetidas vezes renovada (Gn 15,5.13-16; 18,18ss etc.) e selada por aliança (Gn 15,7-12.17-21ss etc.), foi feita também a Isaac (Gn 26,2-4) e a Jacó (Gn 28,13-15; 35,11ss etc.) e a Moisés (Ex 3,6-8; 6,2-8 etc.) e começou a cumprir-se — embora não com um cumprimento completo — na doação da Terra Prometida. Visto deste ângulo, Abraão aparece como o primeiro antepassado da religião de Israel.

Mas será que isso está inteiramente de acordo com os fatos, ou é apenas uma projeção para trás de uma crença posterior, como os estudiosos mais antigos supunham? Embora não possamos nem por um momento minimizar os problemas inerentes ao assunto, a resposta deve ser que a religião dos patriarcas como é descrita no Gênesis não envolve nenhum anacronismo, mas representa um fenômeno histórico.^[61]

a. *A natureza do problema.* Não é fácil deduzir a natureza da religião patriarcal da narrativa do Gênesis. De acordo com uma das correntes (J), o Deus dos patriarcas não era outro senão Iahweh. Ele não só chamou Abraão de Harã (Gn 12,1) e manteve diálogo com todos os patriarcas, mas também era adorado pelos homens, desde o

alvorecer dos tempos (Gn 4,26). Mas noutro lugar (Ex 6,2ss) afirma-se explicitamente que, embora tenha sido Iahweh que apareceu aos patriarcas, ele não lhes era conhecido por esse nome. Outras versões da narrativa (E e P) evitam, por isso, e com muito cuidado, mencionar Iahweh até chegarem a Moisés e falam da divindade patriarcal simplesmente como “Deus” (Elohim). Mas todos concordam que os patriarcas adoravam a Deus, sob vários nomes: El Shaddai (Ex 6,3; Gn 17,1; 43,14 etc.); El ‘Elyon (Gn 14,18-24); El ‘Olam (Gn 21, 33); El Ro’i (Gn 16,13; cf. Iahweh Yir’eh, Gn 22,14); El Bethel (Gn 31,13; 35,7).

Ora, teologicamente falando, não há nenhuma contradição real nisso. Todas as narrativas patriarcais foram escritas do ponto de vista de uma teologia javística por homens que adoravam Iahweh. Quer mencionassem seu nome ou não, eles não tinham a menor dúvida de que o Deus dos patriarcas era realmente Iahweh, Deus de Israel, a quem os patriarcas, consciente ou inconscientemente, adoravam. Entretanto, não podemos atribuir a fé de Israel posterior aos patriarcas. Embora possa parecer teologicamente legítimo agir deste modo, não é historicamente preciso afirmar que o Deus dos patriarcas era Iahweh. O Javismo começou com Moisés, como a Bíblia afirma explicitamente (Ex 6,2ss), e como toda a evidência o confirma. Quaisquer que sejam as origens da adoração de Iahweh, não se pode encontrar nenhum traço desta adoração antes de Moisés. Não podemos, portanto, atribuir aos patriarcas um Javismo normativo, nem mesmo um Javismo primitivo.

Por outro lado, está completamente errado rejeitar como anacrônico o que a Bíblia nos pinta da religião patriarcal. Os antigos exegetas costumavam fazê-lo. Achando pouco valor histórico nas tradições patriarcais como tais, eles consideravam a forma da promessa e da aliança destas tradições como uma projeção retroativa de uma fé posterior, e procuravam entender a religião dos antepassados de Israel à luz de características pré-javísticas que sobreviveram no Israel contemporâneo, ou à luz das crenças e práticas dos árabes pré-islâmicos. A religião dos antepassados hebreus era geralmente descrita como uma forma de animismo, especificamente, polidemonismo. Mas isso é totalmente errado. Além de ser questionável o método aplicado, há dúvidas, à luz de tudo o que conhecemos agora, sobre esse tipo de religião ter existido no antigo Oriente nos tempos históricos — exceto *talvez* (os deuses das montanhas eram adorados até os tempos que podemos alcançar) na forma de sobrevivências em declínio da Idade da Pedra. Realmente, as religiões do segundo milênio não oferecem nada semelhante.

A descrição da religião patriarcal deve ser examinada, como o fizemos com relação às tradições, como um todo, à luz do que conhecemos da religião dos começos do segundo milênio, especificamente, à luz dos elementos semíticos do noroeste, dos quais se originam os antepassados de Israel. A evidência, embora não

tão perfeita como era de desejar, é contudo considerável. Ela nos permite ver que a religião patriarcal era de um tipo característico, muito diferente das religiões pagãs da Mesopotâmia e, *a fortiori*, do culto da fertilidade de Canaã — e muito afastada do polidemonismo dos manuais. A descrição que dela nos oferece o Gênesis, apesar de suas características anacrônicas, não é certamente uma projeção retroativa do Javismo posterior.

b. O *Deus dos Patriarcas*. Na narrativa do Gênesis cada patriarca é representado adorando o seu Deus por livre e pessoal escolha e entregando-se, depois, a este seu Deus. Esta característica não implica nenhum anacronismo. Provam-no especialmente certas invocações arcaicas da divindade encontradas nas narrativas, que indicam um vínculo pessoal íntimo entre o pai do clã e o seu Deus. São estas as principais invocações: o Deus de Abraão (*'elohê 'abraham*: por exemplo, Gn 28,13; 31,42.53);^[62] o Temor de Isaac (*pahad Yishaq*: Gn 31,42.53);^[63] e o Poderoso de Jacó (*'abir Ya'qob*: Gn 49,24). Deus era a divindade padroeira do clã. Temos um exemplo claríssimo disto em Gn 31,36-55, em que no versículo 53 Jacó jurou pelo Poderoso de Isaac, e Labão jurou pelo Deus de Nacor: isto é, cada um jurou pelo Deus do clã de seu pai. Os paralelos aduzidos das sociedades aramaicas e árabes dos primeiros séculos do Cristianismo,^[64] e também dos textos capadócijs e de outros documentos da idade patriarcal e posteriores,^[65] nos dão quase a certeza de que o estabelecimento de uma relação pessoal e contratual entre o chefe do clã e o deus do clã represente um fenômeno difundido e antigo entre os nômades semíticos.^[66] A descrição da aliança patriarcal parece, sob este ponto de vista, da maior autenticidade. Haja vista a aliança do Sinai. Podemos acrescentar ainda que o modismo peculiar “cortar uma aliança” (por exemplo, Gn 15,18), frequentemente encontrado nas narrativas, é comum em textos de Qatna do décimo quinto século, aproximadamente.^[67]

Outra ilustração da relação pessoal entre o indivíduo e a divindade padroeira temo-la em certos nomes correntes tanto em Israel primitivo como entre seus vizinhos semíticos do noroeste. Especialmente informativa é uma classe de nomes compostos com *'ab* (pai), *'ah* (irmão) e *'amm* (povo, família). A Bíblia oferece uma relação enorme de nomes dessa espécie. E como eles são muitíssimo comuns até mais ou menos o décimo século e muito raros depois desta época, pertencem claramente a um tipo antigo.^[68] Nomes do mesmo tipo são profusamente documentados entre os elementos amoritas da população na Idade patriarcal, e podemos presumir que eles eram característicos.^[69] Uma vez que a maior parte dos nomes semíticos têm significação teológica, e sendo os elementos *'ab*, *'ah* e *'amm* permutáveis com o nome da divindade (por exemplo, Abiezer-Eliezer, Abimelec-Elimelec, Abiram-Jehoram), tais nomes têm importância para elucidar a fé. Assim, por exemplo,

Abiram/Ahiram significa “Meu (Divino) Pai/Irmão é Exaltado”; Abiezer/Ahiezer, “Meu (Divino) Pai/Irmão é uma Ajuda (para mim)”; Eliab, “Meu Deus é um Pai (para mim)”; Abimelec/Ahimelec, “Meu (Divino) Pai/Irmão é (meu) Rei”; Ammiel, “(O Deus de) meu Povo é Deus (para mim)” etc. Esses nomes ilustram maravilhosamente o senso profundo de parentesco entre o clã e a divindade do nômade antigo: o Deus era o chefe invisível da casa; seus membros, os membros de sua família.

Outros nomes, pessoais ou divinos, são igualmente instrutivos. Estes nomes dão a maior evidência de que os antepassados hebreus adoravam a Deus sob o nome de “El”. Não somente temos nomes como Ismael (Que El [Deus] ouça), Jacob-el (assim em vários textos: “Que El [Deus] proteja”), mas há os nomes divinos já mencionados: El Shaddai, El ‘Elyon, El ‘Olam, El Ro’i etc. E uma vez que estes últimos geralmente ocorrem em conexão com antigos santuários (por exemplo, El ‘Olam com Betsabeia [Gn 21,33], El ‘Elyon com Jerusalém [Gn 14,17-24]), e uma vez que muitos deles são atestados em textos antigos como títulos de divindade, temos certeza de que eles são de origem pré-israelita. Podemos supor que, quando os antepassados hebreus deslocaram-se para a Palestina, as divindades de seus clãs — quaisquer que tenham sido seus nomes — em virtude de características comuns, começaram a ser identificados com o “El” que era adorado localmente sob estes nomes. ^[70]Infelizmente, nenhum deles nos permite identificar a divindade em causa com absoluta certeza. Por um lado, “El” é o nome do deus principal do panteão canaanita (embora logo rebaixado dessa posição no pensamento canaanita pelo deus da tempestade, Ba’al-Hadad) do qual, podemos deduzir, os vários *‘elim* não passavam de manifestações. Por outro lado, como “El” é também uma palavra semítica para “deus”, ela pode muito bem ser empregada como uma palavra vicária de algum outro nome divino. E assim não podemos presumir sem critério que estes nomes devem necessariamente referir-se ao deus-pai El. Mas como *‘ólam* parece claramente ter sido um título de El, que é também conhecido nos textos como “criador” (como é El ‘Elyon em Gn 14,18-20), é provável que os patriarcas adoraram suas divindades ancestrais em identificação com El. Isso é ainda mais corroborado por um título como *‘el ‘elohê yisra’el* em Gn 33,20 (cf. também Gn 46,3), que tem a sua tradução natural “El, o Deus de Israel” (isto é, de Jacó). Por outro lado, Shaddai, que parece significar “A Montanha” (isto é, uma das Montanhas Cósmicas), e que é o mais frequente dos nomes, ^[71]não ocorre evidentemente nos textos como uma invocação de El e, além disso, não está ligado na narrativa do Gênesis com nenhum santuário específico. Pode muito bem ter sido o título de uma divindade patriarcal antiga de origem amorita, introduzida na Palestina pelos próprios antepassados hebreus, e aí identificada com El (que está também associada com a montanha cósmica) e adorada como El Shaddai.

[72] De qualquer modo, as divindades patriarcais não eram meras divindades locais, porque esses nomes atestam uma fé em um Deus altíssimo, onipotente e que vela pelos interesses de seu povo. El, ‘Olam, ‘Elyon, e Shaddai eram sempre considerados em Israel mais recente como nomes ou títulos convenientes a Iahweh — assim como não o era enfaticamente Baal.

c. *A natureza da religião patriarcal.* Embora seja impossível descrever a religião dos patriarcas em seus pormenores, em virtude das falhas de nosso conhecimento nesse campo, ela era claramente do tipo comum da religião da época. Em relação a quaisquer experiências religiosas pessoais que os patriarcas possam ter tido, não podemos naturalmente acrescentar nada ao que a Bíblia nos diz. Que os antepassados de Israel tenham sido antes pagãos é não só uma certeza *a priori*, mas também a própria Bíblia o afirma (Js 24,2.14). Podemos apenas conjecturar que deuses eles tenham adorado — embora em vista da tradição de Ur-Harã (ambas as cidades, como notamos acima, centros do culto da Lua) e certos antropônimos como “Terá”, “Labão” etc., possamos supor que a família de Abraão tenha antes sido adepta de Sin. Mas não podemos saber e, em todo caso, seria arriscado generalizar, tão diversas eram as raízes dos vários componentes do Israel de hoje. Tampouco sabemos que experiência espiritual levou Abraão a dar ouvidos à voz do “novo” Deus que lhe falou e, rejeitando os cultos de seus progenitores, sair, à ordem deste Deus, para uma terra estranha. Sem dúvida que entraram em jogo fatores econômicos, mas, em vista da natureza pessoal da religião patriarcal, podemos estar certos de que houve no caso uma experiência religiosa. A migração patriarcal foi condicionada ao tempo, mas, num sentido bem real, foi um ato de fé.^[73]

De qualquer modo, quaisquer que tenham sido suas experiências pessoais, cada patriarca afirmava que o Deus que lhe tinha falado era o seu Deus pessoal e o patrono de seu clã. O quadro do Gênesis, de um relacionamento pessoal entre o indivíduo e seu Deus, fundamentado por uma promessa e selado por uma aliança, é da maior autenticidade. A fé na promessa divina parece, de fato, representar o elemento original da fé dos antepassados seminômades de Israel.^[74] A promessa, tal como é descrita no capítulo quinze do Gênesis e nos seguintes, era primariamente uma promessa de posse de terra e de numerosa descendência. E era exatamente isso que mais desejavam os seminômades. Se os patriarcas seguiam o seu Deus, se eles acreditavam que ele lhes tinha prometido alguma coisa (e certamente eles devem ter acreditado, doutro modo não o teriam seguido), então terra e posteridade, podemos-lo supor, eram a essência da promessa. Tampouco a descrição da aliança (isto é, a relação contratual entre o adorador e Deus) é anacrônica. E dificilmente se pode tomá-la como um reflexo da aliança do Sinai, como se fez muitas vezes, porque

existem diferenças sensíveis entre as duas. Não resta dúvida de que ambas são descritas como iniciativas da divindade. Mas, ao passo que a aliança do Sinai era baseada num ato de graça já realizado e anunciado em cláusulas precisas, a aliança patriarcal se baseava somente na promessa divina e exigia do adorador somente a sua confiança (por exemplo, Gn 15,6).^[75]

A religião patriarcal era assim uma religião de clã, na qual o clã era realmente a família do Deus patrono. Embora possamos supor que dentro do clã o Deus patrono fosse adorado acima de todos os outros deuses, quando não com exclusão de todos eles, seria errado chamar a este tipo de religião monoteísmo. Também não sabemos se a religião dos patriarcas era uma religião sem imagens. A religião de Labão com certeza não o era (Gn 31,17-35). Entretanto, ela não se parecia nem com as religiões politeístas oficiais da Mesopotâmia nem com o culto da fertilidade de Canaã, de cujas orgias não há nenhum vestígio na narrativa do Gênesis. Podemos até supor que essas últimas orgias repugnavam a nômades simples como Abraão, Isaac e Jacó. De qualquer modo, é interessante que entre todos os nomes divinos compostos com “El” nestas histórias, não se encontra nenhum nome composto com “Baal”. É também possível que a história do quase sacrifício de Isaac (Gn 22), qualquer que seja a lição que ele pretenda ensinar no presente contexto, reflete a convicção de Israel — convicção certamente correta — de que seus antepassados nunca condescenderam com a prática do sacrifício humano vigente entre seus vizinhos. O culto dos patriarcas é descrito como excessivamente simples, como devia ser. O centro deste culto era o sacrifício animal, como entre todos os semitas. Mas esse sacrifício era consumado sem um clero organizado, em qualquer lugar, pela mão do próprio chefe do clã. Quando os patriarcas entraram na Palestina, tiveram contacto com diversos santuários: Siquém, Betel, Bersabeia etc. Nesses santuários, eles, sem dúvida, praticaram seu culto e o perpetuaram, identificando-os com os cultos já existentes nesses lugares. Todavia, o culto patriarcal nunca foi um culto local, mas sempre o culto da divindade ancestral do clã.

d. *Os patriarcas e a fé de Israel.* Quando os clãs patriarcais passaram para dentro do sangue de Israel, e quando os seus cultos foram absorvidos pelo culto prestado a Iahweh — procedimento que é teologicamente muito legítimo — não podemos duvidar de que a estrutura e a fé de Israel tenham tomado, em virtude disso, uma feição mais profunda. Já sugerimos que a tradição legal de Israel deve ter-lhe sido transmitida pelos seus próprios antepassados seminômades, muitos dos quais tinham-se estabelecido na Palestina, desde os começos do segundo milênio, e não por uma mediação estritamente canaanita. O mesmo se pode dizer verdadeiramente de suas tradições de antiguidade primitiva, para não falar das tradições das próprias migrações ancestrais, que, formadas no espírito do Javismo, tornaram-se o veículo de

sua teologia da história. Acima de tudo, havia na herança de Israel um sentimento de solidariedade tribal, de solidariedade entre o povo e Deus, que deve ter contribuído mais do que podemos supor para este senso intensamente forte de “povo”, tão característico de Israel em todos os tempos.

Além disso, a ideia de promessa e aliança estava arraigada na mente israelita. Podemos supor que, quando certos elementos, que mais tarde deviam incorporar-se a Israel, estabeleceram-se na Palestina e começaram a multiplicar-se, a promessa da terra e da posteridade era considerada por eles como cumprida. Os cultos ancestrais, agora realizados em santuários locais, ganharam com isso um prestígio enorme. Entretanto, outros elementos, que também deviam mais tarde incorporar-se a Israel, não se estabeleceram tão cedo, mas continuaram sua existência seminômade. Outros elementos ainda — o verdadeiro núcleo do Israel mais recente — foram para o Egito. A promessa inerente ao seu tipo de religião permaneceu, portanto, sem cumprimento. E uma vez que não se cumpriu nenhuma promessa até a invasão da Palestina sob a égide do Javismo, a fé normativa dos hebreus — com justificação — considerava este último acontecimento como o cumprimento da promessa feita aos primeiros pais. Mesmo então, a noção de uma aliança fundamentada pelas promessas incondicionais de Deus continuava a existir, em todo o tempo e em todas as circunstâncias, na mente dos hebreus, poderosamente formando a esperança nacional, como veremos.

Devemos pôr um ponto final a esta nossa discussão. Embora continuem ainda muitos hiatos, já se disse o bastante para estabelecer a confiança de que o quadro dos patriarcas apresentado pela Bíblia está profundamente fundamentado na história. Abraão, Isaac e Jacó permanecem, no mais verdadeiro sentido, no começo da história e da religião de Israel. Eles não representam apenas aquele movimento que trouxe os membros de Israel para a Palestina; também suas crenças peculiares ajudaram a dar forma à religião de Israel, como ela devia ser mais tarde.^[76] Com eles, ainda, começou a busca incessante do cumprimento da promessa, a qual, embora realizada pela posse da terra e da posteridade, não podia ser satisfeita só com esses dons, mas, como um dedo apontando através de todo o Antigo Testamento, devia conduzir à cidade “da qual Deus é arquiteto e construtor” (Hb 11,10). Abraão começou muito mais do que pensava começar. Não é, portanto, sem sólida razão histórica que os cristãos e os judeus o consideram como o pai de toda a fé (Gn 15,6; Rm 4,3; Hb 11,8-10).

SEGUNDA
PARTE

PERÍODO DE FORMAÇÃO

ÊXODO E CONQUISTA

A formação do povo de Israel

EMBORA a maioria dos componentes de Israel já estivesse em cena desde a primeira metade do segundo milênio, os começos do povo de Israel vieram depois. Neste ponto concordam a evidência externa e a Bíblia. A Bíblia nos diz como os filhos de Jacó, tendo descido para o Egito e lá permanecido por um longo período de tempo, foram depois tirados da região por Moisés e conduzidos ao Sinai, onde receberam aquela aliança e aquela lei que fizeram deles um povo especial. Posteriormente, e depois de mais algumas peregrinações, eles entraram na Palestina e se apoderaram da terra. Estas histórias são conhecidas de todos e as podemos ler no livro do Êxodo até o livro de Josué. Embora haja alguns problemas de cronologia, a evidência que aduziremos abaixo torna claro que o término do processo de que tratam estas histórias remonta ao fim do século treze (ou logo depois). Após esse tempo, vamos encontrar Israel estabelecido na terra que será sua nos séculos futuros.

Porém, não é fácil descrever como Israel surgiu. E isso sobretudo porque as tradições bíblicas, de onde deriva a maior parte, ou quase a totalidade de nossas informações, como as histórias dos patriarcas, são difíceis de avaliar. Muitos as olham com o mais profundo ceticismo. Ignorar o problema com uma simples e mera repetição da narrativa bíblica, ou propor reconstruções hipotéticas dos acontecimentos, seria igualmente ingênuo. Devemos, portanto, seguir o método adotado na seção precedente, isto é, examinar as tradições bíblicas à luz da evidência com a qual podemos contar, e em seguida emitir a nossa opinião, mas uma opinião tal que possa ser justificada pela evidência. Como, qualquer que seja a interpretação que lhes for dada, os acontecimentos do cativo do Egito, o êxodo e a conquista devem cair no período do Império Egípcio — isto é, na Idade do Bronze recente (1550-1200, aproximadamente) —, nossa primeira obrigação é estudar, tão sucintamente quanto possível, o seu contexto histórico. Procederemos aqui um tanto sumariamente. Enquanto as migrações dos patriarcas nos levam a todas as partes da Ásia ocidental na Idade do Bronze média, na Idade do Bronze recente todos os componentes do futuro Israel se encontravam dentro das fronteiras do Império Egípcio; quer na Palestina e regiões adjacentes, quer no próprio Egito. Podemos, portanto, narrar a nossa história de uma perspectiva egípcia, referindo-nos a outras nações, só quando for necessário.

A. A ÁSIA OCIDENTAL NA ÚLTIMA IDADE DO BRONZE: O IMPÉRIO EGÍPCIO^[1]

1. A Décima Oitava Dinastia e o Nascimento do Império

Na Idade do Bronze recente, o Egito passou a ser Império. Durante esse período, ele foi inquestionavelmente a nação dominante do mundo.^[2] Os arquitetos do Império foram os faraós da Décima Oitava Dinastia. A casa dos faraós foi fundada quando os hicsos foram expulsos do Egito. Retiveram o poder por uns duzentos e cinquenta anos (aproximadamente 1552-1306). Levaram o Egito a um poder e prestígio que nunca foram igualados em toda a sua história.

a. *O avanço egípcio na Ásia.* Já descrevemos como (1540 aproximadamente) o poderoso Amósis expulsou os hicsos do Egito e, perseguindo-os até a Palestina, abriu o caminho para a Ásia. Seus sucessores, todos chamados Amenófis, ou Tutmósis, eram homens de energia e de habilidade militar, que, além disso, pareciam obstinadamente resolvidos a impedir que a catástrofe dos hicsos nunca mais acontecesse. Iriam defender as fronteiras do Egito o mais possível dentro da Ásia. As armas que foram introduzidas de pouco, os carros leves puxados a cavalo e o arco composto tinham revolucionado a tática militar e dado ao exército egípcio uma mobilidade e uma potência de fogo como ele nunca tinha tido antes. Esse exército lançou-se sobre a Palestina com uma incrível violência, deixando cidade após cidade em ruínas e abandonadas. Em tempo recorde — sob Tutmósis I (aproximadamente, 1507-1494) — os soldados egípcios lançaram-se para o norte até o Eufrates. Entretanto, parte porque a resistência era tenaz, parte porque a conquista não tinha uma organização eficiente e tinha continuamente de ser renovada, os faraós eram impelidos a repetidas campanhas na Ásia, nela penetrando cada vez mais. Tutmósis III (aproximadamente 1490-1436), o que possuía a maior tática de todos eles, realizou mais de doze campanhas desse gênero, especialmente contra o resto dos odiados hicsos que, numa confederação, cujo centro era Cades sobre o Orontes, deram muito trabalho aos egípcios, nos lados do sul, até a Palestina.^[3] Tendo-os batido finalmente, ele alcançou o Eufrates. Tutmósis III levou o Egito ao auge do poder. Durante este tempo, o seu Império estendeu-se para o norte até uma linha que ia aproximadamente do Eufrates à foz do Orontes, e para o sul até à Quarta Catarata do Nilo, na Núbia.

b. *O Reino de Mitanni.* A incursão do Egito para o norte não encontrou nenhuma oposição por parte dos hititas, que, depois do ataque de Mursilis contra a Babilônia (aproximadamente 1530), entraram num período de instabilidade e de fraqueza. Ao invés, ele estendeu-se por toda a Alta Mesopotâmia até o Reino de Mitanni, cuja capital ficava em Wasshugani (local incerto, mas provavelmente ao longo do alto Khabūr). Este estado, fundado mais tarde no século dezesseis, tinha uma população predominantemente hurriana. Mas seus governantes, como seus nomes indicam (Shuttarna, Saush-satar, Artatama, Tushratta), eram indo-arianos. Adoravam os

deuses védicos (Indra, Mithra, Varuna) e estavam cercados de guerreiros patrícios que lutavam em carros de guerra, conhecidos como *marya(nnu)*. Já vimos como no século dezesseis e no século dezessete, não sem ligação com a invasão dos hicsos no Egito, houve grande pressão de hurrianos, juntamente com elementos indo-arianos, sobre todas as partes do Crescente Fértil, até o sul da Palestina. Ao que parece, foi através destes indo-arianos que os exércitos da época começaram a fazer uso de carros de guerra como arma tática. Em Mitanni, onde estavam concentradas as forças hurrianas, os hurrianos e os árias tinham chegado a um *modus vivendi* que era uma verdadeira simbiose. Havia casamentos entre os dois povos, e encontravam-se também hurrianos na classe dominante. Parece que Mitanni alcançou o auge da sua glória sob Saushatar (aproximadamente 1450), contemporâneo de Tutmósis III. Nessa época Mitanni estendia-se da região oriental do Tigre (Nuzi) no oeste, para o norte da Síria, e talvez até para o Mediterrâneo. A Assíria era um território tributário. Os reis de Mitanni levavam ricas presas daí para a sua capital, resultado de saques e pilhagens.

O avanço e o desenvolvimento do Egito o levaram naturalmente a atritos com Mitanni, cujos reis tinham provavelmente apoiado a confederação de Cades contra ele. Apesar das vitórias de Tutmósis III, Mitanni estava longe de ser vencida e continuou por mais ou menos uns cinquenta anos, a tentar afirmar a sua ascendência sobre a Síria. A guerra era quase contínua até o reinado de Tutmósis IV (aproximadamente 1412-1403) quando foi concluído um tratado de paz. Per essa ocasião o rei mitanniano deu uma filha sua em casamento ao faraó. Essa prática foi repetida por diversas gerações (até Amenófis IV). Durante esse tempo as relações entre os dois países permaneceram amigáveis. Embora o faraó possa não ter considerado o rei mitanniano como seu igual (ele não deu uma filha em retribuição), o tratado foi mutuamente vantajoso, especialmente porque, um pouco antes de 1400, os hititas estavam recuperando-se de sua fraqueza e começando uma vez mais a exercer pressão sobre o norte da Síria. Podemos supor que nenhum dos países queria combater em duas frentes. Entretanto como o tratado deve ter definido as fronteiras de cada país e as suas esferas de influência, o Egito pôde consolidar a sua posição na Ásia, sem ser perturbado.

2. O Período de Amarna e o fim da Décima Oitava Dinastia

O império do Egito conservou-se intacto até o século quatorze, quando se deflagrou uma revolução violenta que ameaçou abalar os seus alicerces. Esse período convulso é chamado o período amarna, por causa de Akhetaten (Tell el-Amarna), que foi por algum tempo a capital real onde foram encontradas as famosas cartas de Amarna.

a. *Amenófis IV (Akhenaton) e a Heresia Aten*. O herói — ou vilão — da história foi Amenófis IV (aproximadamente 1364/1347), filho de Amenófis III com sua rainha Teye. Esse jovem rei propôs o culto de Aten (o Disco Solar), que ele declarava ser o único deus e em cuja honra trocou o seu nome para Akhenaton (o Esplendor de Aten). Achando-se logo no começo do seu reinado em conflito aberto com os poderosos sacerdotes de Amun, o deus Supremo do Egito, ele retirou-se logo de Tebas para uma nova capital (Akhetaten), que foi planejada e construída sob suas ordens. Os muitos problemas referentes às causas dessa luta não nos podem deter. Mas não se pode acreditar que Akhenaton foi o único responsável pelas inovações por ele introduzidas e pela crise que tais inovações precipitaram. Com efeito, aparecem traços dos ensinamentos de Aten, assim como antecedentes da própria crise uma geração ou mais antes do nascimento do jovem faraó. É muito provável que fatores econômicos, especialmente o perigo que representava o poder crescente dos sacerdotes de Amun, tenham tido tão grande parte nesta crise quanto o zelo religioso.^[4] Havia provavelmente fortes personalidades atrás do trono — a mãe do rei, Teye, ou sua mulher, Nofretete, ou os sacerdotes de Heliópolis que o educaram, que o orientavam na sua administração real.

De qualquer modo devemos registrar o fato de que menos de um século antes de Moisés, surgiu no Egito uma religião de natureza monoteística. Tem sido motivo de debates a veracidade deste fato.^[5] O próprio faraó era considerado como deus e não eram formalmente precisos o “status” dos outros deuses, a sua existência ou não existência. Entretanto, o fato de Aten ser proclamado como único deus, criador de todas as coisas ao lado do qual (ou semelhante ao qual) não há outro,^[6] deve-nos levar à conclusão de que o culto de Aten era pelo menos algo que se aproximava bastante do monoteísmo. De qualquer modo, devemos lembrar-nos de que no segundo milênio antes de Cristo, já se notavam tendências monoteísticas.

b. *O Império Egípcio no período de Amarna*. Depois de concluída a paz com Mitanni, os faraós enviaram algumas grandes expedições à Ásia. Nos últimos anos de seu reinado, Amenófis III ficou doente e relativamente inativo e seu filho Akhenaton vivia muito preocupado com assuntos de administração doméstica, para dar muita atenção aos negócios do Império. Como resultado a posição do Egito na Ásia se deteriorou.^[7] As cartas de Amarna o revelam com toda a clareza. Escritas em acádio, a língua diplomática da época, elas representam a correspondência oficial com a corte de Akhenaton e seu pai Amenófis III. Embora na sua maior parte enviadas pelos vassallos do faraó na Palestina e na Fenícia, encontram-se também cartas das cortes de Mitanni e Babilônia.^[8] Elas nos mostram a Palestina e as regiões adjacentes em convulsão. Os reis das cidades lutam pelos seus interesses à custa de seus vizinhos,

acusando-se mutuamente de deslealdade à coroa. Os vassallos leais imploram ao faraó que mande pelo menos uma ajuda simbólica para ajudá-los a manter a sua posição. Outros, embora protestem formalmente a sua lealdade, estão em rebelião velada contra a autoridade. Têm um lugar de destaque entre os subversivos os ‘Apiru (ou SA.GAZ), que mencionamos acima. Estes não representam uma invasão recente de nômades do deserto como muitas vezes se pensou.^[9] Antes, parecem ser hordas de subversivos formados pela escória da sociedade — gente inquieta sem lugar definido na ordem estabelecida, cujo número aumentava cada vez mais com os escravos fugitivos, com mercenários mal pagos ou descontentes de toda espécie — que estavam dispostos a se bandear com qualquer líder ou chefe que lhes oferecesse esperança de tirar vantagem da situação. Uma grande área central da Palestina na região de Siquém foi tomada de assalto por eles. Embora não possamos relacionar esses acontecimentos com os do livro de Josué, é provável que eles representem uma fase da ocupação da Palestina pelos hebreus, como veremos.

A posição do Egito tornou-se mais periclitante em virtude do aparecimento de um poder hitita no norte. Nós vimos como a aliança com Mitanni tivera, pelo menos em parte, a finalidade de uma proteção mútua contra a agressão deste povo. Enquanto o Egito se manteve forte, esta aliança preencheu a sua finalidade. Mas infelizmente a fraqueza do Egito coincidiu com este aparecimento do império hitita sob o grande Shuppiluliuma (aproximadamente 1375-1335).^[10] Aproveitando-se da situação do Egito, este rei avançou para o sul até o Líbano e tirou a maior parte da Síria e do norte da Fenícia do controle egípcio. Possivelmente, ele estava por trás de algumas das convulsões que arruinavam a Palestina. Entretanto, Mitanni ficou numa posição difícil com a sua região dilacerada entre as facções pró Egito e pró hititas. Tushratta, o último rei independente mitanniano, pediu, solicitou com a maior premência, à corte egípcia que lhe mandasse auxílio — mas em vão. Forçado a enfrentar os hititas sozinho, não demorou muito e perdeu não só o trono, mas também a vida. Seu filho Mattiwaza, colocando-se sob a proteção hitita, recebeu autoridade como seu vassalo. Mitanni nunca mais foi um estado independente. Entretanto, no Oriente, a Assíria, agora livre do controle mitanniano, elevava-se às alturas do poder sob Asshur-uballit I (aproximadamente 1356-1321).

c. *O fim da Décima Oitava Dinastia.* As inovações religiosas de Akhenaton nunca se tornaram populares — e não sobreviveram durante muito tempo. E foram rapidamente abandonadas logo que, depois do rompimento com a rainha Nofretete e outras manobras mais ou menos escusas, Akhenaton morreu. Akhenaton foi substituído por seu genro Tut-ankh-aten (aprox. 1347-1338) cujo magnífico túmulo foi descoberto em 1922, e em seguida por um oficial idoso chamado Aya

(aproximadamente 1337-1333). Podemos ver também sinais de abandono do culto de Aten no fato de que Tut-ankh-aten ter trocado seu nome para Tutâncamon e mudado a residência real de Akhetaten para Mênfis. Dificilmente se pôde evitar nessa época guerra com hititas. Por ocasião da morte de Tutâncamon, a rainha^[11] fez uma solicitação inaudita, que indicava o dilema terrível do Egito: ela solicitou a Shuppiluliuma a mão de seu filho para ser o seu consorte! Shuppiluliuma concordou com certa relutância. Mas quando o jovem príncipe hitita estava a caminho, foi assassinado pelos egípcios do partido oposto. Só não se deflagrou uma guerra em grande escala porque estava grassando uma praga violenta entre os hititas na ocasião. Mas sem dúvida, o crescente poder da Assíria que agora também podia dominar Babilônia e ameaçar seriamente a parte oriental de Mitanni impediu que os hititas se expusessem, fazendo posteriores penetrações no sul. E isso foi a sorte do Egito, porque se se tivesse desencadeado uma guerra na ocasião, o Egito poderia ter sido riscado da Ásia de uma vez para sempre.

O fato de o Império do Egito não ter terminado no período Amarna, pode-se muito bem atribuir à ação do general Haremhab (aproximadamente 1333-1306), que assumiu o poder por ocasião da morte de Aya. E como foi ele que pôs termo ao caos e restabeleceu uma vez mais o Egito em bases sólidas, consideram-no frequentemente como pertencente à Décima Nona Dinastia. Mas como ele não era parente do faraó que lhe sucedeu, e como ele proclamava que era o sucessor legítimo de Amenófis III, é melhor considerá-lo entre os seus predecessores. De qualquer modo, com ele desapareceram todos os vestígios da heresia de Aten. Ou por causa de uma convicção pessoal, ou porque ele odiava tudo o que esta reforma tinha trazido para o Egito, ou por ambos os motivos ele decidiu com uma crueldade sem paralelo erradicar todo vestígio desta reforma que ele considerava uma verdadeira maldição. Tomou também providências para eliminar a corrupção das estruturas administrativas e judiciais da terra. Os seus esforços acabaram com a crise e possibilitaram ao Egito reassumir o seu papel agressivo na Ásia.

3. A Ásia Ocidental no décimo terceiro século: A Décima Nona Dinastia

Sucedeu a Haremhab, outro general, Ramsés, que veio de Aváris, a antiga capital dos hicsos, e cuja família descendia dos reis hicsos. Embora Ramsés (I) só reinasse pouco tempo (aproximadamente 1306-1305), ele passou o poder a seu filho Setos I e assim se tornou o fundador da Décima Nona Dinastia. Os faraós desta dinastia empenharam-se em recuperar as perdas do Egito na Ásia. À medida que eles se ocupavam nesta campanha, a guerra com os hititas, que vinha sendo atizada por muito tempo, tornou-se inevitável.^[12]

a. *A Guerra Hitita: Ramsés II.* Setos I (aproximadamente 1305-1290) começou

cedo o trabalho de restaurar o império asiático do Egito que se achava abalado. Durante o seu primeiro ano de governo, ele dominou Betsã no norte da Palestina como indica um monólito seu descoberto nessa região, e logo podemos supor que toda a Palestina ficou debaixo de seu poder. Mais tarde ele entrou em atrito com ‘Apiru perto de Betsã — sem dúvida alguns daqueles mesmos grupos que aparecem nas cartas de Amarna^[13]. Ele também fez incursões para o norte até Cades, esperando com certeza arrancar o centro da Síria do controle hitita.

A guerra entre as duas potências era inevitável. Sob o filho de Setos e seu sucessor, Ramsés II (aproximadamente 1290-1224), ela se desencadeou com a maior violência. Não só Ramsés como também o rei hitita Muwattalis (aproximadamente 1306-1282) recrutaram, para sua época, tremendos exércitos (os hititas tinham talvez cerca de trinta mil homens). Ambos empregaram mercenários e tropas nativas, e os egípcios arrebanharam contingentes de Shardina e os hititas de Dardana, Luca e outros. Falaremos mais destes povos depois. O grande encontro se deu no quinto ano do reinado de Ramsés, quando o seu exército, marchando em grande coluna para o norte contra a Síria, foi tomado de surpresa nas vizinhanças de Cades e quase reduzido a pedaços. Sem excessos de modéstia Ramsés nos conta como o seu próprio valor pessoal transformou a derrota numa esmagadora vitória.^[14] Não foi nada disso! Embora o exército egípcio tenha escapado do aniquilamento, ele foi forçado a retirar-se para o sul enquanto os hititas o seguiam até a região de Damasco. O espetáculo dos egípcios batidos despertou revoltas, sem dúvida incitadas pelos hititas, até o sul de Ascalon. Foram precisos cinco anos de lutas constantes e renhidas para Ramsés dominar a situação e estabelecer a sua fronteira do norte ao longo de uma linha para o Ocidente, da costa da Fenícia ao norte de Beirute. Nem se cogitava posteriores conquistas na Síria.

A guerra se arrastou por outra década, ou mais, e nenhum adversário conseguia dar o golpe decisivo. Finalmente veio a paz quando Hattusilis III (aproximadamente 1275-1250), irmão de Muwattalis, que tinha deposto o filho e sucessor deste último, apoderou-se do trono hitita. A paz foi selada por um tratado cujas cópias foram encontradas tanto no Egito como em Boghazköy. Durou por todo o tempo em que durou o Império hitita. E não resta dúvida de que a paz surgiu porque ambos os lados estavam esgotados. Mas os hititas tinham razões mais urgentes para desejá-la. Na parte do Ocidente, a Assíria, sob os sucessores de Asshur-uballit, Adad-nirari I (aproximadamente 1297-1266), e Salmanasar I (aproximadamente 1265-1235), foi uma ameaça crescente. Tentava continuamente arrebatrar as terras mitannianas do controle hitita. Com tal ameaça sobre suas cabeças, os hititas não podiam continuar a guerra com o Egito. De fato, pouco depois, a Assíria dominou Mitanni e a anexou a seus territórios.

A última parte do longo reinado de Ramsés trouxe ao Egito não somente a paz, mas também um dos maiores períodos de atividade e trabalho de construção da sua história. Destacou-se sobretudo a reconstrução de Avaris, agora uma vez mais capital, começada por Setos I e continuada por Ramsés. Este chamou Avaris “A Casa de Ramsés”. Nos textos deste período ‘Apiru aparecem repetidas vezes como escravos do estado trabalhando nos projetos reais. Também interessante é o fato de que em poucos períodos da sua história esteve o Egito mais aberto à influência asiática. Isso não surpreende se consideramos os interesses asiáticos do Egito, a presença de numerosos semitas no Egito, a localização da capital — uma vez a capital dos hicsos — na própria fronteira, e o fato de que a própria casa real proclamava que era descendente dos hicsos. Centenas de palavras semíticas entraram na linguagem egípcia e os deuses canaanitas foram adotados no panteão egípcio identificados com as divindades nativas. Entre estes, Baal (identificado com Seth), Hauron (identificado com Hórus), Reshef, Astarte, Anat e outros. A importância destas coisas como fundamentos para o cativo de Israel no Egito é assunto ao qual voltaremos.

b. *O fim da Décima Nona Dinastia.* Quando Ramsés II morreu depois de longo e glorioso reinado, o seu sucessor foi seu décimo terceiro filho, Meneptá, que já tinha passado da meia-idade. Meneptá não conseguiu manter o seu breve reinado em paz (aproximadamente 1224-1211). Estava começando um período de confusão que iria mergulhar toda a Ásia Ocidental em conflito, ao qual a décima nona dinastia não sobreviveu.

Como sabemos por um monólito do seu quinto ano (aproximadamente 1220), Meneptá, como seus predecessores, fez incursões na Palestina. Entre os inimigos derrotados naquele país está relacionado o povo de Israel.^[15] Essa é a referência mais antiga a Israel em uma inscrição contemporânea e mostra que Israel já estava na Palestina nessa época. Mas, infelizmente, não podemos estar certos de que este Israel era uma parte do grupo que tinha vindo do Egito, pois é possível (embora não haja evidência) que um grupo tribal chamado Israel tenha existido na Palestina numa época pré-mosaica. É claro que isso tem grande influência sobre a data da conquista. Também no seu quinto ano Meneptá foi obrigado a fazer face a uma invasão de líbios e Povos do Mar que irrompiam em grandes hordas contra o Egito ao longo da costa da parte ocidental. Somente com grande energia e numa batalha violenta ele pôde rechaçá-los. Entre os Povos do Mar, Meneptá refere-se a Shardina, ‘Aqiwasha, Turusha, Ruka (Luka) e Shakarusha. Estes povos, alguns dos quais (Luka, Shardina) já encontramos como mercenários na batalha de Cades, eram de origem egeiana, como indicam os seus nomes: por exemplo, Luka são lícios, ‘Aqiwasha (também Ahhiyawa do ocidente da Ásia Menor) eram provavelmente aqueianos; Shardina teria dado depois seu nome a Sardenha, e Turusha aparece mais tarde como tiserianos

(etruscos) da Itália.^[16] Parece que estamos tratando de acontecimentos que estavam preparando a eclosão da confederação miceneana, acontecimentos que se deram imediatamente antes ou durante a Guerra de Troia — numa palavra, estamos tratando de uma fase daqueles acontecimentos descritos na *Iliada* e na *Odisseia*.

Embora Meneptá dominasse a situação, ele não sobreviveu ao seu triunfo. Em seguida, depois de diversos governantes que não tiveram muita importância, terminou a dinastia (aproximadamente 1200 ou um pouco mais) num período de confusão sobre o qual pouco sabemos. Não podemos de modo algum duvidar de que durante estes anos de convulsões sociais o controle egípcio da Palestina foi virtualmente nulo — circunstância esta que certamente ajudou Israel a consolidar a sua posição naquele país.

c. *A Queda do Império Hitita*. Ao mesmo tempo que o Egito estava passando por um período difícil de sua história, o Império Hitita sofria um desastre irreparável. Raramente uma potência mundial ruiu tão de repente e tão completamente.^[17] Tendo rivalizado com o Egito no começo do século treze, disputando o controle da Ásia Ocidental, os hititas, nos meados daquele século, estavam encontrando dificuldades cada vez maiores em manter a sua posição contra as coalizões dos povos egeus na parte Ocidental da Ásia Menor. Apesar dos sucessos temporários, eles não conseguiram impedir o desastre. Nas décadas depois de aproximadamente 1240, eles se viram mergulhados numa torrente de migração de raças, que acabou por arruinar a sua frágil estrutura, tirando-a para sempre do mapa da história. No fim do século já não temos testemunhas de nenhuma inscrição sobre os hititas e é evidente que eles já tinham desaparecido. Os causadores desta catástrofe foram sem dúvida os representantes destes grupos que os egípcios chamavam de Povos do Mar. No século doze, como veremos, eles irromperam na Costa Síria numa torrente de destruição para bater uma vez mais às portas do Egito.

Com o colapso dos hititas e o declínio do Egito, somente um dos três rivais antigos que se disputavam o poder continuava em pé. Foi a Assíria, a qual, no auge da sua expansão inicial sob Tukulti-ninurta I (aproximadamente 1234-1197), conquistou a Babilônia e a saqueou e fez incursões violentas através do Eufrates para as terras hititas até a costa do Mediterrâneo. Mas isso também, como veremos mais tarde, não devia continuar. A luta pelo poder na Idade do Bronze recente terminou com a morte ou esgotamento de todos os contendores.

4. *Canaã no século treze a.C.*

Nossa história nos levou ao início do século doze, ocasião em que, podemos supor, Israel já estava estabelecido na Palestina. Entretanto, é conveniente, antes de procedermos a uma apreciação da relação bíblica, lançar primeiro uma olhada em

Canaã no estado em que se encontrava antes de ser ocupada por Israel.

a. *A população de Canaã.* A Bíblia se refere normalmente à população pré-israelita da Palestina como canaanitas ou amoritas. Embora estes termos não possam propriamente ser usados um pelo outro, é difícil traçar uma distinção exata entre eles como a Bíblia os emprega. Qualquer que possa ter sido a derivação do nome,^[18] nos dias do Império egípcio Canaã era o nome oficial de uma província ou distrito que abrangia o oeste da Palestina (mas não a Transjordânia), a maior parte da Fenícia e o sul da Síria. “Canaanita” seria, pois, uma designação de uma população predominantemente semítica do noroeste desta província — densamente povoada ao longo da costa na Planície de Esdrelon e no vale do Jordão, e escassamente nas áreas montanhosas. A sua cultura derivava de uma tradição antiga de séculos na costa oriental do Mediterrâneo. “Amorita” por sua vez, era, como nós já vimos, uma palavra acádica que significava “ocidental”, que era usada na Idade patriarcal e antes, como uma designação geral de vários povos semíticos do noroeste da Alta Mesopotâmia e Síria, donde vieram os antepassados de Israel. Esses elementos nômades que se infiltraram na Palestina nos fins da Idade do Bronze antiga e andaram vagueando e se estabeleceram especialmente no interior montanhoso eram, de acordo com este sentido da palavra, os amoritas. Na época do império existia na Síria o reino de Amurru e ainda mais tarde, como veremos, os estados amoritas foram estabelecidos na Transjordânia. Embora haja passagens em que a Bíblia parece fazer uma distinção entre os dois povos (por exemplo, Nm 13,29; Dt 1,7; onde os amoritas são colocados nas montanhas e os canaanitas no litoral), na maioria dos casos ela usa o termo sem muita distinção, se não como sinônimos.^[19] Há uma justificativa para tal no seguinte: no tempo da conquista, “os amoritas”, tendo estado na terra durante séculos, assimilaram tão profundamente a língua, a organização social e a cultura de Canaã que quase não se podia distinguir um grupo do outro. A população pré-israelita dominante não era assim diferente do próprio Israel nem em raça, nem em língua.

A Palestina também continha outros elementos, particularmente indo-arianos e hurrianos, que tinham chegado, como já vimos, no período hicsu. Sem dúvida, muitos dos povos que a Bíblia relaciona como habitantes pré-israelitas da terra (hititas, hevitas, horitas, jebuseus, gigarsitas, perizitas etc.), embora a maioria deles não possa ser identificada com certeza, representam elementos não semíticos da população. Os hurrianos (juntamente com os elementos indo-arianos) estavam com certeza presentes na Palestina e devem ter sido bastante numerosos, porque os egípcios desse período se referem à Palestina como Huru. É tentador relacionar os horitas da Bíblia com os hurrianos, e muitos estudiosos o fazem (os nomes correspondem).^[20] Realmente, a Bíblia coloca os horitas somente em Edom (Gn 14,6; 36,20-30), onde sabemos que os

hurrianos não tinham estado, e uma vez que a palavra *hor* significa “caverna” em hebraico, alguns os consideram como pré-edomitas, população habitante de cavernas daquela área. Mas é também possível que os hevistas fossem também horitas (isto é, hurrianos); os nomes são muito semelhantes em hebraico, e os Setenta (Gn 34,2; Js 9,7) a cada passo confundem os termos.^[21] Sendo assim, havia um enclave hurriano em Gabaon (Js 9), em Siquém (Gn 34,2) e na área do Líbano (Js 11,3; Jz 3,3), e sem dúvida alhures. Os hititas que estão instalados sobretudo nos arredores de Hebron (Gn 23,10; 25,9 etc.), são um enigma, uma vez que o controle hitita nunca se estendeu até o sul. Mas há evidência que na Idade do Bronze recente, coincidindo com as migrações dos povos do mar e o colapso do Império Hitita, aconteceu um amplo deslocamento dos povos da Anatólia e outras terras hititas para a Síria e a Palestina;^[22] e isto pode explicar a menção dos hititas entre os habitantes pré-israelitas da Palestina, população à qual estava seguramente misturado. Mas todos esses povos, quer provenientes de elementos predominantemente semítico do noroeste, quer misturas de outras origens, tornaram-se essencialmente canaanitas na sua cultura.

b. *A Cultura e a Religião de Canaã*. A Palestina na Idade do Bronze recente, embora fosse de certo modo atrasada em comparação com a Fenícia, fazia parte, por outro lado, de uma grande unidade cultural que se estendia da fronteira egípcia para o norte até Ras Shamra.^[23] Embora tenha declinado consideravelmente e empobrecido desde o período hicsu, devido, sem dúvida, ao desgoverno egípcio, sua cultura material era ainda impressionante. As cidades eram bem construídas, com sólidas fortificações, esgotos e, em alguns casos (por exemplo em Jerusalém), poços eram escavados nas rochas para a obtenção de fontes que garantiam o abastecimento de água em caso de cerco. Magníficas casas patrícias cercadas de cabanas de servos ilustram o caráter feudal da sociedade. Os canaanitas eram gente de comércio, grandes exportadores de madeira, líderes na indústria têxtil e especialistas na tintura de púrpura. Eles estavam em contato não somente com o Egito e a Mesopotâmia, mas também com as terras egeias, conforme se pode provar sobretudo pela riqueza da porcelana micênica em toda a Palestina e Síria nos séculos quatorze e treze e também pelas importações de Minos no período anterior. O nome “Caftor” (Creta), conhecido desde Mari (século dezoito), é também documentado em Ras Shamra (século quatorze).

A realização mais sublime de Canaã não está na sua cultura material, mas na sua escrita. Antes do fim do terceiro milênio, os canaanitas de Biblos desenvolveram uma escrita silábica modelada na escrita egípcia. Na Idade do Bronze recente, os escribas canaanitas escreveram não somente em acádio, mas às vezes em egípcio e em outras

línguas; diversas escritas diferentes foram aperfeiçoadas para escrever o próprio canaanita. Entre estas escritas, temos o alfabeto linear cuja invenção se deve aos canaanitas. Tendo vindo da Fenícia para a Grécia, ele se tornou o antepassado do nosso próprio alfabeto.^[24] Igualmente notáveis são os textos Ras Shamra (século quatorze) além de diversos documentos em várias línguas, que incluem o canaanita escrito num alfabeto formado com caracteres cuneiformes. Aqui temos, num estilo poético esplêndido com muitas relações com o antigo verso hebraico, o mítico e o épico de Canaã. Esse material de séculos proporciona uma visão profundíssima da religião e do culto de Canaã.^[25] Devemos salientar, uma e muitas vezes, que a época das origens de Israel foi uma época de expansão cultural.

Entretanto, a religião canaanita não nos apresenta um quadro muito animador.^[26] Com efeito, foi uma forma degradante de paganismo, salientando de modo especial o culto da fertilidade. O deus-pai El era nominalmente o deus principal do panteão, mas desempenhava um papel muito secundário e inativo. A principal divindade ativa era Baal (Senhor), título do antigo deus da tempestade semítico Hadad, que reinava como rei dos deuses numa elevada montanha do norte. As divindades femininas incluíam Asera (na Bíblia, nome de um objeto de madeira: Jz 6,25ss), Astarte (na Bíblia, Astarot e Astoret), e Anat (nos textos de Ras Shamra, cônjuge de Baal, mas conhecida na Bíblia apenas em nomes de lugares, por exemplo, Betanat). Estas deusas, embora muito instáveis em personalidade e função, representavam a mulher principal no culto da fertilidade. Eram retratadas como cortesãs sagradas ou mulheres grávidas ou, com uma guinada surpreendente, como a deusa da guerra, sedenta de sangue. Importantes no mito canaanita eram a morte e a ressurreição de Baal que correspondia à morte e à ressurreição da natureza, cada ano. À medida que o mito era celebrado em ritual mimético, pensava-se que as forças da natureza seriam reativadas e que seria assegurada a desejada fertilidade do solo, dos animais e dos homens. Em todas estas religiões havia numerosas práticas degradantes, tais como prostituição sagrada, homossexualidade e vários ritos orgíacos. Era uma religião com a qual Israel, por mais que tenha recebido da cultura de Canaã, nunca poderia, em sua consciência, compactuar.^[27]

c. *Canaã do ponto de vista político.* Embora uma unidade cultural, Canaã, politicamente, não possuía identidade. Quando as terras de Canaã foram incorporadas no Império Egípcio, os vários mini-estados que lá existiam foram organizados sob a coroa, e seus reis tornaram-se vassallos do faraó. A Palestina era uma colcha de retalhos destes Estados, todos de diminutas proporções. Os egípcios mantinham o controle por meio dos reis das cidades, que eram responsáveis pelo pagamento dos tributos estipulados. Eles também destacavam seus delegados e guarnições militares

nos pontos estratégicos, em todo o país. Sob a administração egípcia, que era notoriamente corrupta, não somente explorando a terra, mas até, algumas vezes, deixando os soldados sem o necessário sustento, obrigando-os a recorrer à pilhagem e ao roubo, a Palestina empobreceu drasticamente, como já notamos acima. A falta de uma classe média na sociedade canaanita feudal sem dúvida nenhuma apressou o processo.

A maior concentração de cidades-Estados estava na planície. O interior montanhoso ainda era espessamente coberto de florestas e muito fracamente povoado. Entretanto, entre o período Amarna e a conquista de Israel parece que as cidades-estados quase que duplicaram em número com a correspondente diminuição de força de cada uma.^[28] Talvez os egípcios, pensando que seria mais fácil tratar com pequenos Estados do que com grandes, favoreceram esta situação. Evidentemente o aperfeiçoamento de argamassa de terra cozida para forrar as cisternas cavadas nas rochas porosas tornou a povoação possível onde a falta de água não a permitia até então.^[29] É desnecessário dizer que, durante todo o período em que o Egito se mostrou fraco (como no começo do século XIII), as cidades-estados ficaram desorganizadas e indefesas. Foi isso que, humanamente falando, tornou possível a conquista israelita.

No leste do Jordão a situação era um pouco diferente. No capítulo anterior nós vimos como, no início do segundo milênio, ocorreu uma brusca interrupção na ocupação sedentária da Transjordânia central e especialmente na região sul. No sul do Jaboc, de fato, há poucos sinais de uma população fixada (e no sul de Arnon não existe virtualmente nada) até o fim da Idade do Bronze recente (embora futura exploração possa revelar alguma coisa).^[30] Mas, após esse tempo, um rápido aumento populacional começou com os novos povos que apareciam na região que seriam os vizinhos de Israel por toda a sua história. Eram os edomitas e moabitas. Os primeiros se estabeleceram nas montanhas a leste do Arabá entre a extremidade sul do mar Morto e o golfo de Ácaba. Estes últimos estabeleceram-se ao norte do Edom e a leste do mar Morto. Ambos esses povos eram governados por reis por ocasião da sua primeira aparição na história (Gn 36,31-39; Nm 20,14; 22,4). Mas não sabemos como esses Estados se originaram (ambos aparecem pela primeira vez, como também Israel, em textos da Décima Nona Dinastia). Mas sua emergência como Estado provavelmente aconteceu mais tarde, pois são poucos os sinais de vida sedentária em suas terras até o século doze. Um terceiro povo, os amoritas, podem ter aparecido um pouco mais tarde ainda (eles não são mencionados em certos poemas antigos, embora Edom e Moab o sejam [Ex 15,15; Nm 24.17ss], mas eles foram assentados em sua terra (ao longo da nascente do Jaboc, próximo à fronteira do deserto) no tempo dos juízes (Jz 11). Além disso, dois Estados amoritas se estabeleceram na Transjordânia

durante o século treze (Nm 21,21-35). Um deles centralizado em Hesebon, controlava a maior parte do sul de Galaad, e antes da chegada de Israel se tinha estendido para o sul até Arnon em detrimento de Moab. O outro ficava ao longo da nascente de Yarmuk em Basã, porém nada sabemos das suas dimensões nem da sua história.

Este foi o palco ao qual Israel devia subir para começar sua vida como um povo. As narrativas bíblicas da escravidão do Egito, o Êxodo e a conquista devem ser entendidos no contexto do período que acabamos de descrever.

B. AS TRADIÇÕES BÍBLICAS À LUZ DA EVIDÊNCIA

Nas narrativas do êxodo e na conquista da terra deparamos com um problema que é igual na sua essência — embora o hiato de tempo entre o acontecimento e a narração escrita seja menor — ao oferecido pelas tradições patriarcais. Devemos, portanto, sem repetir o que já foi dito, seguir o método adotado no capítulo precedente. Examinaremos a tradição bíblica à luz de tal evidência, sempre que nos for possível, e depois tiraremos conclusões que nos parecerem fidedignas. Devemos também ter em mente que não possuímos nenhum meio de verificar os pormenores da narrativa bíblica, mas embora possamos estar totalmente certos de que os acontecimentos reais foram muito mais complexos do que pode sugerir uma leitura casual da Bíblia, podemos dizer o bastante para justificar a asserção de que o seu relato se fundamenta em acontecimentos históricos.

1. *Escravidão do Egito e Êxodo à luz da evidência*

Realmente não pode haver a menor dúvida de que os antepassados de Israel foram escravos no Egito e de lá escaparam de maneira incomum. Quase ninguém hoje duvida disto.

a. *Israel no Egito.* Embora não haja nenhum testemunho direto nas narrações egípcias da presença de Israel no Egito, a tradição bíblica exige uma fé a priori: nenhum povo poderia inventar uma tradição desta espécie! Não se trata de nenhum episódio épico e heroico de migração, mas da recordação de uma servidão vergonhosa da qual somente o poder de Deus poderia livrar. Numerosos fatores contribuem para um fundamento objetivo do fato. Nomes egípcios muito comuns nos primeiros tempos de Israel, especialmente na tribo de Levi, certamente atestam uma ligação qualquer com o Egito. Entre estes nomes estão os do próprio Moisés, Hofni, Fineias, Merari, e possivelmente Aarão e outros.^[31] Com certeza grande número de semitas esteve presente no Egito durante todo este período. De modo especial o nordeste do Delta parece que estava cheio de semitas. Como mencionamos acima, centenas de palavras semíticas entraram na língua egípcia, ao mesmo tempo que os deuses canaanitas eram transformados em deuses egípcios e adorados do mesmo

modo que os dos egípcios. Além disso, numerosos textos do século quinze para a frente trazem com evidência a presença de ‘apiru no Egito. Os “‘apiru” foram levados aí como escravos no tempo de Amenófis II (aproximadamente 1438-1412), se não chegaram antes. Ao mesmo tempo que nos documentos da Décima Nona e da Vigésima Dinastia, eles aparecem repetidas vezes como escravos do Estado. Não podemos absolutamente duvidar de que entre eles não houvesse também membros do Israel primitivo.

A Bíblia nos diz (Ex 1,11) que os hebreus foram forçados a trabalhar na construção de Pitom e Ramsés. A primeira fica em Tell er-Retâbeh, a oeste do Lago Timsâh, no nordeste do Egito. A última não é senão Avaris, antiga capital dos hicsos, reconstruída e novamente capital sob Setos I e Ramsés II e chamada por este último “A casa de Ramsés”.^[32] Parece-nos completamente certo que a passagem do Êxodo que acabamos de citar se refira a este fato. A autenticidade da tradição é fundamentada no fato de que a capital foi chamada “casa de Ramsés” somente até o século onze, quando passou a chamar-se Tanis.^[33] Celebrou-se no reino Haremhab (aproximadamente 1333-1306) o quarto centenário da fundação da cidade. Mais tarde Ramsés II ergueu um monólito no local. Todavia, é incerto e não nos devemos apoiar muito nesta conjectura de que exista alguma ligação entre isto e o tradicional período de quatrocentos e trinta anos (Ex 12,40) da permanência de Israel no Egito (Gn 15,13 quatrocentos anos) e que este fato colocaria a sua chegada aí no período hicsos. Mas a coincidência dos números mais a afirmação (Nm 13,22) de que Hebron foi construída sete anos antes de Zoan (Avaris) deixa suspeita de que os hebreus conheciam a era de Avaris. De qualquer modo a tradição da escravidão do Egito é inatacável.

b. *O Êxodo.* Do próprio êxodo nós não temos nenhuma evidência extrabíblica, mas o próprio testemunho da Bíblia é tão impressionante que não deixa a menor dúvida de que se tenha realizado essa libertação admirável. Israel lembra-se do êxodo durante toda a sua existência no futuro como o acontecimento que o constituiu como povo. Essa libertação do Egito ficou no centro de sua confissão de fé desde o começo, como é testemunhado por certos poemas antigos (Ex 15,1-18) e credos (Dt 6,20-25; 26,5-10; Js 24,2-13), que remontam até o período primitivo de sua história e além. Uma crença tão antiga e tão arraigada não admite explicações, salvo a de que Israel realmente se livrou do Egito sob as circunstâncias de acontecimentos tão estupendos que ficaram impressos para sempre na sua memória.

A respeito destes acontecimentos, nós não podemos acrescentar nada ao que a Bíblia nos diz. Vemos que os hebreus, tentando escapar, se viram encurralados entre o mar e o exército egípcio e foram salvos quando um vento fez recuar as águas, permitindo que eles passassem (Ex 14,21.27). Os perseguidores egípcios,

surpreendidos pelas ondas que voltavam, foram todos tragados pelo mar. O historiador não tem nenhuma evidência para contradizer o fato de Israel ter visto neste acontecimento a mão de Deus. Não nos pode também causar surpresa que os relatos egípcios não mencionem esse acontecimento. Não somente os faraós não estavam acostumados a celebrar derrotas, mas também um fato que envolvia somente uma parte de escravos fugitivos seria para eles da menor importância. Esperar a narração deste fato nos anais do Egito seria o mesmo que esperar a descrição da paixão de Cristo nos anais de César. Para César, a paixão não tinha nenhuma importância.

Como muitos dos lugares mencionados são de identificação difícil, é incerta também a localização exata do Êxodo.^[34] Não é provável que Israel tenha atravessado a parte mais alta do mar Vermelho (o golfo de Suez). Este é tão para o sul que a cavalaria egípcia os teria com certeza apanhado, muito antes de eles terem chegado a esta região. Também não podemos supor que o mar Vermelho então se estendia para o norte do seu atual litoral de modo a ligar-se com os Lagos Amargos, porque não há nenhuma evidência de que tenha sido assim.^[35] Além disso o mar (*yam süf*) é propriamente o “mar de Sargaço”, não o mar Vermelho (o mar Vermelho não tem sargaço). Como os hebreus estavam estabelecidos na área de Avaris chamada Gessen, ou “A terra de Ramsés” (Gn 47,11), ou a Planície de Tânis (Sl 78,12.43), e como os outros lugares relacionados com o êxodo podem plausivelmente ser localizados nessa área, é provável que o mar do Sargaço fosse um volume de água na parte leste de Avaris possivelmente um braço do lago Menzalé — e que a travessia se realizou não longe da atual El-Cantara no canal de Suez. Todavia não podemos ter certeza. E de certo modo, isso não tem muita importância. A localização precisa do Êxodo tem importância tão pequena para a religião de Israel como a localização do santo sepulcro para o cristianismo.

c. *A data do Êxodo.* Esta questão já ocasionou muitos debates.^[36] Mas embora não possamos estabelecer nenhuma data exata, podemos ter relativa certeza de que o êxodo realizou-se provavelmente na primeira metade do século treze. A Bíblia afirma explicitamente (1Rs 6,1) que foram quatrocentos e oitenta anos do Êxodo ao quarto ano de Salomão (aproximadamente 958). Isso coloca claramente o Êxodo no século quinze e parece, portanto, confirmar o ponto de vista de que a conquista realizou-se no período de Amarna. Mas esse ponto de vista atualmente está quase universalmente deixado de lado,^[37] sobretudo porque contradiz a evidência arqueológica relativamente à conquista, que mencionaremos mais tarde. Como, contudo, quarenta é um número reconhecidamente redondo, frequentemente tomado como uma geração (como os quarenta anos da peregrinação do deserto), é provável que estes

quatrocentos e oitenta anos sejam também o número redondo que signifique doze gerações.^[38] Realmente, uma geração (do nascimento do pai ao nascimento do filho), é mais ou menos o período de vinte e cinco anos, o que nos daria aproximadamente trezentos anos, e não quatrocentos e oitenta, e a data do Êxodo na metade do século treze. Embora não devamos fazer muita exigência sobre este número — não é um número exato —, parece que ele é aproximadamente correto.

De qualquer modo, o século treze é largamente aceito. Se os hebreus trabalharam em Avaris, então eles devem ter estado no Egito pelo menos no reinado de Setos I (aproximadamente 1305-1290), e provavelmente de Ramsés II (aproximadamente 1290-1224); em cujo reinado a reconstrução da cidade foi realizada. Por outro lado, se a destruição de várias cidades palestinas na fase final do século treze (veja abaixo) estivesse relacionada à conquista israelita, como muitos acreditam, o êxodo do Egito deve ter ocorrido talvez na geração anterior. Se estivéssemos certos de que o Israel derrotado por Meneptá em seu quinto ano (1220, aproximadamente) foi uma parte do grupo que tinha saído do Egito, teríamos algo como uma data fixa a partir da qual trabalhar; mas, infelizmente, não há certeza. Ademais, o encontro de Israel com os edomitas e moabitas (Nm 20 e 21), a não ser que se declare a tradição não histórica, não permite fixar uma data para a chegada de Israel antes do século treze (quando estes dois povos apareceram pela primeira vez em textos contemporâneos), e poderá sugerir uma data no século doze, pois estas áreas parecem não ter tido antes disso uma razoável população sedentária. Não podemos fixar uma data para o êxodo, nem podemos ter certeza no reino de qual dos faraós ele aconteceu. Mas uma data no século treze, talvez na fase final do reinado de Ramsés II^[39], parece plausível^[40].

2. A peregrinação através do deserto à luz da evidência

Não podemos empreender a reconstrução dos detalhes da peregrinação de Israel no deserto, primeiramente porque os acontecimentos reais eram, sem dúvida, muito mais complexos do que indica a narrativa bíblica, e porque quase nenhum dos lugares mencionados podem ser identificados com certeza absoluta. Mas foi nesse período que Israel recebeu sua religião característica, que se tornou um povo. Disso, não há a menor dúvida.

a. *A jornada para o Sinai.* De acordo com a Bíblia, esta jornada realizou-se em direção ao monte Sinai (ou Horeb, como ele é também chamado) para onde Israel se dirigiu ao deixar o Egito. Infelizmente, a localização do Sinai é incerta. Sua localização tradicional é em Jebel Musa, na extremidade sul da Península do Sinai. Alguns estudiosos contudo, crendo que a linguagem do Êxodo (Ex 19,16-19) sugere uma erupção vulcânica, preferem a localização leste do golfo de Ácaba, no noroeste da Arábia (Madiã), onde se encontram vulcões extintos. Mas não somente as

narrativas não dão a impressão de que se pensava que o Sinai estivesse a tal distância do Egito; Ex 19,16-19 poderia igualmente sugerir uma violenta tempestade nas montanhas. O narrador provavelmente se vale da imagem desses fenômenos aterradores, procurando descrever a majestade terrível da aparição de Iahweh. O fato de os madianitas serem encontrados perto do Sinai (Ex 3,1; 18,1) não é surpreendente, pois há razão para acreditar que Madiã era na verdade uma grande e amorfa confederação de tribos que exercia controle sobre as rotas comerciais do sul da Transjordânia, do Negueb e da península do Sinai neste período.^[41] Entre eles estavam os quenitas (ferreiros), funileiros ambulantes cujos negócios os teriam levado para lugares distantes, e que indiscutivelmente obtinham o metal que usavam das minas de cobre no Si-nai e em Arabá.^[42]

Sugere-se também uma localização na parte norte da península do Sinai. Essa localização pode encontrar um fundamento na tradição e (Ex 17,8-16) de que Israel combateu Amalec nas vizinhanças — povo que se encontra também em outro lugar, no Negueb e no deserto de Sur na parte oeste de Cades (Nm 14,43-45; 1Sm 15,7; 27,8). Além disso, algumas passagens sugerem que Israel se dirigiu diretamente do Egito para Cades (Ex 15,22; Jz 11,16). Também pode ser que a Bíblia combine as tradições dos vários grupos que fugiram do Egito. Pelo menos, alguns desses grupos realmente fugiram. De fato, o incidente das codornizes (Nm 11,31ss) sugere uma peregrinação ao longo da costa do Mediterrâneo, para onde essas aves de arribação regularmente se dirigem. Mas nada disso é decisivo para localizar o Sinai ao norte. Os amalecitas não eram apenas um povo nômade que deve ter peregrinado por terras distantes; há tradições que exigem que o Sinai fique a uma distância considerável além de Cades (Nm 33,2-49; Dt 1,2).^[43] Com efeito, se o Sinai estava localizado nos arredores de Cades — área na fronteira das terras tribais de Judá (Js 15,3) e em todos os períodos de luta sob o controle israelita — é para se admirar que ele não tenha desempenhado nenhum papel posterior como lugar de culto na história futura de Israel.

A localização ao sul, por outro lado, pode ter o apoio de uma tradição que remonta aos séculos cristãos primitivos e seguramente muito mais além. Isso satisfaz toleravelmente os dados bíblicos. Perto ficam as famosas minas de cobre do Egito de Serâbít el Khâdim. Isso concorda muito bem com a tradição de que parentes de Moisés que também são chamados quenitas (ferreiros) (Jz 1,16) sejam encontrados na área. Não há nenhuma dúvida de que estas minas lhes forneciam metal que eles usavam em seu comércio. Não precisamos supor que uma marcha nesta direção teria levado os hebreus a se chocarem com tropas egípcias, uma vez que os egípcios não mantinham guarnição permanente nas minas. Exceto em períodos intermitentes, quando levadas de homens estavam trabalhando nas minas, os hebreus poderiam ter

passado sem ser molestados. Levando tudo isso em consideração, é preferível seguir a opinião que localiza o Sinai o mais próximo da localização tradicional. Mas devemos admitir que não a conhecemos. Aliás, o problema não tem uma importância tão crucial para a história de Israel.

b. *Moisés e as origens do Javismo*. Embora a localização do Sinai seja incerta, não há razão para se duvidar de que foi lá que Israel recebeu aquela lei e aquela aliança que fizeram dele um povo. Falaremos no próximo capítulo da natureza da religião de Israel. Mas podemos considerar como certo que as origens desta religião estão no deserto e que Israel a levou para a Palestina. Por outro lado, desde o começo da sua história nesta terra, Israel adorou Iahweh. Também, antes desta época não há nenhum vestígio de Javismo nem na Palestina, nem em parte alguma, nem o divino nome de Iahweh é encontrado em textos das mais remotas épocas.^[44] Com isso concorda a tradição unânime da Bíblia, que se refere às origens de Israel, às mais remotas, no deserto. Em alguns dos poemas mais antigos que temos, Iahweh é mencionado como “o do Sinai” (Jz 5,4ss; Sl 68,8; cf. Dt 33,2). Uma tradição tão unânime e tão antiga, devemos presumir, deve apoiar-se em acontecimentos históricos.

Alguns estudiosos, notando que certos credos antigos (Dt 6,20-25; 26,5-10; Js 24,2-13) não fazem nenhuma menção do Sinai, separam o êxodo e os acontecimentos do Sinai e afirmam que eles pertencem a grupos diferentes em épocas diferentes, e que as tradições relacionadas a eles foram combinadas bem depois do assentamento na Palestina.^[45] Mas essa opinião é baseada em teorias relacionadas à história da tradição que parece questionável, mas não tem recebido aceitação geral.^[46] Duvida-se de que a ligação desses eventos variados representa um estágio secundário na história da tradição, pois esses eventos já parecem estar ligados a alguns dos poemas mais antigos que a Bíblia nos fornece. Na Canção de Maria (Ex 15,1-18; século doze), Deus trouxe o seu povo pelo mar para guiá-los direto ao seu “acampamento sagrado” (v. 13), “sua montanha”, “seu santuário” (v. 17) — expressões provavelmente relacionadas ao Sinai, e não ao santuário de Iahweh na Terra Prometida (Monte Sião).^[47] E na Canção de Débora (final do século doze), o Sinai está ligado (Jz 5,4ss) com a marcha em direção à Terra Prometida. Desde que esses poemas parecem ocorrer dentro de um século, pode-se duvidar de que as tradições do êxodo, do Sinai e todos os demais eventos existirão isoladamente um do outro. Podemos acreditar que o grupo que fez o êxodo foi o mesmo que ficou no Sinai e, subsequentemente, chegou à Terra Prometida.

Por sobre todos estes acontecimentos paira a figura de Moisés. Embora nada saibamos da sua carreira a não ser o que a Bíblia nos diz, e não possamos de modo nenhum verificar a veracidade dos detalhes, não pode haver nenhuma dúvida de que

ele, como a Bíblia o retrata, foi o grande fundador da religião de Israel. As tentativas de alguns para diminuí-lo não convencem absolutamente.^[48] Os acontecimentos do Êxodo e do Sinai exigem uma grande personalidade à sua frente. E uma religião tão peculiar como a de Israel exige um fundador como o exige o Cristianismo ou o Islamismo. Negar esse papel a Moisés seria forçar-nos a colocar outra pessoa do mesmo nome no mesmo papel!

Não podemos responder realmente se Iahweh foi adorado antes de Moisés. Muitos estudiosos são de opinião que Iahweh era conhecido entre os madianitas (quenitas), clãs da península do Sinai e que Moisés tomou conhecimento de Iahweh por meio do seu sogro, Jetro.^[49] Isso não é impossível. Com efeito, Jetro, que diziam ser sacerdote (Ex 3,1), não somente dava conselhos sábios a Moisés (Ex 18,13-27), mas uma vez chegou até a presidir um sacrifício e uma refeição sagrada na presença de Iahweh (Ex 18,10-12). Podemos razoavelmente acreditar que isso significa que Jetro já era na ocasião adorador de Iahweh. Entretanto, devemos dizer que a passagem não requer necessariamente essa interpretação, e que muitos estudiosos afirmam e argumentam que ela não deve ser interpretada deste modo.^[50] Entretanto uma conexão entre a religião de Israel e aquela dos madianitas parece possível, especialmente em vista das recentes descobertas das minas de cobre de Timna em Arabá, no sul do mar Morto. Durante a dinastia décima nona e vigésima estas minas foram exploradas pelos egípcios, que aparentemente fizeram uso da mão de obra dos madianitas (quenitas?); um templo a Hátor foi erguido lá. Quando (meados do século doze, aproximadamente) os grupos de mineração egípcios pararam de chegar, os próprios madianitas continuaram a trabalhar nas minas durante certo tempo; eles substituíram o templo de Hátor por um santuário deles. Este parece ter sido uma tenda-santuário (buracos de estacas e quantidades de tecido vermelho e amarelo foram encontrados); as esculturas de Hátor foram jogadas ou desfiguradas. Isso nos lembra o tabernáculo de Israel no deserto e talvez a proibição de imagens que era característica da fé de Israel desde o início. Também foi encontrada nesse santuário uma imagem de cobre dourado de uma cobra, que nos lembra a serpente de bronze que Moisés teria levantado (Nm 21,4-9), bem como a de Nehushtan, que ainda foi vista no templo séculos depois (2 Reis 18,4).^[51] Todo este argumento indica que existia alguma ligação entre a religião de Israel e a dos madianitas. Pode até ser resumido que Iahweh foi Deus de uma confederação moderada de tribos do sul da Palestina no século treze e antes.

Temos de admitir ainda que não sabemos se Israel tomou emprestado a adoração de Iahweh dos madianitas ou não. Seria mesmo mais plausível supor que Iahweh tinha sido cultuado entre os antepassados do próprio Moisés — talvez na família de

sua mãe (se o nome “Jochebed” for composto com Iahweh, o que não é certo).^[52] Por outro lado podemos supor que “Iahweh” era uma forma litúrgica que fora aplicada ao deus do clã dos antepassados de Moisés, e que Moisés adotou como nome oficial do Deus de Israel.^[53] Mas nos movemos num mundo de conjecturas e inferências. Realmente, não sabemos se um deus chamado Iahweh fora adorado ou não antes de Moisés. Mas se isso acontecer, podemos estar certos de que, por meio do trabalho de Moisés, o Javismo transformou-se completamente e recebeu um conteúdo novo. É com Moisés que começa a religião de Israel como tal.

c. *Outras peregrinações do deserto.* De acordo com o Livro dos Números, Israel, ao deixar o Sinai, dirigiu-se para Cades, um grande oásis, cerca de oitenta quilômetros ao sul de Bersabeia. Em seguida, não podendo conquistar a Palestina pelo norte, e depois de diversas peregrinações no deserto, fez uma grande volta através da Transjordânia que culminou na conquista do reino amorita de Hesebon. A evidência externa pouca luz projeta sobre essas tradições. As peregrinações de Israel não podem ser esclarecidas pormenorizadamente não somente porque a maioria dos lugares mencionados são de localização desconhecida, mas porque as próprias tradições são ao mesmo tempo difíceis de se harmonizarem uma com as outras. É provável que as peregrinações dos vários grupos tenham sido combinadas na tradição tal qual a possuímos.

Entretanto, podemos dizer que o quadro apresentado é autêntico. A sua incapacidade de penetrar na terra pelo sul e sua longa volta através do território edomita e moabita refletem precisamente a dificuldade que o grupo devia encontrar em penetrar na terra ao mesmo tempo quando os terrenos árabes tinham sido quase todos tomados, no sul pelos amalecitas e outros, e no leste por Edom e Moab. Mas a data precisa que estamos forçados a estabelecer para esses eventos é um problema; as evidências são ambíguas (e incompletas) e hoje não nos permite uma resposta correta. Por outro lado, o fato de que o camelo não foi mencionado em nenhum lugar nessas histórias, nem mesmo em relação com os madianitas, mostra que eles refletem um período relativamente anterior (século treze?); antes que esse animal fosse utilizado como um meio de transporte.^{[54][55]} Embora não possamos reconstruir os acontecimentos em seus detalhes, podemos estar certos de que a tradição fundamenta-se na memória de acontecimentos históricos.

3. *A conquista da Palestina à luz da evidência*

Quando chegamos às narrativas da conquista, temos evidências externas consideráveis à nossa disposição. Mas deve ser dito que esta evidência, por mais impressionante que seja, tem muitos pontos ambíguos e até confusos, e nem sempre é fácil relacioná-la com a narrativa bíblica.

a. *A tradição bíblica.* O problema se origina da própria Bíblia, pois a Bíblia não nos apresenta um único relato coerente da conquista. De acordo com a narração principal (Js 1-12) a conquista representou um esforço concentrado de todo o Israel e foi repentina, sangrenta e completa. Depois da maravilhosa travessia do Jordão e o desmoronamento dos muros de Jericó, três campanhas relâmpago através do centro da região (caps. 7 a 9) dirigindo-se para o sul (cap. 10) e para o norte (cap. 11), levou toda a Palestina a submeter-se ao controle israelita (11,16-23). Tendo sido os habitantes massacrados, a terra foi em seguida dividida entre as tribos (caps. 13 a 21). Mas juntamente com esta narração a Bíblia apresenta outro quadro da ocupação da Palestina que mostra com evidência ter ela sido um processo longo, resultado dos esforços dos clãs individuais e parcialmente completos. Vê-se isso muito bem em Jz 1, embora algumas passagens de Josué (13,2-6; 15,13-19.63; 23,7-13) mostrem a mesma coisa. Aqui vemos claramente como a ocupação israelita da Palestina estava longe de ser realmente completa. O que é mais, as cidades que já eram consideradas ocupadas por Josué e por todo Israel (por exemplo Hebron, Dabir: Js 10,36-39) são aqui tomadas pela ação individual (Jz 1,9-15).

É costume antigo dar-se crédito a este último quadro com prejuízo do primeiro. A narrativa de Josué é parte de uma grande história de Israel desde Moisés até o exílio, compreendendo os livros Deuteronômio-Reis e composta provavelmente no final do século sétimo. Muitos pensam que o quadro de uma invasão unificada da Palestina é uma idealização do autor. Eles olham as narrativas como uma lista de tradições separadas principalmente de caráter etiológico (cuja finalidade era explicar a origem de alguns costumes ou de alguma fronteira). Teriam um valor histórico mínimo e originalmente não teriam nenhuma ligação entre si ou, na maior parte com Josué — que era um herói da tribo de Efraim que se tornou depois líder de um Israel unificado. [56] Eles afirmam que não houve nenhuma invasão violenta, mas que as tribos de Israel ocuparam a Palestina gradualmente e quase sempre de maneira pacífica. Mas esse entendimento do assunto poderia parecer tão unilateral quanto convencional, que enxergou a conquista como uma operação militar única, massiva e organizada. Ambas as opiniões sem dúvida contêm elementos de verdade. Mas os eventos reais que estabeleceram Israel no solo da Palestina foram certamente mais complexos do que uma apresentação simplista que uma das opiniões poderia sugerir.

b. *A evidência arqueológica.* [57] Embora não tenhamos meios de testar a veracidade da narrativa de Josué em detalhes, as evidências arqueológicas claramente demonstram que uma grande revolta envolveu a Palestina no fim da Idade do Bronze antiga; numerosas cidades, algumas mencionadas na Bíblia como sido tomadas por Israel, foram na realidade destruídas naquele tempo. Muitos estudiosos (talvez a

maioria?) veem nessas evidências que a conquista israelita aconteceu no final do século treze antes de Cristo.

Com certeza, as evidências nunca foram totalmente ambíguas. Jericó, particularmente, tem sido sempre difícil de encaixar nessa opinião — especialmente à luz das escavações mais recentes.^[58] Com efeito, sabe-se muito pouco sobre Jericó da Idade do Bronze recente. Havia uma cidade aí, mas as ruínas foram tão batidas pelo vento e pela chuva, que quase desapareceram todos os vestígios dela. Parece que foi um pequeno vilarejo. Não se encontrou nenhum vestígio de muros de uma cidade. (Embora seja possível que as fortificações maciças da Idade do Bronze média foram reparadas e usadas novamente, como se deu noutra parte na Idade do Bronze recente da Palestina).^[59] A evidência de cerâmica é muito escassa e é difícil dizer quando terminou a sua ocupação.^[60] Mas embora a evidência possa dar de certo modo uma data para a sua queda no século treze, deve-se dizer que não existe nenhum sinal de tal destruição (afinal de contas, quase nada existe). Em vista dessa falha da evidência, somos forçados atualmente a suspender qualquer juízo a respeito.

A cidade de Ai é também um problema. Escavações realizadas nesta localidade (et-Tell, perto de Betel) mostraram que a cidade foi destruída por volta da metade do terceiro milênio e que não foi mais ocupada até o décimo segundo século.^[61] Portanto, ela não pode ter sido destruída por Israel no século treze. Isso levou alguns a duvidarem da localização^[62] e outros consideraram a história como lenda e outros ainda adotaram outros meios. A sugestão mais plausível é que a história narrada no capítulo 8 de Josué se refere originalmente à tomada de Betel da qual se falou em Jz 1,22-26, mas que não é mencionada em Josué. Presumivelmente a história foi relacionada depois com Ai sob a impressão de que Ai era precursora canaanita de Betel e a cidade destruída por Josué (as duas localidades estão a pouco mais de um quilômetro uma da outra).^[63] Seja como for, sabe-se que Betel foi destruída na última metade do século treze por uma conflagração terrível que deixou uma camada de cinzas e destroços de grande profundidade.^[64] A cidade canaanita bem construída que precedeu a catástrofe foi substituída por uma ocupação muito malfeita, que só pode ser creditada a Israel (há três cidades sucessivas com cultura idêntica, todas do século doze ao século dezessete).

Além disso, muitas localidades no sul da Palestina, consideradas como tendo sido tomadas por Israel, foram destruídas na última parte do século treze como é notório. Entre estas, estão Dabir ou Kirjath-sepher (Js 10,38ss), e Laquis (vv. 31ss). A primeira (provavelmente Tel Beit Mirsim), no sudoeste de Judá, foi completamente destruída por uma intensa conflagração. A ocupação resultante é típica da ocupação de Israel Primitivo. A última (Tell ed-Duweir) foi também saqueada e devastada e

visivelmente deixada deserta durante os dois séculos seguintes. Um vaso encontrado nas ruínas traz anotações datadas do quarto ano de um dos faraós. Se este faraó foi Meneptá — suposição muito provável — Laquis deve ter caído logo depois de 1220. De qualquer modo em uma data não muito distante desta época.^[65] Além dessas, Eglon (vv. 34ss), se esta cidade é Tell-Hesī, como parece provável, foi também destruída muito depois no século treze, embora neste caso seja impossível uma precisão maior. Diz-se também que Josué destruiu Hasor (11,10) cidade principal da Galileia cuja localização é Tell el-Quedah, ao norte do mar da Galileia. Escavações recentes mostraram que Hasor, que era então a maior cidade da Palestina, foi também destruída na última parte do século treze. A grande cidade baixa que mencionamos acima nunca mais foi reconstruída, mas no século doze estabeleceu-se uma colonização precária por algum tempo no topo da colina semelhante às outras colonizações israelitas na Alta Galileia do tempo.^[66]

A evidência acima é expressiva e serviu para apoiar a opinião geral de que a conquista israelita foi violenta e aconteceu na parte final do século treze. Apesar de obviamente não termos evidências de que o destruidor destas cidades foi de fato Israel (a arqueologia raramente fornece este tipo de evidência), a suposição desse fato não é em si mesma forçada. Mas deve ser dito que há outra evidência que não se encaixa facilmente nesta opinião; porque outras cidades de maior destaque ou mais ou menos proeminentes na narração bíblica ou parecem não ter existido (ou ser de nenhuma importância), ou se existiram não sofreram destruição alguma no final da Idade do Bronze antiga. Além de Jericó e Ai, já citados, essas incluem Gabeon, que é descrita como sendo “uma grande cidade, como uma das cidades reais” (Js 10,2). Entretanto, parece mais ter sido um lugar insignificante no século treze; Hebron (Js 10,36ss) onde nenhum resquício da Idade do Bronze antiga até agora foi encontrado; Arad e Horma (Nm 21,1-4; Js 12,14) que do mesmo modo parecem não ter existido naquela época. Além disso, se Debir é descoberta em Khirbet Rabud e não em Tell Beit Mirsim, como agora acreditam,^[67] ela existiu no final da Idade do Bronze antiga, mas aparentemente não sofreu nenhuma destruição.

Certamente que nenhum dos anteriormente citados pode ser usado completamente para refutar a teoria da conquista no século treze. Em alguns casos (e.g. Ai, Debir), a identificação do local está em discussão, pois não podemos ter certeza de que estamos de fato tratando com a cidade mencionada na Bíblia. Em outros casos (Gibeon, Hebron, Khirbet Rabud), a escavação tem sido parcial e descobertas futuras podem colocar uma opinião diferente a respeito do assunto. Além disso, a ausência de nível de destruição não necessariamente comprova que determinada cidade não foi tomada por Israel, pois, se a conquista foi em boa parte uma revolta interna, como vai ser sugerido abaixo, a destruição de cidades pode bem ter sido a exceção, e não a regra.

Por que um povo que tinha acabado de se libertar do clã dominante que o oprimia queimaria sem consideração a cidade em que eles mesmos viviam?

Ainda devemos reconhecer a possibilidade de que em alguns casos houve uma mistura dos eventos na tradição bíblica. A “conquista” israelita da Palestina foi na verdade um evento muito demorado: iniciou-se com as migrações dos patriarcas na Idade do Bronze e não terminou completamente senão no tempo de Davi. O Israel que surgiu juntou à sua estrutura grupos de origens heterogêneas. É possível que muitos desses grupos preservaram as tradições das conquistas feitas por seus antepassados quando eles chegaram à terra, e é concebível que, à medida que a tradição de conquista normativa tomou forma, os eventos que aconteceram em espaços amplamente separados possam ter sido combinados com ela, sob a marca da “conquista”, pode-se dizer.^[68]

Com tudo isso, a data precisa da principal fase da conquista israelita ainda hoje é incerta. A data do século treze ainda tem muito a seu favor e sem dúvida continua a encontrar defensores. Mas há um número crescente de estudiosos que, baseado em evidências arqueológicas e outras, argumentam que a data deveria ser recuada para o século doze.^[69] Suspeita-se que eles podem provar que estão corretos. A questão deve no momento permanecer *sub judice*. Mas há pouca dúvida de que a principal fase da conquista aconteceu aproximadamente na transição entre a Idade do Bronze antiga e a Idade do Ferro (logo antes ou, mais provável, logo depois de 1200 antes de Cristo) e que foi muito mais que uma infiltração pacífica de pastores nômades, mas envolveu um esforço amargo e uma grande revolta política e socioeconômica.

C. A FORMAÇÃO DO POVO DE ISRAEL

1. *A complexidade das origens de Israel*

Embora a evidência que acabamos de aduzir seja mais que suficiente para mostrar que a narrativa bíblica, ao menos nos seus pontos essenciais, se radica na história, não devemos contudo simplificar demasiado as coisas. Poder-se-ia ficar com a impressão, lendo a Bíblia, de que Israel surgiu de um simples processo genealógico: doze filhos de Jacó com suas famílias, setenta almas ao todo (Gn 46,27), emigraram para o Egito. Lá multiplicaram-se e tornaram-se numerosíssimos. Depois, saíram todos do Egito, peregrinaram, todos unidos num só corpo, pelo deserto, e chegaram à Palestina. Lá chegando, conquistaram-na. Mas não foi tudo assim tão simples. A própria Bíblia nos conta com evidência que o povo de Israel foi formado por um processo complexo e que encontrou na sua formação elementos de origens as mais diversas.

a. *Evidência das narrativas do Êxodo e do deserto.* Não é possível que todos os antepassados de Israel tenham participado do Êxodo, porque o número em causa não

pode ter sido muito grande. Com efeito, narra-se (por exemplo em Nm 1,46; 26,51) que Israel em peregrinação levava uns seiscentos mil homens em idade militar — o que significa uns, dois ou três milhões ao todo, contando com mulheres e crianças. Esse número, que é grande mesmo para a população de Israel sob a monarquia, é fora de dúvida para a época do êxodo. Não somente era difícil que setenta homens se tivessem multiplicado tanto naquele período de tempo, mas tal multidão mesmo marchando em ordem muito unida (como não foi o caso) formaria uma fila que ultrapassaria a distância do Egito ao Sinai e do Sinai ao Egito de volta!^[70] Não teria sido preciso temer o exército egípcio! Embora possamos reduzir drasticamente estes números, entendendo a palavra “mil” (*‘elef*) como uma subunidade tribal, estas listas ainda representam um período posterior da história de Israel.^[71] Há também certa correção teológica aqui como se disséssemos que todos os que eram israelitas estavam *ai!* Podemos também dizer que o grupo do Êxodo *era* Israel porque, sem ele, Israel nunca teria existido. Porém os números nunca devem ser tomados literalmente. Vemos na Bíblia um número muito menor de pessoas, que para atendê-las havia somente duas parteiras (Ex 1,15-22), que atravessaram o mar de Sargaço numa única noite e que se submetem ao inimigo mais numeroso do que eles. O número que participou do Êxodo era pouco mais de alguns mil dos quais todos os membros de Israel posterior eram descendentes físicos muito remotos.

Além disso eram um grupo misto e não descendiam todos eles de Jacó. Havia uma “multidão mista” (Ex 12,38; Nm 11,4) com eles. Consequentemente, o seu número era considerável. Essa multidão provavelmente era constituída de escravos fugitivos, talvez ‘Apiru, talvez mesmo egípcios (Lv 24,10). Os nomes egípcios mencionados acima postulam sangue egípcio em Israel. Havia também sangue madianita. O sogro de Moisés era madianita e narra-se que o seu clã juntou-se a Israel na sua marcha pelo deserto (Nm 10,29-32). Mais tarde encontramos os seus descendentes entre Israel (Jz 1, 16; 4,11) como também entre os amalecitas do Negueb (1Sm 15,6). Além disso, Caleb, que sobressai na tradição e cujo clã se estabeleceu mais tarde na área do Hebron (por exemplo, Js 14,13ss; Jz 1,10-20), é, como Otoniel que ocupou Dabir (por exemplo Js 15,16-19; Jz 1,11-15), chamado quenizita — isto é, de um clã edomita (cf. Gn 36,11.15). Embora não fossem membros da tribo de Judá, os calebitas vieram a ser reconhecidos como pertencendo a esta tribo, porque se tinham estabelecido entre eles (Js 15,13). Isso não esgota a evidência. Entretanto é suficiente para mostrar que Israel, mesmo no deserto, recebeu grupos de diversas origens, alguns dos quais não estiveram nem no Egito nem no Sinai, mas foram, por assim dizer, uma espécie de convertidos para Israel.

b. *Evidência das narrativas da conquista.* A Bíblia oferece muitas sugestões de que a ocupação israelita de Canaã foi uma operação complicada e que o próprio Israel

era de composição mista. Já mencionamos o quadro apresentado em Jz 1. O material deste capítulo é diverso. Em parte descreve os acontecimentos da ocupação, e em parte descreve o período convulso dos Juízes quando muitas cidades da Palestina sofreram combate repetidas vezes (todas as cidades escavadas até o momento foram destruídas uma ou mais vezes nesse período). Mas é evidente que a conquista não estava completa. Israel era incapaz de ocupar as planícies litorâneas ou a Planície do Esdrelon. Havia territórios canaanitas encravados nas montanhas, como Jerusalém (Jz 1,21), que só foram conquistados no tempo de Davi (2Sm 5,6-10). Como estas áreas, na sua maioria foram finalmente incorporados em Israel. Israel mais tarde incluía povos cujos antepassados não tinham tomado parte na conquista mas até oposto resistência ativa na operação!

Mas temos evidência mais imediata da absorção de população não israelita. Havia naturalmente a confederação dos gabaonitas (Js 9), que, tendo sabiamente feito um tratado com Israel, foram poupados. Embora se diga que eles foram escravizados, embora permanecessem por algum tempo num grupo alienígena em Israel (2Sm 21,1-9), foram certamente absorvidos com o tempo. O grande templo de Gabaon era muito procurado nos últimos tempos (1Rs 3,4-15). De acordo com uma tradição (1Cr 16,39), o Tabernáculo foi parar finalmente aí. E este não é um exemplo isolado. Mencionados entre os clãs de Manassés (Js 17,2ss) estão Efer, Tera e Siquém. Entretanto, as duas primeiras são também relacionadas (Js 12,17.24) como cidades canaanitas conquistadas por Israel, enquanto Siquém era também uma cidade canaanita (amorita) (Gn 34) que foi submetida ao controle ‘Apiru no século quatorze e ainda existia como um enclave dentro de Israel no período dos Juízes com um templo em El-berith (ou Baal-berith; cf. Jz 9,4.46). Essas cidades foram absorvidas por Israel e incorporadas na estrutura tribal de Manassés.

Há ainda outra evidência de que os componentes de Israel tenham estado na Palestina antes da concretização da conquista. É digno de nota que em certos poemas antigos não somente Dã e Aser (Jz 5,17) são mencionados, mas também Zabulom e Issacar (Dt 33,18ss; Gn 49,13) são associados com o mar e com o comércio marítimo, embora em tempos antigos nenhuma dessas tribos, exceto Aser, vivesse de fato na proximidade da costa marítima.^[72] Isso pode apontar para uma pré-história dessas tribos anterior ao século treze, quando elas foram de fato estabelecidas próximas ao mar. No sistema normativo do clã, Rúben, Simeão e Levi são os filhos mais velhos — o que implica que eles tinham sido uma vez clãs poderosos. Depois da conquista, nunca mais o foram. Rúben, tendo suas terras da Transjordânia sido expostas às depredações moabitas, desapareceu virtualmente da história no século onze. Simeão perdeu logo a sua existência independente e foi absorvido por Judá (Js 19,1-9). Ao mesmo tempo, Levi deixou de ser uma tribo secular. Contudo, sabemos (Gn 34; 49,5-

7) que Simeão e Levi foram antes clãs guerreiros que atacaram traiçoeiramente Siquém e a venceram, mas depois foram expulsos e dispersos. Embora não possamos ter certeza absoluta, sentimo-nos tentados a associar isso com os acontecimentos descritos nas cartas de Amarna. Com efeito, nessas cartas sabemos que no século quatorze o chefe ‘Apiru, Lab’ayu tomou as rédeas de Siquém e com seus filhos e aliados dominou a área que ia da costa mediterrânea a Galaad e da Planície de Esdrelon para o sul até o território de Jerusalém.^[73] Embora este pequeno império fosse provavelmente de curta duração, os ‘Apiru continuavam ativos na área (como notamos acima, Setos I entrou em luta com eles nas montanhas perto de Betsã, quase às vésperas do êxodo). Não há nenhuma razão para duvidar de que eles conservaram o controle de Siquém até os dias da conquista. É interessante que o Livro de Josué não contenha nenhuma narrativa de nenhuma conquista do centro da Palestina (há somente a lista do capítulo 12 e mesmo aí Siquém não é mencionada). É também interessante que as escavações de Siquém não trazem nenhuma evidência de destruição nesta época.^[74] Entretanto, Israel estava claramente de posse desta área, porque o seu centro tribal era lá. Podemos concluir que elementos ‘Apiru (hebreus) se estabeleceram aí juntamente com estes canaanitas (amoritas) e que se aliaram com eles, fizeram causa comum com Israel e foram absorvidos na sua estrutura. Realmente isso é possível (provável?), como dissemos, que um grupo tribal chamado “Israel” já existisse na Palestina Central no décimo terceiro século e antes (o nome é pré-mosaico e não javístico), que, depois da conquista, adotou o javismo e entrou *en masse* na liga tribal israelita que emergia, dando o seu nome.^[75]

Além disso, há evidência de que vários grupos entraram na Palestina independentemente da conquista principal e que foram igualmente absorvidos por Israel. O sul da Palestina nos fornece o melhor exemplo. Aqui encontramos além de Judá e Simeão (este absorvido em Judá), quenitas, quenizitas, jeramelitas (1Sm 27,10; 30,29) e outros. Provavelmente muitos deles se tinham infiltrado diretamente do sul. Sabemos (Nm 14,44ss) que, quando Israel tentou penetrar na terra por esta direção, foi totalmente derrotado em Horma e forçado a retirar-se. Mas outra narração (Nm 21,1-3) nos conta uma grande vitória no mesmo lugar. Mais tarde vamos encontrar os quenitas e outros de posse da área (Jz 1,16ss). Isso provavelmente reflete a entrada de vários grupos diretamente do deserto perto de Cades. Tais grupos foram eventualmente absorvidos na estrutura de Judá. Havia também a absorção de sangue canaanita: testemunha-o Sela, filho de Judá com uma mulher canaanita (Gn 38,5) e mais tarde nome de um clã de Judá que habitou em várias cidades incluindo Maresa (1Cr 4,21).^[76]

Isso não esgota a evidência. Mas já dissemos bastante para indicar a complexidade do problema que estamos tratando e para que não caiamos por outro lado numa

supersimplificação. Israel surgiu de um processo extremamente complexo. A estrutura de seu clã era composta de diversas origens que não podemos duvidar, que só recebeu a sua forma definitiva depois de iniciar sua vida como povo na Palestina.

2. *A ocupação israelita de Canaã: sumário e reconstrução*

Ao tentarmos juntar a evidência num quadro coerente é prudente evitar uma reconstrução demasiado precisa dos acontecimentos. Devemos, portanto, contentar-nos de falar em termos gerais certos de que tudo o que se diga sobre o assunto permanecerá de certo modo hipotético e sujeito a correção à luz de informações posteriores.^[77]

a. *A Palestina antes da conquista.* Em vista da evidência aduzida acima, para não falarmos da tradição bíblica, a ocupação israelita da Palestina não pode ser considerada como uma mera infiltração pacífica de clãs nômades que gradualmente se estabeleceram em áreas desocupadas e somente depois, se foi o caso, entraram em choque ocasional com os seus vizinhos canaanitas. Ao mesmo tempo a própria evidência da Bíblia, assim como as probabilidades da questão, impede-nos de supor que os israelitas irromperam repentinamente do deserto às dezenas de milhares numa avalanche poderosa, deixando, ao cabo de poucas campanhas curtas, a terra em ruínas fumegantes. Como dissemos, o grupo que saiu do Egito não pode ter sido muito grande e embora este número tenha aumentado consideravelmente e já estivesse bastante grande quando chegou ao leste da Palestina, entretanto o seu tamanho seria ainda relativamente pequeno (isso em comparação com a população da Palestina). Como poderia um pequeno grupo (relativamente) tão mal armado e sem conhecimento de técnicas de combate, vencer cidades defendidas por muralhas, em muitos casos, pelo menos, por soldados treinados profissionalmente? E se alguém responder (como faz a Bíblia) que o seu Deus os ajudou e que tomados pela fúria da Guerra Santa eles eram capazes de realizar o impossível, permanece ainda o fato de que o Israel que surgiu depois da conquista, estabelecido a leste e oeste do Jordão, era muitas vezes aquele pequeno grupo inicial. Onde vieram todos esses israelitas senão da peregrinação do deserto? Como, humanamente falando, foi possível a conquista da Palestina? A resposta deve ser: a conquista foi até certo ponto (até que ponto nunca nós saberemos) uma “operação interna”! Grande número de hebreus já estavam estabelecidos há muito tempo na Palestina, e estes se juntaram com os hebreus que tinham chegado do deserto. A sua união foi o estopim que incendiou a Palestina. Foi desta fusão que surgiu a liga tribal israelita na sua forma normativa.

Nós vimos nos capítulos anteriores como, iniciando no mínimo na Idade do Bronze média, aconteceu aquelas migrações que trouxeram os ancestrais de Israel à Palestina. Podemos supor que bem antes do fim da Idade do Bronze antiga, no

décimo terceiro século, todos dos vários elementos cujos descendentes se tornariam mais tarde parte de Israel, estavam presentes na terra, estabelecidos em cidades e aldeias ou vivendo como pastores. E é possível que muitos dos nomes tribais conhecidos de nós de tempos antigos já eram utilizados para distritos na Palestina em tempos pré-mosaicos. Embora tivessem adotado a língua e a cultura de Canaã — e de certo modo pelo menos, a sua religião — muitos deles preservaram suas tradições patriarcais e perpetuaram o culto de seus deuses ancestrais (como, por exemplo, El-berith de Siquém e El-'elyon de Jerusalém). Uma porção apreciável da população da Palestina não era, portanto, diferente dos próprios antepassados de Israel, no seu fundo histórico e nas suas tradições. Já vimos também que os hicsos, que dominaram o Egito nos séculos dezessete e dezesseis, eram basicamente de origem semítica do noroeste. Muitos povos do mesmo sangue que Israel estiveram no Egito na mesma época, porque os semitas eram numerosos na região. Talvez os membros do clã de Jacó (as histórias de José) estavam entre eles. E muitos destes mesmos povos permaneceram na Palestina e nunca estiveram no Egito. E certamente muitos daqueles que estiveram no Egito voltaram quando os hicsos foram expulsos.

Durante o período do Império, como vimos, a Palestina foi dividida em numerosas cidades-estados relativamente pequenas, cada uma das quais era governada por um rei que, como vassalo do faraó, exercia controle sobre as cidades circunvizinhas e aldeias de proporções modestas. A sociedade era de estrutura feudal. Consistia de uma classe patricia hereditária de camponeses que eram somente meio-livres e numerosos escravos, e com poucas pessoas pertencentes a uma classe média. Sob tal sistema, a vida dos pobres era difícil, e não melhorou muito com o correr do tempo porque os impostos e os desmandos do Egito esgotaram a terra de toda a sua riqueza. Além disso, as intermináveis discórdias entre os governantes das cidades que o Egito muitas vezes procura ignorar devem ter sido desastrosas para os habitantes pobres da região, que muitas vezes não tinham capacidade para cultivar os seus campos e viviam sobrecarregados de impostos e eram recrutados para a guerra. As cartas de Amarna mostram claramente esta situação. Elas também nos mostram 'Apiru causando perturbações e desordens de uma extremidade a outra da região. Como dissemos, estes 'Apiru não eram recém-chegados que tinham vindo do deserto. Pelo contrário, eram pessoas sem tradições, sem lugar definido na sociedade estabelecida, que nunca tinham sido alienados totalmente desta sociedade mas nunca se tinham integrado completamente nela e que levavam a vida nas áreas mais remotas da periferia. Eles tornaram-se assim facilmente piratas e bandidos. Escravos, camponeses explorados, mercenários mal pagos seriam tentados muito facilmente a fugir e se juntar a eles — isto é, a se “tornarem” hebreus. Muitas vezes áreas inteiras se passavam a eles. Vimos como eles conseguiram exercer o controle de um domínio

considerável centralizado em Siquém. Os administradores das cidades temiam tais pessoas, pediam ao faraó que os protegesse contra elas e se acusavam mutuamente de se bandearem para eles. Esses temores tinham seu fundamento: o sistema do qual eles faziam parte estava ameaçado.

Pouco sabemos do que aconteceu na Palestina entre o período de Amarna e a conquista de Israel. Possivelmente quando os faraós da Décima Nona dinastia restauraram o poder egípcio na Ásia, a situação se estabilizou e as atividades de revolta diminuíram e foram contidas. Mas o sistema cruel com as suas injustiças próprias continuava e com ele, podemos supor, a insatisfação. É para se duvidar que estes régulos pudessem contar muito com a lealdade de grande número de seus súditos. Os ‘Apiru continuaram ativos durante todo esse período, como nós já vimos. Ao que parece eles devem ter mantido o controle de Siquém e com toda a certeza mantinham uma existência quase étnica em todas as partes da região. As cidades-estados deviam ter grande parte de população hebraica, da mesma origem e das mesmas tradições que os hebreus do Êxodo, que se afastavam cada vez mais da sociedade feudal e queriam fazer causa comum com quem quer que lhes oferecesse uma alternativa. A sociedade feudal estava, de fato, corroída internamente. Quando o poderio egípcio enfraqueceu-se mais tarde, no século treze, muitos senhores de cidades encontraram-se numa posição insustentável.

b. *Os antecedentes: a escravidão do Egito e o Êxodo.* Entretanto, o núcleo das pessoas que formariam o futuro Israel estava na escravidão do Egito. Embora os antepassados de Israel, sem a menor dúvida, tivessem entrado no Egito no período hicsu, outros hebreus (‘Apiru) chegaram ou foram levados para lá em épocas diferentes. Amenófis II (aproximadamente 1438-1412) trouxe 3.600 deles entre os seus prisioneiros de guerra.^[78] Não podemos dizer quantos foram feitos prisioneiros por outros faraós nas suas campanhas na Ásia. Por isso é que devemos ter muita cautela em fixar uma data precisa para a descida de Israel para o Egito. Não havia ainda o povo de Israel. Os componentes deste povo chegaram sem dúvida em épocas diversas. Embora a afirmação (Ex 6,18-20) de que o avô de Moisés esteve entre os que entraram no Egito possa se harmonizar com os quatrocentos e trinta anos do capítulo 12, versículo 40, supondo-se (provavelmente com grande acerto) que gerações foram tiradas da lista, talvez seja melhor não seguir esse critério. Talvez isso reflita o fato de que alguns antepassados de Israel estiveram no Egito desde os hicsos e outros chegaram lá muito depois. Os hebreus sem dúvida nenhuma entraram no Egito e de lá saíram em várias épocas e de modo totalmente desconhecido para nós. A memória da permanência no Egito ainda pode ter ficado viva em muitos israelitas que vieram depois, cujos antepassados não participaram do Êxodo.

Porém, muitos hebreus, remanescentes da ocupação dos hicsos ou prisioneiros de

faraós do Império, estavam ainda no Egito sob a Décima Nona Dinastia e foram postos a realizar trabalhos forçados na construção dos projetos de Setos I e Ramsés II. Muitos destes (mas não todos, porque encontramos ‘Apiru no Egito até na Vigésima dinastia), mais um populacho misto (Ex 12,38) que incluía escravos de todos os tipos, alguns deles com tradição patriarcal, outros sem esta tradição formavam um grupo que constituiu o Êxodo no século treze. Este grupo, comandado por Moisés, se dirigiu ao Sinai, onde, em aliança solene, se transformou no povo de Iahweh. Diremos mais desta aliança no próximo capítulo. Mas a comunidade assim formada deveria ser o núcleo de Israel porque a nova religião que ele tinha recebido era a religião específica de Israel.

Em vista do que expusemos acima é desnecessário perguntar quais das doze tribos estiveram no Egito e participaram do Êxodo. Embora nem todos que faziam parte do futuro Israel estivessem lá, jamais descobriremos quem esteve, quer eliminando, quer decidindo por esta ou aquela tribo. Não falaremos, portanto, de tribos no Egito, porque não existia na região sistema tribal — somente uma conglomeração de escravos de várias tradições tribais. É certo que a Bíblia atribui a José os maiores poderes e, dos clãs de Lia a Levi (lembremo-nos dos nomes egípcios na família de Moisés, cuja menção já fizemos!). Seria, portanto, capcioso negar que elementos dos clãs de Lia e Raquel tivessem estado no Egito. Poderíamos argumentar que elementos dos clãs de José permaneceram durante muito tempo no Egito e foram mais tarde reunidos, em várias épocas talvez a elementos dos clãs de Lia (como vemos na história de José e de seus irmãos). Mas isso seria ultrapassar a evidência exata. Possivelmente elementos que foram encontrados mais tarde em todas as doze tribos estiveram no Egito porque estes escravos hebreus devem ter vindo de diversas partes da Palestina e muitos deles poderiam mencionar laços de parentesco lá. Suas famílias deveriam naturalmente ter-se estabelecido entre esses parentes ao chegarem à Pátria. Mas ainda não tinha sido estabelecido o sistema tribal clássico. Embora, como veremos, as origens da estrutura peculiar de Israel estejam no Sinai, esta estrutura assumiu sua forma normativa somente em solo palestino. Entretanto, uma vez que o grupo que participou do Êxodo e do Sinai era o núcleo verdadeiro de Israel, o núcleo que constituía propriamente Israel, a Bíblia, em sentido profundo, tem toda razão em insistir que todo o Israel estava lá. É provável também que todos os clãs posteriores realmente tivessem elementos que se gloriavam de que suas origens remontavam àqueles acontecimentos.

c. *Conquista e fusão.* De acordo com a Bíblia, o grupo formado com a aliança do Sinai dirigiu-se para Cades, em cujo grande oásis se estabeleceu por um período considerável de tempo. Sem dúvida nenhuma, ali ela entrou em contato com outros grupos que frequentavam a área incluindo talvez hebreus que escaparam do Egito de

diversos modos, alguns dos quais poderiam ter tido tradições de ancestrais de culto semelhante às tradições vigentes na família do próprio Moisés, como podemos muito bem supor. O javismo deve ter tido uma poderosa atração para estes escravos fugitivos e outro povo sem raízes. O javismo não somente lhes oferecia uma comunidade e identidade como eles nunca tiveram antes, mas afirmava que Iahweh era o Deus que os tinha libertado para que eles pudessem chegar à terra que ele, Iahweh, tinha prometido a seus antepassados. Podemos supor que se deram numerosas conversões à nova religião. Além disso, os hebreus não eram bastante fortes ainda para forçar uma penetração na Palestina. Sabemos (Nm 14,39-45) que eles tentaram esta penetração diretamente através do Negueb, mas foram abruptamente rechaçados sem conseguir absolutamente nenhum domínio do país. Depois, seguiram-se outros anos de peregrinação no deserto, durante os quais podemos supor que os hebreus não somente ganharam novos adeptos e aumentaram de número, mas também se fortaleceram de tal modo que mais pareciam uma horda irregular de guerreiros com seus acampamentos do que uma multidão de nômades. Finalmente, depois de uma jornada cheia de aventuras cujos detalhes não podemos traçar, eles apareceram nas montanhas a leste da Palestina e, procurando cuidadosamente evitar conflito com Edom e Moab, caíram sobre o reino de Hesebon e o destruíram (21,21-32). Conseguiram finalmente estabelecer-se na Terra Prometida.

Não sabemos precisamente como eles conseguiram essa vitória inicial. A Bíblia nos diz simplesmente que o rei Seon foi derrotado por Israel numa batalha em que perdeu a vida, e que os israelitas então tomaram posse da terra que lhe pertencia juntamente com suas cidades. Não sabemos se houve alguma tentativa de defender estas cidades ou se houve resistência posterior por parte do povo. Tampouco a relação do livro dos Números nos fala de qualquer extermínio em massa da população pelos israelitas. Parece que esse reino amorita tinha sido estabelecido cerca de uma geração antes por aventureiros militares que desceram da Síria. Mas há também razões para se crer que o povo cujo controle eles tomaram consistia principalmente de agricultores hebreus e pastores que migraram do oeste da Palestina, procurando com certeza liberdade e oportunidade (cf. Jz 12,4, onde os galaaditas são mencionados como fugitivos de Efraim). Essas pessoas, com certeza, não estavam satisfeitas com seu rei, nem com os militares que o cercavam.^[79] É possível que, quando os israelitas apareceram nas suas vizinhanças, esses hebreus, galvanizados pela nova religião — da qual eles já tinham certamente ouvido falar —, tenham recebido de braços abertos os recém-chegados como seus libertadores potenciais e abandonado Seon em tão grande número que ele tenha ficado somente com algumas tropas profissionais para defender-se. Entrando os israelitas em entendimento com essas tropas, elas lhes

abriram as portas da terra e tornaram-se israelitas.^[80] De qualquer modo, essa vitória deixou os israelitas de posse da melhor terra existente entre Arnon e Jacob (Nm 21,24). Conquistas posteriores (21,33-35), talvez do mesmo estilo, estenderam suas possessões até Basã. As histórias de Balaão e seus poemas (caps. 22 a 24) refletem com precisão a consternação que estas vitórias provocaram. Clãs e aldeias inteiras devem ter sido convertidas ao javismo, com um conseqüente fortalecimento da estrutura de Israel e um considerável aumento de seu potencial militar. Nos poemas antigos (caps. 23 e 24), conservou-se a memória do centro tribal do leste do Jordão. Esta memória reflete-se também na tradição que serve de fundamento à história deuteronomica (Dt 1-4).

As notícias do que havia acontecido e da nova religião não podiam ter demorado muito a chegar ao oeste da Palestina. E devem ter provocado uma enorme excitação. Especialmente elementos que não faziam parte da população hebreia devem ter sido levados a imaginar se eles também não poderiam esperar ficar livres de seus odiados senhores. Foi inevitável que a conflagração não se espalhasse. E foi o que aconteceu aproximadamente na passagem do século treze para o doze (como vimos, datas exatas não podem ser estabelecidas), quando Israel ganhou o controle do oeste da Palestina. Na verdade, não é impossível que rebeliões contra os senhores das cidades por parte de tribos individuais ou de grupos de tribos tenham acontecido, mesmo antes da vinda do javismo.^[81] Mas foi a nova fé que fez com que a conflagração perdesse o controle e forneceu um catalisador que fez de Israel um só povo. O processo que levou a isso foi complexo e sem dúvida de longa duração, sendo difícil reconstruí-lo em detalhes.

Todavia, não há nenhuma razão para se duvidar de que, como o descreve a Bíblia, foi um acontecimento brutal e sanguinolento. Foi a guerra santa de Iahweh, com a qual ele deu a seu povo a Terra Prometida.^[82] Ao mesmo tempo, devemos nos lembrar de que o *herem* foi aplicado apenas no caso de certas cidades canaanitas que resistiram. De modo algum a população da Palestina foi exterminada. Ademais, há muitas razões para se acreditar que inúmeros elementos dessa população — especificamente hebreus, mas também de outras origens — fizeram causa comum com os israelitas e lhes prestaram toda a ajuda.

Podemos supor que como os israelitas do grupo de Moisés entraram no oeste da Palestina trazendo sua nova fé com eles, numerosas cidades e aldeias estavam prontas a passar para o seu lado. Em alguns casos, isso foi feito livremente — como no de Siquém, que não foi conquistada, sendo parte de Israel desde o começo. Em outros casos, empregou-se o temor, como ocorreu com Gabaon. Em outros ainda, a população local simplesmente se sublevou contra seus dominantes e os que a eles se tinham aliado, e tomou o controle da situação sem batalha de maior importância ou derramamento de sangue. Isso pode explicar por que certas cidades, situadas no

centro da Palestina e acima mencionadas, são relacionadas como conquistadas por Israel, mas sem nenhuma notícia de ação militar sendo preservada (e, em alguns casos, sem evidência arqueológica de destruição). Israel conquistou-as desde o interior!

Mas não foi simplesmente uma questão de revoltas locais. Houve também ação militar de larga escala. (E, embora não possamos reconstruir as ações de Josué, não há razão para duvidar de que ele desempenhou um papel de liderança, como a Bíblia afirma.) Podemos supor ainda que os reis das cidades canaanitas, não mais capazes de controlar as áreas circunvizinhas como aldeias e cidades, tenham se juntado para pôr termo às revoltas. Pode ser que a campanha de Meneptá, durante a qual ele afirma ter derrotado Israel, tenha sido realizada numa destas coalizões dos reis das cidades. Foi, sem dúvida, uma batalha com altos e baixos, com os israelitas sofrendo derrotas das quais a Bíblia não nos fala e com algumas áreas sendo repetidas vezes palco de combates. Mas os ataques eram feitos de surpresa! Os israelitas desbarataram as coalizões e reduziram uma por uma as cidades reais, incendiando-as completamente e exterminando-as — e, sem dúvida, frequentemente ajudados apenas pela traição dos elementos desafetos com que contavam em tais cidades (como é o caso de Betel: Jz 1,22-26). Finalmente, embora tenham restado alguns enclaves canaanitas e as lutas e conflitos tivessem de continuar ainda por anos e anos, os israelitas tomaram posse da terra que eles iriam ocupar nos séculos vindouros.

Logo depois que a conquista se concluiu, os representantes de todos os componentes de Israel — tanto os que haviam adorado Iahweh no deserto como os hebreus da Palestina que se tinham juntado a eles mais recentemente — encontraram-se em Siquém e ali, numa aliança solene, se comprometeram a ser o povo de Iahweh e adorar unicamente a ele.^[83] No capítulo 24 de Josué, qualquer que seja a história da sua transmissão, temos o relato deste acontecimento. Com ele, a estrutura tribal de Israel assumiu a sua forma clássica, podendo-se, mesmo, dizer que ele deu início à história de Israel como um povo.

A CONSTITUIÇÃO E A RELIGIÃO DE ISRAEL PRIMITIVO

A liga tribal

NAS SEÇÕES PRECEDENTES, vimos como Israel tomou posse da terra e nela começou sua vida como povo. Esse fato não teria sido de modo algum um acontecimento único, nem uma ocorrência que a história fosse obrigada a notar, se esses recém-chegados não tivessem trazido com eles uma religião sem paralelo no mundo antigo. Não se pode traçar a história de Israel sem levar em consideração tal religião, porque foi ela que singularizou seu povo, separando-o de todos os povos que o cercavam e tornando-o um fenômeno especial. Separada de sua religião, a história de Israel não seria explicável — e, poder-se-ia acrescentar, tampouco teria uma significação especial. Portanto, embora fazer-lhe justiça seja quase impossível, é necessário que paremos neste ponto para dizer algumas palavras sobre a natureza da religião de Israel e as instituições características nas quais ela se expressou no período primitivo da sua história.

Mas isso nos levará diretamente à consideração da primitiva organização tribal. A religião de Israel não pode ser discutida no plano abstrato como se consistisse de um conjunto de crenças sobre Deus, sobre o mundo e sobre a conduta real da vida com a qual todos os israelitas possivelmente concordaram. Descrevê-lo desse jeito seria uma má representação. A religião de Israel não consiste de crenças abstratas, mas é centrada numa consciência intensa de um relacionamento que se acreditava existir entre Deus e seu povo, a saber, a crença de que Iahweh tinha escolhido Israel como objeto de seu especial favor e que Israel, por sua vez, tinha se comprometido com Ele como seu povo. Esta crença tanto fez nascer a primitiva organização tribal israelita quanto contribuiu para o seu caráter distintivo. Considerando que foi dentro dos moldes de sua estrutura tribal que as tradições, crenças e instituições sagradas de Israel desenvolveram-se e alcançaram forma normativa, deve-se concordar com que essa crença ocupe um lugar proeminente em nossa discussão.

A. O PROBLEMA E O MÉTODO DE PROCEDIMENTO

Com relação à estrutura externa da religião do Israel primitivo há pouca concordância entre os estudiosos. E isso sobretudo porque, desde que se começou a fazer crítica bíblica, os documentos que descrevem a religião do Israel primitivo foram considerados (com poucas exceções) produtos de séculos posteriores. Como se pode ter certeza sobre que características de sua descrição da religião mosaica são

primitivas e que características refletem as crenças dos séculos subsequentes? O problema é muito sério, não devendo de maneira nenhuma ser subestimado e deixado de lado.

1. Como a Religião do Israel primitivo poderia ser descrita?

Os manuais mais antigos descrevem geralmente a religião de Israel em termos de um desenvolvimento evolutivo de formas inferiores a formas superiores. Duvidou-se de que os documentos do Pentateuco forneçam informações muito fidedignas a respeito das crenças reais do período mais primitivo. A altíssima ideia de Deus e o forte elemento ético na descrição da Bíblia da religião mosaica, assim como a própria noção da aliança, eram tidos por todos como retrospectos de crença posterior. Além disso, uma vez que se supõe que Israel tenha passado a ter unidade somente com a criação da monarquia e que os códigos de leis e o culto oficial só puderam ser aperfeiçoados depois de ter havido, pelo menos em parte, unidade externa, afirmou-se que estes fatores refletiam também condições posteriores. Em virtude disso, a religião do Israel primitivo ficou vazia de conteúdo. Convencionalmente, ela era descrita como henoteísmo, isto é, adoração exclusiva de uma deidade nacional tribal que não negava a realidade das divindades protetoras dos outros povos.^[1] Acreditou-se também que o monoteísmo ético tenha surgido somente no exílio e, depois, como um resultado do trabalho dos profetas.

Hoje, poucos são os que procuram descrever a religião de Israel desse modo. Além de se reconhecer a impossibilidade de encarar a história de qualquer religião como simples desenvolvimento unilinear e de dispor cronologicamente o material da Bíblia, de acordo com o aperfeiçoamento das ideias e das instituições nela descritas, a evidência positiva forçou um tratamento novo. Primeiramente, os conhecimentos atuais das religiões antigas põem em dúvida que o henoteísmo no sentido convencional tenha existido em algum tempo no antigo Oriente. Todas as religiões antigas praticavam o politeísmo. Geralmente, elas concediam domínio cósmico aos deuses supremos, que eram de um tipo muito mais elevado do que o Deus nacional tribal de Israel. Havia tendências monárquicas, mesmo monoteístas,^[2] sendo que, em um caso, “O culto Aten”, surgiu uma religião que era muito próxima do monoteísmo. Se a religião de Israel fosse henoteística, seria realmente difícil explicar por que uma religião relativamente tão primitiva estivesse destinada a alcançar um dia alturas sem precedentes. Assim, está mais do que claro que o henoteísmo constitui uma descrição insuficiente da religião do Israel primitivo.

Além disso, como os estudos sobre as unidades individuais da tradição revelaram que todos os documentos contêm um material mais antigo do que os próprios documentos, ficou claro que de modo algum nos falta agora testemunhos diretos da

religião do Israel primitivo, como se supunha antigamente. Ademais, o reconhecimento da organização da liga tribal, questão à qual voltaremos a seguir, tornou evidente que a unidade de Israel antecedeu de muito a monarquia. Suas tradições sagradas e instituições características já tinham adquirido forma normativa no período mais remoto de sua vida na Palestina. Torna-se imperativo, portanto, um quadro mais positivo da religião do Israel primitivo.

2. Fontes primárias de conhecimento

Entretanto, ao se descrever as crenças e instituições do Israel primitivo, é necessário ter muito cuidado para não cair em anacronismo. Devemos, por isso, tanto quanto possível, basear nossa discussão em material que apresente razoável probabilidade de ter vindo do período mais primitivo da vida de Israel como povo (século décimo ou mesmo antes). Considerado como um todo, esse material deve ser levado em muita consideração.

Hoje em dia, admite-se que muito do material legal do Pentateuco remonta ao período mais primitivo. O Livro da Aliança (Ex 21-23; cf. cap. 34), longe de ser do século nono, como quer a ortodoxia crítica, é certamente de origem muito primitiva, refletindo o procedimento legal nos dias da liga tribal.^[3] Em outros códigos de leis (D e H), o material básico é igualmente de origem muito antiga.^[4] Quanto ao Decálogo, que representa um elemento central da Aliança que deu origem ao próprio Israel, existem fortes razões para se crer que ele se encontra em sua forma original mosaica (cf. versões paralelas de Ex 20 e Dt 5).^[5] Ademais, uma comparação dos documentos J (provavelmente escritos no século décimo) e E indica que os elementos básicos da tradição do Pentateuco e os temas principais de sua teologia já haviam sido normalizados no período dos Juízes numa genealogia de tradições mais antigas a partir das quais ambos os documentos foram extraídos.^[6] Poderíamos ainda obter bastante luz sobre a religião e a prática do Israel primitivo das histórias dos Juízes e de outras narrativas antigas que, embora se encontrem em livros compostos muito mais tarde, remontam à tradição oral e/ou escrita de um período muito primitivo.

A esse respeito, são igualmente importantes vários poemas que à luz de recentes estudos do verso hebraico primitivo, parecem remontar substancialmente, na sua forma presente, ao período mais primitivo da história de Israel (séculos doze ao décimo).^[7] Entre eles, encontram-se o Canto de Maria (Ex 15,1-18; início do século doze),^[8] o Canto de Débora (Jz 5, no final do século doze);^[9] os oráculos de Balaão (Nm 23-24);^[10] a Bênção de Moisés (Dt 33);^[11] a Canção de Moisés (Dt 32);^[12] a Bênção de Jacó (Gn 49);^[13] seções do Salmo de Habacuc (Hab 3);^[14] poemas como Sl 29;^[15] Sl 68^[16] e, sem dúvida, muitos outros. Temos, assim, um grande volume de

material que fornece evidências de primeira mão sobre a religião de Israel entre os séculos doze e décimo a.C. É certamente difícil e muitas vezes impossível isolar a contribuição própria de Moisés e as crenças dos dias do deserto das características que vamos encontrar depois do estabelecimento na Palestina. Porém, não há nenhuma razão para se presumir que a religião de Israel tenha mudado fundamentalmente com seu estabelecimento na Palestina ou que tenha recebido seu caráter essencial depois desse acontecimento. Pelo contrário, a evidência nos obriga a remontar todas as suas linhas principais ao deserto e a Moisés — que permanece como a Bíblia no-lo pinta, como grande fundador de Israel.

B. A RELIGIÃO DO ISRAEL PRIMITIVO

1. *Israel, o povo de Iahweh: A Sociedade da Aliança*

Desde o começo de sua história, o Deus de Israel era Iahweh (em nossas bíblias também chamado Jeová ou o Senhor). É inteiramente certo que Israel trouxe a adoração de Iahweh consigo desde o deserto, porque, como já vimos, não se pode encontrar nenhum vestígio desta adoração antes de sua chegada, nem na Palestina nem em parte alguma. Não existe nenhuma razão para se duvidar de que ele tenha recebido sua fé no deserto, de um grande líder religioso, isto é, Moisés. A noção que Israel tinha de Deus era única no mundo antigo, constituindo um fenômeno que desafia qualquer explicação racional. Entretanto, entender sua religião em termos de uma ideia de Deus é um erro fundamental. A religião de Israel não se fundamentava em proposições teológicas abstratas, mas na memória de uma experiência histórica interpretada e correspondida. Essa era a sua religião. Israel acreditava que Iahweh, seu Deus, o havia livrado do Egito pelo poder de sua onipotência e que, mediante uma aliança, o havia constituído seu povo.

a. *O favor de Iahweh e a resposta do Povo: Eleição e Aliança.* É verdade que Israel primitivo não apresenta a noção formal de eleição e aliança. Mas ambas as noções eram fundamentais para que ele tomasse plena consciência de si e de seu Deus desde o começo.

Quanto à eleição, não encontramos nenhum período na história de Israel em que ele não tenha acreditado que fosse o povo escolhido de Iahweh¹⁷ e que sua vocação não tivesse sido assinalada pelos misericordiosos feitos deste Deus para com ele, na libertação do Êxodo. Nos períodos posteriores, essa crença é tão óbvia que não necessita ser enfatizada. Basta que nos lembremos de como os profetas e os escritores do Deuteronômio — para não se falar da literatura bíblica posterior, que é virtualmente unânime sobre o assunto — se referem continuamente ao Êxodo como exemplo inescusável do poder e da graça de Iahweh, ao escolher um povo para si.

Mas, embora tenha recebido sua impressão mais nítida e seu vocabulário característico na literatura dos séculos sétimo e sexto,^[18] a noção de eleição era inerente à religião de Israel desde o seu começo. Era uma noção central na teologia do Javista (século décimo) que, tendo falado da vocação de Abraão, acha que as promessas que lhe foram feitas se cumpriram nos acontecimentos do Êxodo e da conquista. O Eloísta nos fala igualmente da vocação dos patriarcas, referindo-se a Israel (Ex 19,3-6) como “possessão própria” de Deus entre os povos.^[19] E tanto o Javista como o Eloísta, como dissemos, já encontraram estes temas presentes nas tradições que mantinham. E, além disso, o que talvez seja o poema mais antigo que temos na Bíblia (Ex 15,1-18) não se refira a Israel pelo nome, mas fale simplesmente dele como povo de Iahweh, o povo que ele “redimiou” (v. 13) e “adquiriu” (ou talvez melhor, “criou”; v. 16). Temas semelhantes voltam nos antigos poemas. Israel libertado do Egito por um ato misericordioso de Deus e guiado para a sua “santa morada” (15,13); Israel é um povo separado, segregado por Iahweh para ser seu próprio povo (Nm 23,9; Dt 33,28ss; cf. 32,8ss), caminhando seguro com a contínua proteção da ação poderosa do seu Deus (Jz 5,11; Sl 68,19ss). Por tudo isso, é claro que, desde os tempos mais remotos, Israel considerou-se um povo escolhido por Iahweh, objeto de seus favores especiais. Deve-se também acrescentar que em parte alguma dessa literatura (note-se como as tradições narrativas mais antigas constantemente o descrevem como covarde, ingrato e rebelde) a eleição é atribuída a qualquer mérito por parte de Israel, mas somente a um favor gracioso de Iahweh. Segundo a Bíblia, Israel respondeu ao favor de Iahweh formalizando uma aliança com ele para ser seu povo e viver de acordo com seus mandamentos. Em outras palavras, foi por essa aliança que Israel se constituiu como povo de Iahweh. Certamente, há aqueles que negariam isso, argumentando que a real noção de aliança entrou em Israel numa data mais tardia; voltaremos a discutir isso depois. Mas esse julgamento é superficial e difícil de aceitar. Não só essa aliança é considerada proeminente demais para ser removida das primeiras camadas do Pentateuco por uma cirurgia crítica, quanto mais do Antigo Testamento, que seria inexplicável sem ela. Em particular há o fato de que a ordem tribal do período mais primitivo de Israel é compreendida melhor como uma ordem de aliança (novamente um assunto muito debatido ao qual retornaremos). Como vimos, Israel era constituído de elementos de origem extremamente heterogênea, não sendo unificado por nenhum governo central. Entretanto, por uns duzentos anos, com uma firmeza incrível e sob as condições mais adversas, Israel conseguiu sobreviver e manter sua identidade como povo. É difícil crer que isso tivesse ocorrido se os seus diversos componentes não se sentissem interligados pela força de coesão de um pacto solene ou tratado (isso é, uma aliança), feito por ele diante de seu Deus. Temos a história dessa aliança em Josué 24,1-28.

Aqui, Josué, falando em nome de Iahweh, recita na frente da assembleia dos seus conterrâneos o *magnalia Dei* do chamado de Abraão passando pela doação da terra e, baseado nisso, desafia o povo a escolher se querem servir a Iahweh ou algum outro deus, anunciando com isso que sua própria escolha já estava feita. Quando o povo declara que eles escolhem Iahweh, Josué, depois de solenemente lembrá-los da gravidade do passo que estão tomando e alertá-los para deixar todos os outros deuses de lado, realiza uma aliança com eles para servir a Iahweh, e somente a ele. Como formulado em todos os pactos similares, a aliança é colocada aqui como uma resposta ao favor já recebido. Embora esse texto tenha sido transmitido para nós dentro do assim chamado *corpus* histórico deuteronomico (Josué a 2 Reis), não deve ser considerado como uma criação livre dos deuteronomistas, mas pode se admitir que se apóie numa tradição antiga. É possível, como um número de estudiosos acreditavam, que isso preserve a memória da formação da liga tribal israelita em terra Palestina. De qualquer forma, deve-se voltar a algumas ocasiões quando elementos que antes não tinham sido adoradores de Iahweh foram recebidos na estrutura tribal de Israel através de uma aliança solene.

A existência de Israel como povo, assim, fundamentou-se na memória de uma experiência comum, transmitida por aqueles que dela participaram e que eram o núcleo de Israel. Embora não possamos controlar os detalhes da narrativa bíblica, ela é inquestionavelmente baseada na história. Não há nenhuma razão para se duvidar de que os escravos hebreus tenham escapado do Egito de maneira maravilhosa (e sob o comando de Moisés!) e que eles interpretavam essa libertação como a intervenção misericordiosa de Iahweh, “novo” Deus em cujo nome Moisés havia se dirigido a eles. Não há também nenhuma razão objetiva para se duvidar de que este mesmo povo tenha então se dirigido para o Sinai, onde fizeram aliança com Iahweh para ser o seu povo. Com isso, foi fundada nova sociedade onde não havia nenhuma outra antes, uma sociedade baseada não no sangue, mas numa experiência histórica e numa decisão moral. Como a memória destes acontecimentos foi levada à Palestina pelo grupo que os viveu, e como a liga tribal foi formada com base na religião javística — novamente em aliança —, o Êxodo e o Sinai tornaram-se a tradição normativa de todo o Israel. Os antepassados de todos nós foram levados por Iahweh através do mar e, no Sinai, tornaram-se seu povo numa aliança solene. Na Terra Prometida, nós reafirmamos essa aliança, e a reafirmamos continuamente.

b. *A Fórmula da Aliança.* Tem sido mostrada a existência de similaridades notáveis entre a fórmula da aliança como a vemos na perícopa do Sinai, em Josué 24, no Deuteronomio e em outras passagens da Bíblia, e certos tratados de suseranos (isto é, tratados entre o Grande Rei e seus vassalos) do Império Hitita.^[20] Com certeza, a aliança israelita dificilmente pode ter sido adaptada direto dos modelos hititas, pois o

Império Hitita tinha desaparecido antes do surgimento de Israel. Certamente, não é provável que os tratados deste tipo fossem especificamente hititas em sua origem, porque, com toda a probabilidade, eles representam uma forma de tratado largamente usado no antigo Oriente no segundo milênio, mas que somente chegamos a conhecer por meio de textos hititas.^[21] Além disso, há provas suficientes de que quando a Idade do Bronze antiga terminou, a Palestina e as terras vizinhas foram profundamente atingidas por elementos vindos do norte (Anatólia e outras terras que foram parte do Império Hitita),^[22] de maneira tal que mesmo se a fórmula do tratado mencionado tenha sido particularmente hitita de origem (o que provavelmente não foi), não há razão a priori para que esse tratado não tenha sido conhecido pelos fundadores de Israel.

Os tratados em causa começam tipicamente com um preâmbulo, no qual o Grande Rei se identifica (“estas são as palavras de...”), dando seu nome, seus títulos e o nome de seu pai. Em seguida, vem um prólogo, frequentemente bastante longo, no qual o Rei fala das relações anteriores entre ele e seus vassalos, salientando os seus atos de benevolência, que obrigam o vassalo a uma gratidão perpétua. Esse é um clichê típico da forma de saudação “Eu-Tu”, empregado sempre que o Grande Rei fala diretamente a seu vassalo. Logo após, vêm as estipulações, que indicam em detalhe as obrigações impostas, que devem ser aceitas pelo vassalo. Comumente, essas obrigações proíbem relações com estrangeiros fora do Império Hitita, como também inimizade com outros vassalos do Império. O vassalo deve estar sempre pronto a atender a chamada às armas, devendo fazê-lo com a maior boa vontade (literalmente, “com todo o seu coração”). O não cumprimento disso representa quebra do tratado. O vassalo deve depositar uma confiança ilimitada no Grande Rei, não devendo de maneira nenhuma falar mal de seu Soberano, nem permitir que outros falem. Ele deve aparecer diante do Grande Rei com o tributo anual estipulado, e deve submeter ao Soberano todas as suas controvérsias com outros vassalos para serem julgadas. Segundo as especulações, há uma determinação de que uma cópia do tratado seja depositada no templo do vassalo, para ser lida publicamente em intervalos regulares — provavelmente para lembrar-lhe das obrigações que assumiu e dos juramentos solenes de lealdade que fez. Vários deuses, tanto das terras hititas como da própria região do vassalo, além de outros (deuses das montanhas, dos rios, do céu, da terra etc.), são invocados como testemunhas do tratado. E são ouvidos. Ademais, dão-se prêmios e sanções em forma de bênçãos e maldições, que os deuses são obrigados a lançar sobre o vassalo em caso de obediência ou desobediência.

Saltam aos olhos os paralelos com a forma de aliança que conhecemos na Bíblia. Entretanto, não é este o lugar apropriado para os discutirmos. Existe o preâmbulo que identifica o senhor da aliança (cf. “eu sou Iahweh, o teu Deus”, Ex 20,2; ou “assim

diz Iahweh, o Deus de Israel”, Js 24,2). O prólogo histórico é igualmente uma característica padrão. Pode ser breve (cf. “que te tirou da terra do Egito, da casa da escravidão”, Ex 20,2) ou muito extenso (cf. a longa recitação dos atos misericordiosos de Iahweh em Js 24,2b-13). As estipulações dos tratados hititas também têm paralelos nas estipulações da aliança israelita. Como os vassallos do Grande Rei não podem concluir alianças fora do Império Hitita, assim os israelitas são proibidos de tratar com qualquer suserano divino, exceto Iahweh. Como os vassallos hititas devem abster-se de inimizades com outros vassallos e submeter todas as controvérsias ao Grande Rei para que sejam decididas, assim também as estipulações do Decálogo proíbem ações que se choquem com os direitos dos outros israelitas ou que destruam a paz da comunidade. O atendimento ao chamado às armas era claramente reconhecido como obrigatório na liga tribal israelita (cf. Jz 5,14-18.23; 21,8-12). Como o vassallo devia aparecer diante do Grande Rei com o tributo estipulado, assim o israelita devia aparecer regularmente diante de Iahweh — e não devia fazê-lo de “mãos vazias” (Ex 23,14-17; 34,18-20). A provisão de que uma cópia do tratado fosse depositada no templo e lida periodicamente em público também tem seu paralelo em Israel (Dt 10,5; 31,9-13).^[23] A invocação de vários deuses como testemunhas não poderia naturalmente ter paralelo na Bíblia (mas cf. Js 24,22.27, onde primeiro o próprio povo e depois a pedra sagrada dão testemunho; cf. também várias passagens proféticas em que sobrevivem reminiscências dessa característica, por exemplo, Is 1,2; Mq 6,1ss), e também na antiga Canção de Moisés (Dt 32,1), onde céu e terra, montanhas e colinas, são chamadas a testemunhar as graves faltas do povo.^[24] As bênçãos e maldições, contudo, ocupam um lugar de destaque, especialmente em Deuteronômio (cf. caps. 27 e 28); mas são certamente muito mais antigas, como se vê pelo modo como mesmo a pregação profética mais antiga contém essa característica da forma de aliança.^[25] De fato, a passagem de Jz 5,23 parece indicar que as invocações de maldições sobre os que não cumprissem as obrigações da aliança eram práticas nos períodos mais remotos.

c. A antiguidade da Fórmula da Aliança em Israel. Paralelos como os citados acima são marcantes, e eles pareciam argumentar fortemente tanto a antiguidade da aliança israelita quanto sua importância central na vida corporativa de Israel. Mas deve ser dito que muitos estudiosos não estão convencidos disso, mas argumentam que Israel adaptou a fórmula do tratado como uma maneira de expressar sua relação com o seu Deus num período relativamente tardio em sua história.^[26] Eles não tomaram essa posição sem razão, e seus argumentos não devem ser considerados totalmente sem mérito. Primeiro, é certamente verdade que a fórmula do tratado que descrevemos não desapareceu com a queda do Império Hitita no século treze antes de

Cristo, pois muitas de suas características essenciais continuam a ser vistas nos tratados arameus e assírios mais antigos do oitavo e sétimo séculos. Assim não deve ser excluído que Israel pode ter aprendido a fórmula do tratado adaptando-a a seus propósitos, bem no período da monarquia dividida e não no início de sua história. Adicionalmente a isso temos o fato de que na Bíblia a aliança recebe sua expressão formal muito mais claramente no livro do Deuteronômio (que é normalmente datado no sétimo século) — do que naquelas posições do Êxodo que falam dos eventos no Sinai, onde a fórmula da aliança foi juntada a partir de fragmentos isolados. E, finalmente, temos também o fato de a palavra “aliança” (*b'rit*) ocorrer com relativa raridade na literatura, que é incontestavelmente anterior ao sétimo século — dos profetas antes deste tempo somente Oseias usa a palavra em seu sentido teológico, e ele não a usa mais do que duas ou três vezes. Tais considerações levaram muitos a acreditar que Israel controlou a fórmula da aliança e a adaptou a seus propósitos numa data relativamente tardia. Alguns argumentam até que a própria noção da aliança teve pouca participação no pensamento israelita antes dos escritores deuteronômicos do século sétimo.^[27]

Por mais peso que tenham estas considerações, duvida-se de que elas sejam tão convincentes quanto aparentam. Isso por uma razão: embora a fórmula do tratado em discussão tenha sobrevivido até o período assírio, fez isso somente com significativas modificações que não devem ser negligenciadas.^[28] A mais importante delas é que o prólogo histórico delineando relacionamentos passados entre suserano e vassalo (que é uma característica padrão nos tratados hititas e em todas as formulações clássicas de aliança na Bíblia, por exemplo: Ex 19,3-6; Js 24; cf. 1Sm 12), está ausente nos tratados do primeiro milênio por nós conhecidos;^[29] enquanto as maldições, forçando os tratados, tornam-se mais elaboradas e lúcidas e as bênçãos tendem a desaparecer. Uma concepção diferente do relacionamento suserano e vassalo apareceu baseada nos tratados e na força bruta, e não no favor e na persuasão, e tão diferente em espírito das alianças bíblicas quanto possível. É difícil acreditar que a concepção de aliança de Israel tenha sido traçada a partir de tratados semelhantes a esses. Não há dúvida de que os tratados assírios influenciaram o pensamento de Israel no século sete; mas é improvável que Israel não tivesse já se imaginado como povo vassalo de um senhor mais generoso do que os reis assírios. Isso, de fato, está longe de provar que Israel conheceu a fórmula de tratado numa época tão distante. Mas pelo menos deve ser dito que a aliança bíblica está mais perto na forma e no espírito dos tratados hititas do primeiro milênio do que de quaisquer tratados mais recentes conhecidos por nós hoje.

O fato da fórmula da aliança se expressar mais claramente no Deuteronômio e de forma fragmentada na perícopes do Sinai e em outros locais, não é decisivo nem surpreendente. Em nenhum lugar da Bíblia existe um documento de uma aliança-

tratado em sua forma original. Temos somente narrativas da realização de alianças e, talvez, da sua renovação ritual. Esta, junto com o novo conteúdo que a fé de Israel injetou nela, precisaria que a fórmula fosse fragmentada em algum grau. Deve-se também lembrar que a perícopé do Sinai, como está na Bíblia, é um produto final de um processo longo e complexo de transmissão e reconstrução, no curso do qual o material foi deslocado do contexto original e o padrão ritual do material, desse modo, dissolvido. Sobre tais circunstâncias é difícil esperar fórmulas não fragmentadas. Entretanto, mesmo na perícopé do Sinai a maioria das características padrão da fórmula do tratado podem ser detectadas — como todas podem ser — ou explicitamente ou por inferência, no relato da aliança em Josué 24 (um relato que seguramente se apoia na antiga tradição).^[30] O fato de que a aliança recebe sua mais clara expressão no Deuteronômio não pode ser considerado como prova de que o conceito não era conhecido em tempos antigos.

A ocorrência relativamente limitada da palavra “aliança” (*b'rit*) antes do sétimo século é menos decisiva. Em primeiro lugar, a não ser que se declare que certas passagens-chave que falam de uma aliança entre Deus e o povo (p. ex.: Gn 15,8; Ex 19,3-6; 24,7ss; 34,10-27ss; Js 24; também 2Sm 23,5; Sl 89 etc.) sejam deuteronômicas ou posteriores (um passo aparentemente desnecessário), então tais ocorrências não são tão limitadas assim. Além do mais, um conceito pode bem estar presente muito tempo antes que uma terminologia fixa tenha sido desenvolvida para expressá-lo. Por exemplo, como vimos acima, a terminologia padrão para expressar o conceito de eleição parece que se tornou fixa no sétimo século, embora pareça certo que Israel tenha se considerado como povo de Iahweh separado por ele com especial favor desde o início. Poderia ter acontecido o mesmo com o conceito da aliança. De qualquer forma, é certo que grande quantidade de terminologia na Bíblia, tanto no início quanto no fim, associada com a relação Deus-povo é largamente atestada nos textos do antigo Oriente desde o final da Idade do Bronze antiga, que trata do relacionamento entre senhor e vassalo. Considerando que alguns desses textos se originaram na própria Palestina (as cartas de Amarna), não há nenhuma razão para acreditar que os israelitas não sabiam sobre esta terminologia nem do relacionamento de tratado que ela implica, desde o começo.^[31]

Deve ser admitido que a antiguidade da fórmula da aliança em Israel não pode ser provada. A evidência à nossa disposição não é tão boa que nos permita falar sobre provas. Ainda que a mesma evidência nos forneça toda a razão para acreditar que desde os tempos iniciais existia em Israel a consciência de uma ligação com Iahweh, a qual em suas características essenciais é pelo menos um resquício de um tratado entre suserano e vassalo. Foi um vínculo que se fundamentava no favor do senhor divino em socorrer seu povo da escravidão e dando-lhes terra e que obrigou o povo a

uma perpétua gratidão em servir somente a ele e a viver em obediência a seus mandamentos sob a ameaça do seu extremo desgosto. Poderá ser notado que essa concepção de aliança é marcadamente diferente em ênfase daquela encontrada nas narrativas patriarcais. Nessas narrativas, a aliança consiste em promessas incondicionais para o futuro, nas quais o receptor era obrigado somente a crer. Aqui, ao contrário, a aliança está baseada em ações de gratidão já realizadas e assuntos ligados à obrigação. Essas duas concepções estariam mais tarde sob alguma tensão, como veremos depois.

d. *A Aliança: o reinado de Iahweh.* Se, como argumentamos, Israel desde o início de sua existência como um povo concebeu seu relacionamento com seu Deus após a analogia da fórmula do tratado de suserania, como aquele do vassalo para o senhor, isso tem um profundo significado teológico. Foi simplesmente aqui que a noção de governo de Deus sobre seu povo, o Reino de Deus, tão central ao pensamento dos dois Testamentos, teve seu início.^[32] Embora tenha passado por muitas mudanças no correr dos séculos, não é uma noção tardia, que pressuponha a existência da monarquia, porque a organização tribal de Israel, em si, era uma teocracia, sob o Reinado de Iahweh.^[33] Os símbolos do culto primitivo eram símbolos desse reinado: a Arca era o trono de Iahweh (cf. Nm 10,35ss),^[34] a vara do Moisés era o seu cetro, os terrenos sagrados, suas tábuas do destino. Os poemas mais antigos ocasionalmente o saúdam como rei (Ex 15,18; Nm 23,21; Dt 33,5; Sl 29,10ss; 68,24). Esta crença, deve-se notar, dificilmente poderia existir e desenvolver-se *dentro* da confederação tribal. Era, antes, constitutiva da própria confederação! Por isso, suas origens devem ser procuradas no deserto e — podemos crê-lo — na obra do próprio Moisés.

A aliança não era de modo algum um trato entre iguais, mas uma aceitação de vassalagem em termos de soberania. Ela impunha suas condições sobre a eleição, e acrescentava à noção que Israel tinha de si mesmo como povo escolhido uma nota moral que nunca lhe seria lícito esquecer, por mais que o tentasse. Israel não era um povo superior, favorecido porque merecesse favores, mas um povo indefeso, que havia recebido uma graça imerecida. Seu Deus-Rei não era nenhum gênio nacional a ele ligado por laços de sangue e culto, mas um Deus cósmico que o tinha escolhido quando ele mais o necessitava, e que o escolheu por um ato moral livre. A sociedade entre eles, portanto, não se fundamentava na natureza, mas numa aliança. A obrigação religiosa era baseada num favor antecipado de Iahweh; por isso, a aliança não dava a Israel nenhum direito de colocar Iahweh em qualquer dívida para o futuro. A aliança deveria ser mantida somente enquanto as cláusulas da soberania divina fossem observadas. Ela exigia obediência para ser mantida, bem como a renovação contínua de uma livre escolha moral por parte de cada geração. As cláusulas da

aliança, primariamente, eram que Israel aceitasse o domínio do seu Deus-Rei, não tivesse contato algum com nenhum outro deus-rei e obedecesse à sua lei em todos os seus atos com outros súditos do seu domínio (isto é, irmãos de aliança). Essas cláusulas explicam o sentido dos ataques proféticos posteriores contra o pecado nacional e também a suprema importância da lei em todos os períodos da história de Israel.

e. *Aliança e Promessa*. A religião primitiva de Israel era igualmente caracterizada pela confiança nas promessas divinas e pela esperança exuberante nas coisas boas do futuro. Seria certamente errado falar disso como de uma escatologia. Não se pode achar nenhuma doutrina das “últimas coisas” na religião primitiva de Israel, nem mesmo a antecipação de acontecimentos concluídos dentro da história que pudesse ser tomada como escatologia num sentido limitado. Entretanto, as sementes da esperança futura de Israel, que um dia deveriam aparecer numa escatologia plenamente desenvolvida, permanecem no solo da sua religião primitiva de aliança. Por mais que Israel se tenha servido da língua e da forma de pensar de seus vizinhos pagãos, é impossível considerar a escatologia do Antigo Testamento como um empréstimo; com efeito, os vizinhos não tinham nenhum senso de um propósito divino na história e as religiões pagãs não tinham nada que mesmo remotamente se parecesse com uma escatologia. Ela tampouco se originou do culto real posterior, e muito menos de mera projeção para o futuro de ambições nacionais frustradas — embora estas coisas certamente tenham atingido em profundidade o seu desenvolvimento. As suas raízes remontam à estrutura da própria religião primitiva de Israel. ^[35]

E não é surpreendente. A promessa, como vimos, era uma característica original da religião patriarcal. E, como o núcleo de Israel tinha vindo de uma promessa, poderia se esperar que, como as divindades patriarcais identificavam-se com Iahweh, este elemento tenha sido levado para a religião normativa de Israel. Além disso, Iahweh não veio para Israel no Egito como o mantenedor de um *status quo*, mas como um Deus que chamou seu povo do nada para um novo futuro e uma nova esperança. E a aliança, embora exigindo a mais estrita obediência às suas cláusulas, sob pena de rejeição, também trazia uma segurança explícita de que, sendo cumpridas as suas obrigações, o favor do Soberano permaneceria indefinidamente.

De qualquer modo, pode-se ver refletida na literatura mais primitiva de Israel uma confiança ilimitada no futuro. Antigos poemas nos falam como Iahweh livrou seu povo para levá-lo à sua “morada santa” e, em seguida, vitoriosamente, para a Terra Prometida (Ex 15,13-17). Esses poemas descrevem Israel como povo abençoado de Deus (Nm 23,7-10.18-24), um povo que recebeu uma promessa (v. 19) e contra quem são inúteis maldições ou artes mágicas. Ele receberá muitos bens materiais (Nm 24,3-

9; Gn 49,22-26; Dt 33,13-17). Será vitorioso sobre seus inimigos (Dt 33,26-29). Quem o abençoar, será abençoado. Quem o amaldiçoar, será amaldiçoado (Nm 24,9; Jz 5,31; Gn 12,3). Por isso é que, desde os tempos mais remotos, seus bardos e videntes o encorajavam, prometendo-lhe a posse permanente de sua terra e a bênção de seu deus. E embora esta esperança se referisse à coisas materiais, encerrava em si os germes de coisas mais altas.

Estas características — eleição e aliança, cláusulas de aliança, suas ameaças e promessas — compunham a estrutura da religião de Israel desde o começo, tendo permanecido como tais através de toda a sua história. Embora os anos se passassem e ocorresse muita evolução, a religião de Israel nunca mudou essencialmente o seu caráter distintivo.

2. O Deus da Aliança

Devemos mais uma vez tornar claro que a religião de Israel não se centralizava numa ideia de Deus. Entretanto, desde o começo, seu conceito de Deus foi tão notável e tão sem paralelo no mundo antigo, que é impossível apreciar com justeza o caráter de unicidade da sua fé sem discuti-lo.

a. O nome “Iahweh”. O nome do Deus de Israel era, como vimos, Iahweh. A discussão sobre o significado deste nome, a respeito do qual os pesquisadores não estão inteiramente de acordo, não vem ao caso aqui. É provável, contudo, que Iahweh seja a forma causativa do verbo “ser”,^[36] como em certos antropônimos amoritas de Mari e outras regiões (Yahwī-’Il, e semelhantes: isto é, “o deus cria/produz” ou “possa o deus...”). Podemos supor que Iahweh fosse uma invocação litúrgica da divindade, possivelmente de El, conhecido entre os hebreus nos tempos pré-mosaicos, e que foi adotado por Moisés como nome oficial do Deus de Israel. Assim, a fórmula enigmática de Ex 3,14, na sua forma original de terceira pessoa, pode ter sido *yahweh asher yahwh* (“Iahweh que cria/traz ao ser”), com o nome de Iahweh substituído por El (a fórmula “El que cria” — com um verbo diferente — é conhecida dos textos Ras Shamra).^[37] Ou a forma original pode ter sido *yahweh asher yihweh* (“é ele que faz ser o que existe”), que tem paralelos nos textos egípcios do Período do Império, quando fórmulas similares são aplicadas a Amon-Rá e a Aten^[38] — o que poderia sugerir que, no contexto do capítulo três do Êxodo e nos capítulos posteriores, Moisés dá a seu Deus nada menos que os títulos e prerrogativas do principal deus do panteão egípcio. De qualquer modo, sabemos que, desde o começo, Israel não adorou nenhuma divindade de natureza local, mas um Deus supremo de domínio cósmico.

b. *Somente Iahweh é Deus.* Desde o começo, a religião de Israel proibiu a

adoração de qualquer outro deus que não Iahweh. Essa proibição, classicamente expressa no Primeiro Mandamento (onde as palavras “diante de mim” têm o sentido de “além de mim”: cf. RSV, marg.; e também Ex 22,20; 34,14), está em inteira consonância com a natureza da aliança: o vassalo deve ter somente um soberano.

Embora os israelitas tenham repetidas vezes adorado outros deuses, como o Antigo Testamento deixa ver muito claro, nunca se lhes perdoou este pecado: Iahweh é um Deus zeloso, que não admite rivais (Ex 20,5). Nem sequer se pensava que ele tivesse qualquer rival. Criador de todas as coisas sem intermediários nem ajuda (Gn 2,4b-25 [J]), que não tinha panteão, que não tinha consorte (o hebraico não tem mesmo palavra para “deusa”) nem progênie. Consequentemente, Israel não tinha mitos, nem aceitou nenhum mito de fora, para não se enfraquecer.^[39] Essa emancipação de pensamento mitopoético é bastante primitiva, podendo ser vista na literatura mais antiga de Israel. Assim, por exemplo, em Ex 15,1-18, o mar não é um monstro do caos, Yam ou Tiamat, mas somente o mar. O inimigo com quem Iahweh trava batalha é o faraó egípcio, e não um poder cósmico qualquer. Quanto aos deuses do Egito, eles não são considerados dignos de menção.

Iahweh é idealizado sempre cercado de uma corte celeste ou assembleia — seus anjos ou seus “santos” (Dt 33,2; Sl 29,1; Gn 3,22; 11,7 etc.). Numa passagem (Sl 82), os deuses das nações são descritos como membros desta assembleia que, por sua má conduta, foram degradados ao estado de mortais. A noção de uma corte celeste na religião de Israel não é única: seus vizinhos pagãos também a possuem. Mas, embora tivessem sido tentados repetidas vezes a dar a estes seres adoração, sempre receberam censuras por isso (por exemplo, Dt 4,19; 2Rs 23,4; Jr 8,2). Além disso, a corte celestial desempenha um papel maior no período posterior do que nas épocas primitivas (por exemplo, 1Rs 22,19-23; Is 6; Jó 1-2; Is 40-48, *passim*; Ne 9,6). Em si mesmo, isso não representa mais politeísmo do que o representam os anjos, os demônios e os santos na teologia do judaísmo ou do cristianismo. Na religião normativa de Israel, Iahweh nunca estava cercado por um panteão, nunca se encontrava no meio de outros deuses. Com efeito, o fato de ele ser chamado Eloim (deus no plural) constitui provavelmente uma indicação de que ele é a totalidade das manifestações da divindade.^[40] De qualquer modo, as divindades patriarcais sobrevivem somente na identificação com Iahweh, não como deuses rivais ou subordinados.

c. *Era a religião mosaica um monoteísmo?* Formula-se frequentemente essa pergunta, porque é provavelmente inevitável fazê-la.^[41] Trata-se, porém, de uma pergunta inútil depois de definidos os seus termos. Devemos nos lembrar de que, ao fazermos tal pergunta, estamos formulando uma interrogação em categorias próprias

do nosso modo de pensar e aplicando-a a um povo antigo, que não pensava com as nossas categorias. Se entendemos monoteísmo em sentido ontológico, entendendo pelo termo a afirmação explícita de que só existe um deus, podemos perguntar se a religião primitiva de Israel merece tal designação. Embora lhe fosse proibido adorar outros deuses além de Iahweh, a literatura primitiva de Israel não fornece nenhuma negação explícita de que existam outros deuses. Com efeito, temos passagens em que a existência de outros deuses parece ser suposta ingenuamente (por exemplo, Ex 18,11; Jz 11,24; 1Sm 26,19) — embora devamos notar que tais passagens são muito comuns em períodos posteriores, quando Israel era indubitavelmente monoteístico (por exemplo, Dt 4,19; Sl 95,3; 97,9; 2Cr 2,5), e em épocas mais antigas podem representar em boa parte uma acomodação de linguagem (como quando nós falamos dos deuses do Congo). Por outro lado, se evitássemos o termo “monoteísmo”, seria difícil encontrar outro mais satisfatório. A religião de Israel certamente não era politeísmo. Tampouco henoteísmo ou monolatria são termos adequados, porque, embora a existência de outros deuses não fosse negada expressamente, Israel não lhes reconhecia o *status* de deuses. Por causa destas dificuldades, muitos estudiosos procuram uma palavra comprometedora: monoteísmo incipiente, monoteísmo implícito, monoteísmo prático ou semelhantes.

Como dissemos, trata-se de um problema de definição.^[42] Embora a religião do Israel primitivo não fosse um monoteísmo no sentido filosófico da palavra, o era provavelmente num sentido único, pleno de significado na situação existente. Israel não negava a existência de outros deuses (deuses eram realidades no mundo antigo, as suas imagens podem ser vistas em qualquer templo), mas negava efetivamente o seu *status* como *deuses*. Como Israel estava ligado por aliança para servir a Iahweh, e só a Iahweh, dando-lhe todo o poder e toda a autoridade, era-lhe proibido dirigir-se a eles como deuses (cf. Dt 32,37ss). O vassalo só pode ter um suserano! Os deuses, portanto, eram irrelevantes para Israel, postos de lado. Não havia lugar para eles em um panteão. Para Israel, somente um Deus era *Deus*: Iahweh, cujo favor o tinha chamado à existência e sob cuja divina soberania ele se havia comprometido a viver. Israel não atribuía aos outros deuses nenhuma parte na criação, nenhuma função no cosmo, nenhum poder sobre os acontecimentos, nenhum culto. Eles eram destituídos de tudo o que os fazia deuses, sendo tornados assim nulidades; numa palavra, eram “indeificados”. Embora fossem necessários séculos para que se estabelecessem todas as implicações do monoteísmo, Israel acreditou somente em um Deus desde o começo, neste sentido funcional.

Que influência teve o culto de Aten na religião mosaica, é uma pergunta que não foi respondida. Como esse culto floresceu não muito antes de Moisés e como algumas das suas características sobreviveram na religião oficial do Egito, é possível que

tenha havido alguma influência. Mas, se houve tal influência, ela foi indireta e de modo algum fundamental. Na sua estrutura essencial, o Javismo foi o mínimo possível semelhante à religião egípcia.

d. *A proibição de imagens.* Em flagrante contraste com as religiões pagãs, em que a imagem de Deus representava a sua presença visível, o Javismo era *anicônico*; era expressamente proibida a representação da Divindade. Essa proibição está classicamente afirmada no Segundo Mandamento, sendo com toda a certeza uma característica primitiva da religião de Israel. E concorda perfeitamente com todo o testemunho do Antigo Testamento, o qual, embora repetidas vezes acuse Israel de fazer ídolos de deuses pagãos, não contém em lugar algum nenhuma referência clara a uma imagem qualquer de Iahweh.^[43] Embora não possamos assegurar que eles nunca tenham feito tal imagem, seria pelo menos uma coisa muito rara. Certamente, nas cidades israelitas encontram-se com regularidade figuras da deusa-mãe (embora as cidades mais antigas do centro da Palestina não tenham nenhuma dessas imagens). Provavelmente, elas eram pouco mais do que objetos usados pelas pessoas supersticiosas para ajudar nos partos, e também uma prova clara do sincretismo que ameaçava continuamente Israel. Mas é um fato surpreendente que as escavações até agora levadas a efeito nunca tenham descoberto uma única imagem de Iahweh.^[44] Isso certamente prova a antiguidade e a tenacidade da tradição *anicônica* do Javismo. Se isso podia tornar a religião de Israel pouco criativa no domínio da arte, elevava-a acima das concepções sensuais da divindade e a salvaguardava da concepção pagã que os poderes divinos poderiam, através de uma imagem visível, ser manipulados para fins pessoais.

Israel primitivo não espiritualizava o seu Deus, nem o concebia de maneira abstrata. Pelo contrário, Israel sempre pensava nele em termos intensamente pessoais, às vezes empregando para descrevê-lo antropomorfismos ingênuos para o nosso gosto, quando não grosseiros. Embora essa característica seja mais saliente na literatura mais antiga do que na literatura posterior, ela aparece em todos os períodos. É provável que nenhuma religião pudesse conceber a divindade tão pessoalmente como a religião de Israel e, ao mesmo tempo, evitar antropomorfismos. Mas a religião de Israel não obscureceu a distância entre Deus e o homem por causa de tudo isso. Deus, para Israel, sempre foi o Senhor santo e soberano, que não deve ser invocado familiarmente, nem sem motivo grave.

e. *A natureza do Deus de Israel.* Além de tudo o que foi dito acima, Iahweh diferia dos deuses pagãos em sua natureza essencial. Os paganismos antigos eram religiões naturais, e seus deuses eram geralmente identificados com os corpos celestes ou com as forças e funções da natureza, sem ter, como a natureza, um caráter moral

particular. Seus feitos, como no-los descrevem os mitos, refletiam o padrão rítmico — embora imutável — da natureza, da qual depende a vida da sociedade terrena. Através do restabelecimento do mito, e por meio da realização de atos rituais destinados à renovação das forças cósmicas, os deuses eram invocados para manter e conservar o *status quo*. Embora os concebemos como atuantes nos acontecimentos humanos e agindo dessa maneira por alguma razão, tal ação não era considerada nem como base da obrigação comunitária, nem como parte de uma finalidade de longo alcance previamente anunciada. Os paganismos antigos não tinham nenhum senso de orientação divina da história para determinado fim.^[45]

Iahweh, pelo contrário, era um Deus de natureza totalmente diversa. Ele não era identificado com nenhuma força natural, nem localizado em ponto algum do céu ou da terra. Embora controlasse os elementos (Jz 5,4ss.21) e os corpos celestes (Js 10,12ss) e cavalgasse nas asas da tempestade (Sl 29), ele não era nem o deus do sol, nem o deus da lua, nem o deus da tempestade. E, embora distribuísse as bênçãos da fertilidade (Gn 49,25ss; Dt 33,13-16), ele não era de modo algum o deus da fertilidade. Iahweh tinha poder sobre toda a natureza, porém nenhum aspecto dele era mais característico do que outro. Na religião de Israel, apesar de ser uma coisa sem vida, a natureza era destituída de personalidade e “desmitificada”.

De fato, o poder de Iahweh não era primariamente associado aos acontecimentos previsíveis da natureza, mas a acontecimentos históricos imprevisíveis. E ele agia nestes acontecimentos tendo uma finalidade em vista. Ao tirar seu povo do Egito, ele mostrou o seu poder salvador, dominando todas as forças da natureza — pragas, águas do mar, ventos, terremotos e tempestades — para alcançar sua meta. Além disso, ele aproxima-se repetidas vezes do seu povo com atos salvadores, nas suas angústias e dificuldades (Jz 5). E estes atos salvadores e reveladores do poder de Iahweh, lembrados e recitados com uma veneração de culto, eram a base da obrigação de Israel para com ele.^[46] Entretanto, por mais importância que seu culto possa assumir ou por mais mecanicamente que ele seja praticado, Israel nunca considerou realmente o culto como técnica para fazer pressão sobre a vontade divina. Nem poderia Israel, embora existisse a prática popular, recorrer à mágica (por exemplo, Ex 20,7; 22,18). Iahweh não era um mantenedor benigno do *status quo*, que devesse ser ritualmente acalmado, mas um Deus que chamou seu povo de um *status quo* de horrenda escravidão para um novo futuro, e que dele exigiu obediência à sua justa lei. A religião de Israel, fundamentada assim em acontecimentos históricos, foi a única do mundo antigo que teve um senso profundo do propósito divino na história.

C. A CONSTITUIÇÃO DO ISRAEL PRIMITIVO: A LIGA TRIBAL E SUAS INSTITUIÇÕES

1. *A Liga Tribal Israelita*

Desde o início de sua vida na Palestina até a ascensão da monarquia, um período de aproximadamente duzentos anos, Israel existiu como um vago sistema organizado de tribos (tradicionalmente doze). Entretanto, em todo este período, ele não possuía nenhum governo central ou máquina estatal. E mesmo a despeito disso, com rigidez incrível e sob as condições mais adversas, Israel conseguiu sobreviver como uma entidade autoconsciente, claramente separada de seus vizinhos. Considerando que o sistema tribal de Israel persistiu por tanto tempo e que ele forneceu a estrutura dentro da qual suas tradições sagradas e suas instituições características alcançaram sua forma normativa, é importante que nesse ponto discutamos sobre esse sistema.

a. *A natureza do sistema tribal.* Esse é um assunto que tem ocasionado muito debate. Uns cinquenta anos atrás, Martin Noth levantou a hipótese de que o Israel primitivo deve ser compreendido como uma anfíctonia, uma confederação sagrada de doze tribos unidas na adoração de Iahweh, análoga às organizações similares que existiram na Grécia, Ásia Menor e Itália alguns séculos depois.^[47] Tão capaz e tão persuasiva foram as opiniões apresentadas por Noth, que elas ganharam aceitação geral e por certo tempo tornou-se quase um consenso. Mas recentemente elas foram submetidas a críticas contundentes de vários estudiosos e de vários pontos de vista, que tornaram evidente que a analogia foi longe demais.^[48] Para evitar confusão, seria melhor não usar a palavra “anfíctonia” em associação com o Israel primitivo; os paralelos, embora iluminados, não são exatos e são além disso obtidos de uma outra cultura num período posterior. Ainda que a tese de Noth requeira modificação, não podemos descartá-la totalmente.^[49] O Israel primitivo parece, de fato, ter existido como uma liga sagrada de tribos fundada em aliança com Iahweh. Embora isso seja contestado, e sem dúvida continua sendo, sente-se fortemente que nenhuma explicação significativa do Israel primitivo foi ainda proposta.

Certamente não devemos supor que a entidade chamada de Israel foi formada e mantida em face da adversidade, exclusiva ou mesmo primariamente, através de laços de parentesco sanguíneo.^[50] É verdade que a Bíblia traça a descendência de todas as tribos a partir do ancestral Jacó (Israel), e isso pode induzir alguém a supor que Israel foi na verdade uma união de famílias. Mas a terminologia de parentesco é muitas vezes utilizada na Bíblia para expressar uma solidariedade social, um sentido de união que na verdade se origina a partir de outros fatores. Raramente em toda a história os laços de sangue, a linhagem racial comum ou a língua foram fatores determinantes na formação e preservação de unidades sociais e políticas maiores. E o que é mais importante é a existência de evidências suficientes de que nem todos os israelitas estavam de fato relacionados um ao outro pelo sangue. Como vimos no

capítulo anterior e como a própria Bíblia deixa claro — tanto o grupo que veio do deserto quanto aqueles já estavam presentes na Palestina e que fizeram parte de sua estrutura — incluíam elementos de origem heterogênea, os quais possivelmente descenderam de uma única árvore genealógica. Mesmo as várias tribos sem dúvida representam unidades territoriais mais do que familiares (embora, naturalmente, pelos intercassamentos, laços de parentesco real foram sem dúvida fortes dentro das tribos). E, por outro lado, nunca foi sua ligação sanguínea, sua linhagem racial ou sua língua o que separou Israel de seus vizinhos mais próximos (canaanitas, moabitas, amonitas, edomitas etc.), mas sim a tradição (ou, se preferir, a ideologia) com a qual Israel tinha compromisso. Falando teologicamente, pode-se com toda justiça chamar Israel de uma família; mas do ponto de vista histórico, nem seu primeiro aparecimento nem sua existência contínua pode ser considerado em termos de parentesco sanguíneo.

Podemos acreditar menos ainda que o povo de Israel formou-se gradualmente durante um período de tempo, pois tribos individuais eram cada vez mais forçadas a tomar ação conjunta em tempos de emergência comum. Tais emergências foram muito frequentes; e a memória do auxílio dado e recebido pode ter se mantido por gerações, e deve ter feito muito para reforçar o sentimento de união entre as tribos imediatamente afetadas. Mas a formação e a dura sobrevivência de Israel como um povo não podem ser explicadas desta maneira. As alianças militares, tanto nos tempos antigos quanto no moderno, são notoriamente coisas frágeis; as crises pelas quais elas passam, invariavelmente levam-nas a se desintegrar. Se a unidade de Israel tivesse sido criada somente como resultado da ação conjunta diante do perigo, ela não teria durado mais do que durou aquelas coalizões que os reis das cidades canaanitas formaram para resistir a Israel. A ameaça constante de perigo comum sem dúvida intensificou o sentimento de unidade de Israel, mas não foi a ameaça em si que criou esse sentimento. Mesmo a canção do século doze de Débora (Jz 5) fala-nos de uma ocasião quando as tribos que já tinham vínculos de unidade com aqueles mais ameaçados e por esta razão se sentiram obrigados a enviar ajuda, no entanto, falharam em fazer isso. Nesse caso, não foi uma emergência comum que criou a unidade. O sentido de unidade já estava presente antes da chegada do perigo e sobreviveu apesar do fato de que certas partes daquela unidade falharam em realizar o que foi esperado delas. A unidade de Israel como um povo não foi forjada pelas crises dos dias dos Juízes. Ao contrário, ela antecede a essas crises (Jz 5 deve com certeza falar de uma das mais antigas), e a unidade sobreviveu, pode-se dizer, apesar das crises.

Finalmente, não podemos tentar explicar o fenômeno que foi o Israel primitivo apelando para a religião comum — mesmo que os elementos heterogêneos do qual ele foi composto tivessem sido unidos e capacitados a sobreviver como um povo distinto somente por virtude do fato de que todos eles eram adoradores de Iahweh.

Dizer isso de maneira nenhuma minimiza o papel da fé javista na formação de Israel. Podemos acreditar que se não fosse um grupo de hebreus, não tivesse passado pelas experiências do Êxodo e do Sinai e depois entrado na Palestina, trazendo com eles sua fé, o catalisador que precipitou a formação de Israel não estaria presente, e o Israel como vemos na Bíblia nunca teria existido. E foi precisamente a fé javista de Israel que durante séculos o separou de seus vizinhos como um povo distinto. Mesmo assim não podemos apelar simplesmente à religião comum como uma explicação suficiente para a existência de Israel. A religião comum raramente em toda a sua história criou grandes elementos sociais e políticos que durasse, e ela nem mesmo evitou que correligionários lutassem entre si. No mundo onde Israel nasceu, os relacionamentos entre grupos tribais, de qualquer crença, foram sempre cheios de perigo. Quando um grupo enfrentava um outro grupo, a não ser que algum acordo formal (um tratado, uma aliança) tivesse sido firmado permitindo que eles vivessem lado a lado em paz, por certo haveria guerra. Mais especificamente, devemos lembrar que — se os eventos fossem todos como descritos no capítulo anterior — todos os membros de Israel não teriam sido javistas desde o início. O javismo foi trazido do deserto por um grupo que deve ter sido relativamente pequeno. Mas a grande maioria daqueles que se tornaram membros de Israel não tinham sido habitantes daquela terra nem adoradores de Iahweh até então. Depois que a terra foi conquistada, eles abraçaram a fé que chegou a eles. Não podemos supor que isso aconteceu gradualmente mediante conversões individuais como resultado de atividade missionária no sentido moderno. A única explicação satisfatória real é que isso deve ter ocorrido mediante alguma cerimônia solene de “conversão em massa” como a grande aliança em Siquém, descrita em Josué 24.

É admissível que a posição tomada aqui não possa ser provada como sendo correta; essa evidência não nos permite falar em provas. Ela é ainda uma posição que se adapta bem nessa evidência que temos e nos fornece também explicação plausível do fenômeno do Israel primitivo. Podemos com um pouco de confiança acreditar que Israel veio a ser na Palestina uma confederação de tribos unidas em aliança com Iahweh.

b. *O Sistema Tribal em funcionamento.* Como já falamos, a liga tribal parece ter sido formada logo após a luta pela terra ser encerrada. No período seguinte, encontramos tribos, pelo menos a grande maioria, possuindo o que seria deles através dos séculos. Sabemos dessas possessões (ou reivindicações) tribais precisamente de algumas listagens de fronteiras encontradas em Josué 13 a 19, as quais, apesar de possivelmente ter sido estabelecidas nos tempos da monarquia, parecem refletir condições pré-monárquicas.^[51] Não descreveremos essas condições aqui; o leitor pode estudar melhor o mapa (prancha IV). Dentro da liga as tribos parecem ter

mantido uma posição similar. Enquanto a genealogia tradicional (Gn 29,16-30,24; 35,16-20) traça a descendência de todas as tribos a partir de Jacó, algumas delas (Gad, Aser, Dã, Neftali) que não nasceram das esposas de Jacó — Lia e Raquel — mas de duas escravas, Zilpa e Bila, podem induzir alguém a supor que as desigualdades existiam. Porém não há nada nas narrativas que sustente isso. Mesmo assim, algumas tribos de descendência certa (Simeão, Rúben) perderam cedo seu significado, enquanto certas tribos de descendência ilegítima — tais como Dã e Neftali (Jz 4,6; 13,2ss) — contribuíram com líderes para Israel.

Não podemos, no entanto, ter certeza de que os membros da liga permaneceram constantes durante o período, nem sabemos se a liga consistia das clássicas doze tribos desde o início, ou era originalmente menor e passou pelo preenchimento gradual de sua estrutura através dos anos. O fato de que no Cântico de Débora — ou pelo menos uma parte dela — Manassés recebeu o nome de “Maquir” (Jz 5,14; Js 17,1 etc.), enquanto a população das terras montanhosas de Gileade — uma mistura de elementos de Gad e de José (Nm 32, 39ss; Js 13,24-31 etc.) é chamada simplesmente de “Gileade” (Jz 5,17; 11,1ss etc.), possivelmente indica, embora não seja certo, que os membros da liga variavam através dos anos. Além disso, o fato que nem Judá nem Simeão são mencionados na Canção de Débora pode indicar, como muitos acreditam, que a liga tinha somente dez membros no século doze.^[52] Essas questões não podem ser respondidas com muita certeza. Mas o sistema clássico parece ter sido estabilizado pelo menos antes do final deste período, pois na bênção de Jacó (Gn 49, provavelmente do século onze), todas as tribos aparecem (e Judá aparece um pouco cedo na bênção de Moisés; Dt 33).

O sistema tribal foi, de nosso ponto de vista pelo menos, excessivamente frouxo. O Israel primitivo não tinha nenhum aparato de Estado: nem governo central, nem capital, nem máquina administrativa, nem burocracia. A paz entre as tribos era mantida e a ação assegurada somente por meio das sanções da aliança. A sociedade tribal era patriarcal, mas nela faltava a estratificação característica da sociedade feudal de Canaã. Embora os anciãos dos clãs, por virtude de sua posição, julgavam disputas de acordo com o procedimento tradicional e fossem considerados pela sabedoria de seus conselhos, não havia nada que lembrasse um governo organizado. A liga teve seu ponto principal no santuário que abrigava a Arca da Aliança, pelo menos até o final do período localizado em Silo. Lá, os membros da tribo se reuniam em ocasiões especiais para buscar a presença de Iahweh e renovar suas ligações com ele e também para resolver assuntos controversos e de interesse mútuo das tribos. Cada tribo era presumidamente representada por seu líder, muito provavelmente o *nasi*, que em virtude de sua posição, estava sob especial proteção divina (Ex 22,28).

[53]

Esse sistema tribal não era completamente único. Embora as analogias com as anfictionias gregas não devessem ser procuradas tão longe, as confederações tribais de um tipo ou outro eram comuns naqueles dias e foram durante séculos (como os textos de Mari, por exemplo, mostram). Como falamos no capítulo anterior,^[54] é possível que os madianitas, com quem Israel mantinha contato próximo no deserto, existiu simplesmente como uma confederação tribal. Alguns estudiosos interpretaram os templos isolados da Idade do Bronze descobertos próximo de Aman e no lado da montanha Gerizim acima de Siquém, como santuários das ligas tribais pré-israelitas.^[55] E bem pode ser, como foi sugerido anteriormente, que a pequena liga de tribos chamada de “Israel” tenha existido no centro-norte da Palestina nos tempos pré-mosaicos. Possivelmente listas de doze tribos arameias (Gn 22,20-24), doze tribos ismaelitas (Gn 25,13-16) e doze tribos edomitas (Gn 36,10-14), e talvez também os seis filhos de Cetura (Gn 25,2) e uma lista de clãs horitas (Gn 36,20-28), também representam federações semelhantes entre os vizinhos de Israel. Infelizmente, sabemos pouco ou nada sobre a estrutura ou funcionamento dessas ligas. Mas podemos imaginar que a liga israelita era diferente dessas mais em sua ideologia (a aliança com Iahweh por meio da qual ela foi formada) do que em sua forma.

A melhor maneira de sabermos como funcionava a liga tribal israelita é ler o Livro dos Juízes, ao qual voltaremos mais adiante. Ali, nós vemos as tribos levando uma existência precária, cercadas de inimigos, mas sem um governo organizado de espécie alguma. Em tempos de perigo, surgia um juiz (*shôphêt*), homem sobre quem “descansava o Espírito de Iahweh” e que convocava as tribos para repelir o inimigo. Embora Israel deva ter tido alguma organização militar, não possuía nenhum exército permanente. Sua força militar consistia somente no recrutamento das tribos. Apesar dessas tribos não serem legalmente obrigadas a atender à convocação do juiz, elas tinham certa obrigação moral de atendê-la e lhes caíam em cima as maiores maldições caso não atendessem (Jz 5,15-17.23), porque o chamado às armas era o chamado para combater a Guerra Santa de Iahweh. Não obstante gozar de grande prestígio, o juiz não era absolutamente um rei. Sua autoridade não era absoluta nem permanente, nem em caso algum hereditária. Sua autoridade dependia unicamente das qualidades pessoais (o *carisma*),^[56] que mostravam que o espírito de Iahweh estava sobre ele. De fato, assim como a brusca recusa de Gedeão à coroa (Jz 8,22ss) e a fábula mordaz de Joatão (Jz 9,7-21) mostram, a noção completa de monarquia foi rejeitada como imprópria. Era um tipo de autoridade perfeitamente expressiva da religião e da constituição do Israel primitivo: o Deus-rei governava diretamente seu povo, por intermédio de seus representantes, designados por seu espírito.

c. *As origens do sistema tribal.* É claro, a partir do Cântico de Débora (Jz 5) que a

liga tribal estava em plena operação, com pelo menos dez membros, no século doze. Presumivelmente essa liga foi constituída logo após o fim da luta inicial pela terra, quando elementos sedentários que estavam lá por muito tempo reconheceram em Iahweh o Deus que tinha dado a eles a vitória sobre os senhores da cidade e adotado a fé dos forasteiros, em solene aliança e juraram ser povo de Iahweh. Como dissemos, é muitíssimo provável que o relato da Grande Aliança de Siquém (Js 24) apresente um quadro deste acontecimento — a formação do povo de Israel em solo palestino — ou pelo menos um passo (talvez um dentre muitos) nessa direção. Mas embora o sistema tribal israelita assumisse a forma normativa somente na Palestina, não se pode acreditar que a própria sociedade teve sua origem lá. Além disso, não somente a liga israelita tinha consciência de que seu Deus viera do Sinai (por exemplo, Jz 5,4ss; Dt 33,2); sua tradição sagrada lembrava-lhe a aliança que tinha sido feita com ele no Sinai. Isso teria sido muito estranho se a constituição definitiva do povo de Israel tivesse tido realmente sua origem no deserto. Com efeito, se o núcleo de Israel, já em aliança com Iahweh, apareceu na Palestina e — com a ajuda de elementos descontentes que se bandearam para seu lado — alcançou vitórias espetaculares, é difícil dizer por que grupos de origens tão diversas e geograficamente tão isolados se juntaram numa confederação, sob as ordens de Iahweh. Entretanto, foi isso o que ocorreu, quase imediatamente depois que a conquista pareceu certa.

Somos levados, portanto, a supor que as origens da liga da aliança, como as origens do próprio javismo remontam ao Sinai. A liga, de fato, era a expressão externa da religião javista primitiva. Se o javismo se originou no deserto (como o foi certamente), devemos concluir que também foi lá que se originou a sociedade da aliança, porque javismo e aliança são *co-terminos*! A não ser que pensemos que o javismo foi levado à Palestina como uma ideia abstrata ou como uma religião natural que depois mudou sua natureza, devemos supor que o javismo foi levado por um povo que estava ligado por uma aliança a Iahweh. Certamente, a comunidade formada no Sinai não era a liga tribal israelita em sua forma normativa, mas uma confederação de unidades familiares menores. Contudo, podemos supor que, à medida que este núcleo foi peregrinando, desmembrou-se e proliferou da maneira descrita no capítulo precedente, recebendo consideráveis acréscimos de convertidos, até chegar a ser uma formidável união de clãs. Quando este grupo se dirigiu à Palestina, lá entrou e lá se estabeleceu, elementos que já estavam estabelecidos lá adotaram a sua fé e entraram em sua estrutura por meio de cerimônias como a da Grande Aliança em Siquém. Isso representou, de certo modo, uma nova aliança, porque foi feito com uma nova geração e com elementos que antes não eram adoradores de Iahweh (Js 24,14ss). Mas também representou uma reafirmação e uma extensão da aliança feita no Sinai, na qual se fundamentou a existência de Israel.

2. As instituições da liga tribal

No Israel primitivo, como em todas as sociedades, a religião encontrava sua expressão em certas instituições tangíveis. Dentre elas, eram importantes o templo central da liga, o culto neste templo em ocasiões sagradas e, acima de tudo, a lei da aliança. Embora não possamos fazer justiça a todos estes pontos, é essencial mencionar alguns deles.

a. *O templo central.* O ponto focal da liga israelita, através de sua história, foi o templo que abrigava a arca da aliança, o trono de Iahweh invisível. Originalmente, era um templo tabernáculo que, como a arca, fora construído no deserto. Indicam-no o fato de ser portátil e os numerosos paralelos, antigos e modernos.^[57] As fontes do Pentateuco referem-se ao templo do deserto como “o Tabernáculo do Encontro” (*‘ôhel mô’èd*) — isto é, onde Iahweh se encontrou com seu povo e manifestou-lhe sua vontade —, ou simplesmente como o “Tabernáculo” (*mishkan*), com ênfase na presença de Iahweh “acampado entre seu povo”.^[58] Nossa descrição deste templo (Ex 25-31; 35-40) é feita de acordo com P, e tem sido amplamente considerada como uma retroprojeção completamente idealista do templo em sua segunda fase, projeção esta situada num passado distante. Muito provavelmente a descrição se fundamenta em tradições do templo-tabernáculo erguido por Davi (2Sm 6,17), que por sua vez foi o sucessor do santuário da liga tribal, tendo sido provavelmente desenhado segundo ele, embora, sem dúvida alguma, com maiores detalhes.^[59] Existem algumas evidências (cf. 1Sm 1,9; 3,3) de que o tabernáculo foi substituído por uma estrutura permanente antes do final do período dos Juízes. Mas, se este foi o caso, persistiu o sentimento de que a morada de Iahweh era realmente um tabernáculo (2Sm 7,6ss). Não podemos duvidar de que o templo-tabernáculo e o trono portáteis do Deus-rei (a Arca) fossem heranças da religião primitiva de Israel no deserto.

O templo central, com toda a certeza, não era exclusivo, pois existiam outros templos, que eram livremente tolerados. Devido a este fato e porque o tabernáculo é pouco mencionado durante o período dos Juízes, já se pensou muito que Israel não tinha culto central na época. Isso é certamente um erro. Não somente os grandes templos para os quais se faziam peregrinações eram comuns em muitas regiões do antigo Oriente, como também a organização tribal de Israel — como acontecia com organizações semelhantes em outras regiões — exigia um ponto focal em um santuário central. Apesar de não se excluir a adoração em outros lugares, o templo da Arca era o templo oficial da liga tribal e o coração de sua vida corporativa.^[60]

A Bíblia (Js 18,1; Jz 18,31; 1Sm 1,3 etc.) situa o centro tribal depois da conquista em Silo, lugar de localização central em Efraim e aparentemente de nenhuma importância anterior.^[61] Possivelmente Silo tenha sido escolhido devido à

inexistência de associações estranhas. Mas quando isso se deu é inteiramente incerto. As tradições associadas a Guilgal (Js 4-5 etc.), como o enorme prestígio do templo posterior deste local (1Sm 11,14ss; 13,4-15; Am 5,5), tornam possível que o centro tribal tenha sido lá anteriormente, provavelmente durante a conquista.^[62] Costuma-se supor que o templo central estava localizado primeiro em Siquém, depois em Betel.^[63] Mas não podemos ter certeza disso. Embora a cerimônia que constituiu a liga tribal tivesse sido realizada em Siquém (Js 24), e embora Siquém fosse um templo antigo e importante, os seus antecedentes não israelitas parecem tornar a suposição totalmente destituída de fundamento. Ademais, Siquém não foi um local permanente do centro tribal. Quanto a Betel, era um templo importante, com associações patriarcais. Sabemos que, numa ocasião (Jz 20,26-28), a Arca da Aliança esteve lá. Mas a Arca era frequentemente levada para o campo, e a mesma narrativa coloca o acampamento israelita em Silo (Jz 21,12). Embora seja plenamente possível que o centro tribal tenha mudado mais de uma vez, as fontes de informação que possuímos colocam-no apenas em Silo. E ali estava ele quando se desfez a liga tribal.

b. *Clero e culto*. Um clero chefiado por um sumo sacerdote, cujo ministério era provavelmente hereditário, atuava no templo central (1Sm 1-3).^[64] E assim deveria ser, uma vez que todas as nações vizinhas possuíam cleros organizados (o título “Sumo Sacerdote” é conhecido em Ras Shamra) e uma vez que os atos concretos do culto o exigiam. Com certeza, a teoria posterior de que todo o pessoal do culto deveria ser da tribo de Levi e todos os sacerdotes da casa de Aarão não estava em voga no Israel primitivo. Os templos locais eram certamente servidos por homens de várias origens, e mesmo antes da Arca os não levitas podiam exercer funções litúrgicas — como o fez Samuel, que, embora de Efraim (1Sm 1,1) realizou cerimônias sacerdotais em Silo (1Sm 2,18ss) e em outras partes (1Sm 9,11-13; 13,5-15). Entretanto, temos provas de que os levitas gozavam de considerável prestígio. Os sacerdotes de Silo diziam-se descendentes de Moisés, assim como os membros de Dã (Jz 18,30) diziam-se descendentes de Aarão.^[65] Um efraimita sentiu prazer em encontrar um levita peregrino, que desempenhou para ele as funções de sacerdote (Jz 17,7-13). Levi, sem dúvida, ganhou prestígio pelo fato de que o próprio Moisés era desta tribo — o que provavelmente explica a preferência pelos sacerdotes levitas, especialmente no templo central da liga. Por outro lado, “levita” também era uma designação funcional que significava “alguém obrigado por votos”. Assim, homens de qualquer clã dedicados a Iahweh poderiam tornar-se levitas. Com o correr do tempo, muitas famílias sacerdotais e indivíduos que não eram da linhagem de Levi foram reconhecidos como tais em virtude de sua função — como Samuel (1Cr 6,28).

Com respeito ao sacrifício no Israel primitivo, nós não estamos bem informados,

uma vez que nossa maior fonte de informação (Lv 1-7), provavelmente corresponde à prática do templo em sua nova fase.^[66] Mas, como poucas coisas sobre a terra são mais conservadoras do que o culto, e uma vez que o templo era, como veremos, o sucessor do tabernáculo da liga tribal, as práticas posteriores eram provavelmente a continuação das práticas primitivas, aperfeiçoadas e certamente enriquecidas com muitos elementos. Os textos de Ras Shamra e uma outra evidência mostram que o sistema sacrificial de Israel, embora menos elaborado, guardava numerosas semelhanças com o sistema dos canaanitas nos tipos de animais oferecidos e, de certo modo, na terminologia e na forma exterior dos vários sacrifícios.^[67] Portanto, devemos supor alguma ligação entre eles. Nos dias do deserto, o culto de Israel era certamente muito simples, embora se possa argumentar (por exemplo, Am 5,21-27; Jr 7,21-23) que Israel não tinha absolutamente culto. Foi com o estabelecimento do povo na Palestina e com a absorção de elementos sedentários da terra, juntamente com outros tabernáculos e tradições cúlticas, que os ritos de adoração de Israel foram enriquecidos e aperfeiçoados. Isso, naturalmente, trouxe o perigo de que pudessem infiltrar-se no culto israelita ritos pagãos e uma teoria pagã de sacrifício. Mas Israel não assimilava indiscriminadamente: somente aquilo que era compatível com o javismo. Assim, o sacrifício humano e os ritos da fertilidade nunca encontraram lugar no culto do javismo normativo. A ideia de sacrifício como alimento para o deus também foi relegada a segundo plano. Além do que, a religião de Israel também não admitia a noção pagã de sacrifício como um *opus operatum*.

O culto do Israel primitivo não se centralizava num sistema sacrificial, mas em certas grandes festas anuais.^[68] O Livro da Aliança relaciona três (Ex 23,14-17; 34,18-24), nas quais o adorador deveria apresentar-se diante de Iahweh: a festa dos ázimos, a festa da ceifa e das primícias e a festa da colheita. Todas estas festas eram mais antigas do que Israel e, salvo a festa da Páscoa, eram todas de origem agrícola. Israel recebeu-as de fora. E que não nos cause estranheza este seu modo de proceder. Devemos notar que Israel logo deu uma significação nova a tais festas, atribuindo-lhes um conteúdo histórico. Elas deixaram de ser meras festas da natureza, tornando-se ocasiões em que se celebravam os feitos poderosos de Iahweh em favor de seu povo. Provavelmente, por razões práticas, elas eram celebradas nos santuários locais, além de o ser em Silo. Mas há indícios de uma grande festa anual em Silo, à qual compareciam os israelitas (Jz 21,19; 1Sm 1,3.21). Embora não tenhamos documento escrito, esta festa era provavelmente a festa da colheita de outono, na virada do ano. É muitíssimo provável ainda que, em relação com esta festa anual, houvesse uma cerimônia regular de renovação da aliança — anualmente ou a cada sete anos (Dt 31,9-13) —, à qual os membros das tribos iriam com o seu tributo ao Deus-rei, para ouvir os seus feitos misericordiosos, para ler seus mandamentos e, em seguida, com

bênçãos e maldições, fazer novamente o seu juramento de fidelidade a ele. Este, e não o sacrifício, era o coração da vida do culto na liga tribal. O seu culto, portanto, não se destinava a manter certo bem-estar material, como nas religiões pagãs, mas era uma recordação de sua história.

c. *A lei da aliança e seu desenvolvimento.* Como sociedade fundada em uma aliança, Israel teve na lei da aliança o fator central de sua vida desde o começo.^[69] E, com efeito, a própria natureza de uma sociedade de aliança exige certo conceito de lei. Como já vimos, as cláusulas que o Soberano divino impunha a seus súditos eram parte integrante da forma de aliança. Embora tais cláusulas não constituíssem um código de lei, elas possuíam uma autoridade que obrigava, porque definiam o modo pelo qual os membros da comunidade deviam regular suas ações, tanto com respeito a Deus como em relação a si próprios. Como se tentava aplicá-las às situações diárias, era inevitável que se criasse uma tradição legal. É certo, por isso, que a lei em Israel não representa nenhum fenômeno posterior, aparecendo, ao contrário, desde as suas origens mais remotas. Os seus primórdios coincidem com os primórdios da aliança com Iahweh, encontrando-se, como podemos crer, na obra do próprio Moisés.

Como é sabido, a lei do Pentateuco apresenta numerosas semelhanças com os códigos de lei da Mesopotâmia, do segundo milênio (o Código de Hamurabi e outros). Deve haver alguma ligação entre eles. As leis do Pentateuco podem ser classificadas em duas grandes categorias quanto à forma: apodícticas e casuísticas. Esta última categoria (“se um homem..., então...” e semelhantes), tem grandes paralelos em outros códigos antigos, tanto com respeito à forma quanto ao conteúdo. Não são de modo nenhum leis características de Israel. A primeira categoria (“tu deverás... — tu não deverás...”), pelo contrário, tem paralelos perfeitos nos tratados de suserania mencionados acima. Devemos presumir que tiveram seu lugar na cerimônia da aliança, para expressar as cláusulas divinas.^[70] O Decálogo, inteiramente apodíctico na forma e em sua maior parte expresso negativamente, é um notável exemplo disso. Não é um código de lei, porque não abrange todas as circunstâncias possíveis, nem estabelece nenhuma sanção — a não ser a ira implícita da divindade. O Decálogo estabelece antes cláusulas divinas, áreas definidas de conduta que são proibidas (ou exigidas), enquanto deixa outras áreas inteiramente livres. Mas precisamente porque as cláusulas da aliança não legislavam para casos específicos é que podemos supor que tenha começado imediatamente a se firmar uma lei por caso de precedência (mesmo no deserto! cf. Ex 18,13-27), justamente porque começaram a surgir circunstâncias que a requeriam. Não podemos dizer que legislação realmente se originou, na sua forma primitiva, de Moisés e sua geração. Todavia, não se pode duvidar de que Moisés era um grande legislador. Embora não

tivesse escrito todas as leis do Pentateuco, como quer a tradição, ele formulou as cláusulas constitutivas da aliança, às quais toda a lei específica devia conformar-se e cuja intenção devia expressar.

Na Palestina, o javismo encontrou-se numa situação nova. Sua lei tinha de expressar o que a lei de Iahweh queria naquela situação. Devido a esta necessidade — podemos supor —, eles tomaram de empréstimo muitas formas legais e muitas tradições. Esses empréstimos não foram diretamente da Mesopotâmia e muito menos de Canaã (a lei de Israel de modo algum reflete a estratificação da sociedade feudal canaanita), mas provavelmente de povos absorvidos na sua estrutura, da mesma origem que seus próprios antepassados, cuja tradição legal, em última análise era de origem mesopotâmica. E tampouco tal empréstimo era indiscriminado. Israel só fazia empréstimos compatíveis com o espírito do javismo (note-se, por exemplo, como o castigo da mutilação cai em desuso). Além disso, tudo o que vinha de fora deveria submeter-se à justa vontade de Iahweh, que é o mantenedor da lei (por exemplo, Ex 22,22-24). O Livro da Aliança (Ex 21-23; cf. c. 34), que não é nenhuma lei oficial, mas a descrição de um procedimento judicial normativo de Israel na época dos Juízes, é o melhor exemplo deste processo. Nele, a maior parte dos mandamentos do Decálogo são expressos com sanções — na maioria dos casos, a morte (por exemplo, Ex 21,15.17; 22,20), embora o roubo só exija restituição (Ex 22,1-4) e homicídio não premeditado seja distinguido de assassinio (Ex 21,12-14). Porém, há também uma imensidade de outras provisões, muitas das quais semelhantes às de outros códigos, por meio das quais o espírito de aliança com Iahweh se expressava numa situação tangível.

Com respeito ao processo judicial real, podemos supor que se fazia normalmente justiça por intermédio dos anciãos do local, de acordo com a tradição. Os sacerdotes eram chamados para resolver casos difíceis por oráculo ou juízo de Deus (cf. Nm 5,11-31; Dt 17,8-11), ou então por conhecimento superior da lei. Está bastante claro que dar instruções com respeito às leis e sua aplicação era uma antiga função dos levitas. Os assim chamados Juízes Menores (Jz 10,1-5; 12,7-15) eram oficiais da liga cuja função era a de administrar a lei para todo o Israel e julgar casos de controvérsia entre as tribos.^[71] Se assim for, isso seria uma outra ilustração da importância da lei no antigo Israel. Mas não podemos ter certeza disso. Os Juízes Menores poderiam simplesmente ter sido juízes, sobre os quais nenhuma tradição de bravura militar foi preservada. De tudo isso, é claro que a liga israelita, embora não deva ser confundida com a comunidade legal do pós-exílio, era uma sociedade fundada na lei desde o começo.

D. A HISTÓRIA DA LIGA TRIBAL: O PERÍODO DOS JUÍZES

1. A situação mundial em 1200-1050 a.C., aproximadamente

Podemos supor que a ocupação israelita da Palestina ficou concluída e a confederação tribal formada aproximadamente no final do século doze. Como vimos, o Egito era no momento uma nação fraca. Tendo, sob Meneptá (1224-1211, aproximadamente) rechaçado os Povos do Mar, o Egito entrou naquele período de confusão prévio ao colapso da Décima Nona Dinastia, durante a qual ele perderia o controle efetivo de suas possessões na Ásia. Isso deu a Israel oportunidade de se estabelecer firmemente em sua terra. Apesar de ter logo afirmado novamente a sua autoridade, o Egito foi incapaz de mantê-la permanentemente, e o Império caminhou rapidamente para o fim.

a. *A Vigésima Dinastia: o fim do Império egípcio.* Finalmente, restaurou-se a ordem no Egito, por ocasião do estabelecimento da Vigésima Dinastia, sob o poder de Set-nakht e seu filho Ramsés III (1183-1152, aproximadamente).^[72] Com este último, que agiu vigorosamente para recuperar o prestígio perdido pelo Egito na Ásia, parecia que estava para surgir um novo período na história do Império. Embora os pormenores destas operações não sejam claros (ele se vangloria de grandes campanhas para o norte, até a Síria, das quais os estudiosos muito desconfiam, para dizer o mínimo sobre o assunto),^[73] Ramsés certamente conseguiu restabelecer o controle egípcio para o norte, até a Planície de Esdrelon, onde foi reconstruída a fortaleza de Betsã.

Podemos apenas supor o que teria sido a história de Israel se o Egito tivesse conseguido restabelecer o seu Império. Mas isso não iria acontecer. Entre o quinto e o décimo primeiro ano de seu reinado, Ramsés III foi forçado a enfrentar uma série de constantes assaltos desferidos pelos Povos do Mar, pelos líbios e pelas tribos aliadas, no fim dos quais o Egito encontrava-se completamente exausto. Contingentes dos Povos do Mar, que haviam sido repelidos por Meneptá, durante alguns anos fizeram incursões na costa oriental mediterrânea, levando a destruição até o sul da Palestina, onde alguns deles já se tinham estabelecido como tropas de guarnição a serviço do faraó. Agora, eles marchavam para o sul por terra ou por mar, com suas mulheres, crianças e pertences, numa grande migração, ameaçando as possessões egípcias na Ásia e até o próprio Egito (no oitavo ano do reinado de Ramsés, foi repelido um ataque naval na própria foz do Nilo). Entre os Povos do Mar, Ramsés registra os perasata (pelasata), isto é, os filisteus, os danuna (daneus), os washasha, os shakarusha e os tjikar (tsikal) — talvez o sikel homérico que daria o nome à Sicília.^[74] Não podemos deter-nos nos pormenores das várias batalhas. Mas, embora Ramsés se vangloriasse da vitória em cada uma dessas batalhas e certamente fosse capaz de sustar uma invasão, o Egito sofreu um golpe terrível. Desprovido de forças

para repelir os invasores da Palestina, o faraó viu-se obrigado a fazer da necessidade força, permitindo que alguns (filisteus, tsikal e talvez outros) lá se estabelecessem como seus vassallos. Ele também os utilizou como mercenários nas suas guarnições, tanto nessa região como no Egito.^[75] Os filisteus — que ironicamente iriam dar o seu nome à Palestina — apareceram assim em cena, poderosos, somente alguns anos depois da chegada do próprio Israel.

O Império egípcio nunca mais se recuperou. Esgotado pelas guerras, sua economia debilitada pelas pródigas doações aos templos, cujas enormes possessões eram livres de tributo, o Egito não estava em condições internas muito boas. Quando, depois de uma conjuração contra sua vida, Ramsés III morreu, o Império logo chegou ao fim. Seus sucessores, Ramsés IV-XI (1152-1069, aproximadamente) foram incapazes de mantê-lo. Embora o Egito continuasse a reclamar para si a Palestina durante algum tempo (foi encontrada em Meguido a base de uma estátua com uma inscrição de Ramsés VI), suas possessões na Palestina eram uma ficção e logo deixaram por completo de existir. A História de Wen-Amun (aproximadamente 1060) ilustra graficamente o colapso do prestígio egípcio;^[76] mesmo em Biblos, que foi tão egípcio como o próprio Egito, o emissário real foi recebido com vaias e insultos de punhos fechados. No próprio Egito, a lei e a ordem entraram em colapso. Até os túmulos dos faraós foram violados e roubados. A Vigésima Dinastia foi derrubada aproximadamente em 1069, e a Vigésima Primeira Dinastia (Tanita) tomou seu lugar. Mas essa dinastia, tendo como rivais os sacerdotes de Amun, que se tornaram tão poderosos quanto os próprios faraós e virtualmente independentes, também foi impotente. Tão enfraquecido internamente, o Egito não podia fazer nada para recuperar sua posição no exterior. Seus dias de Império estavam contados.

b. *A Ásia Ocidental nos Séculos Doze e Onze.* Não existia nenhuma potência rival para herdar os escombros das possessões asiáticas do Egito. O Império Hitita havia desaparecido. A Assíria, no auge do seu poder, no século treze, com o assassinato de Tukulti-ninurta I (aproximadamente 1197), entrou num século de enfraquecimento, durante o qual foi suplantada até pela Babilônia, agora uma vez mais (aproximadamente 1150) sob uma dinastia nativa. A Assíria teve um breve período de ressurgimento sob Teglatfalasar I (1116-1078, aproximadamente), que derrotou a Babilônia e cujas campanhas o levaram para o norte, até a Armênia e a Anatólia, e para o oeste até o Mediterrâneo, no norte da Fenícia. Isso, porém, não durou muito. A Assíria enfraqueceu-se novamente, conservando-se nesse estado por perto de duzentos anos. A razão disso está sobretudo nos arameus, que exerciam uma crescente pressão sobre todas as partes do Crescente Fértil na ocasião. A Síria e a Alta Mesopotâmia tornaram-se predominantemente arameias em sua população. Os

araméus logo estabeleceram ali muitos pequenos Estados, dos quais são exemplos Sham'al, Carquemis, Beth-eden e Damasco. A própria Assíria, infiltrada como estava, dificilmente poderia defender suas fronteiras, quanto mais fazer campanha no exterior. Qualquer que tenha sido a crise que o recém-formado Israel teve de enfrentar, ele gozava de liberdade para se desenvolver sem ameaça de qualquer poder terreno.

Canaã, entretanto, não mais defendida pelo poder imperial, recebeu um golpe terrível, com a invasão e infiltração de novos povos. Os israelitas ocuparam as montanhas da Palestina e os Povos do Mar grande parte do seu litoral, enquanto o interior da Síria era progressivamente tomado pelos arameus. Embora aqui e ali ainda se encontrassem enclaves canaanitas e em muitas áreas remanescentes de sua população, os canaanitas perderam a maior parte de suas possessões terrestres. As cidades fenícias recuperaram-se admiravelmente. Pela metade do século onze, Biblos e outras cidades estavam florescendo novamente como centro de comércio. Mas a grande expansão colonial dos fenícios para oeste começaria um pouco mais tarde. Os filisteus, que dominavam o litoral da Palestina e ocupavam os pontos estratégicos, através da Planície de Esdrelon e no vale do Jordão, tinham o centro do seu poder numa pentápolis, que eram: Gaza, Ascalon, Asdod, Ecron e Gat, cada uma delas governada por um tirano (*seren*). Originalmente estabelecidos como vassalos de faraó ou como mercenários, eles certamente tornaram-se de fato independentes à medida que o poder egípcio se enfraquecia e desaparecia. Embora mantivessem um comércio florescente por mar e por terra e durante muito tempo realizassem contatos com sua pátria de origem, eles adaptaram-se ao novo ambiente, e progressivamente assimilaram a língua e a cultura de Canaã. A crise em que eles lançaram Israel nos interessará mais tarde. Embora os dois povos não entrassem imediatamente em conflito, podemos supor que quando os filisteus se expandiram para o interior, ocupando ou dominando as cidades ao longo das fronteiras dos territórios tribais de Israel (Gazer, Bet-sames etc.), o conflito foi inevitável. Os filisteus gozavam de monopólio local na manufatura do ferro, segredo que eles provavelmente aprenderam dos hititas, que tinham desfrutado de monopólio semelhante. Isso lhes dava uma tremenda vantagem, que eles sabiam muito bem explorar, como ainda veremos.

2. Israel em Canaã: os dois primeiros séculos

Nosso conhecimento das vicissitudes de Israel durante a fase inicial de sua vida na Palestina nos vem quase inteiramente do Livro dos Juízes. Como esse livro nos apresenta uma série de episódios independentes, muitos dos quais podem não ter relação nenhuma com acontecimentos externos, é impossível escrever com precisão absoluta uma história contínua desse período. Entretanto, a impressão que se tem —

de combates contínuos ou intermitentes com tréguas alternadas e períodos de crise externa e interna — é totalmente autêntica. Ela concorda perfeitamente com as evidências arqueológicas que mostram que os séculos doze e onze foram séculos de grandes perturbações, como nunca houve na história da Palestina. A maioria de suas cidades foram destruídas neste período, e algumas delas (Betel, por exemplo) por diversas vezes.^[77]

a. *Posição de Israel na Palestina: adaptação e normalização.* As possessões de Israel não constituíam uma unidade territorial perfeita. Apesar das áreas montanhosas da Palestina estarem em sua maioria nas mãos de Israel, ele não podia, uma vez que combatia a pé, aventurar-se na planície para enfrentar os carros de batalha patrícios das cidades-estados que lá se encontravam (por exemplo, Js 17,16; Jz 1,19). Tanto a faixa costeira como a planície de Esdrelon permaneceram fora de seu controle.^[78] Os israelitas que aí se estabeleceram ou se misturaram com os canaanitas (Jz 1,31ss) ou se tornaram súditos deles (Gn 49,14ss). E mesmo nas montanhas ficaram enclaves canaanitas (Jerusalém, por exemplo).

Essa situação conspirou com fatores geográficos para pôr em ação forças centrífugas. As tribos da Galileia estavam separadas das outras pelas possessões canaanitas em Esdrelon. Entre as tribos ocidentais e orientais, ficava o profundo vale do Jordão. Nas próprias montanhas centrais, onde a comunicação era prejudicada por inúmeros vales laterais, o terreno era tal que propiciava a formação de pequenos cantões, cada qual com seus costumes locais, suas tradições, seu dialeto. Além disso, podemos supor que cultos locais, muitos deles com tradições patriarcais, exerciam um efeito local sobre a vida religiosa, levando a crer que o santuário da Arca era menos importante, especialmente para os que moravam muito longe. Os interesses locais naturalmente tendiam a ser mais importantes que o bem comum. Não é surpreendente, portanto, que, sendo as situações de emergência que Israel enfrentava em sua maioria de caráter local, a reunião das tribos estivesse geralmente na razão direta da proximidade do perigo. Fatores como estes servem para explicar a impressão de extrema desunião que o Livro dos Juízes nos dá. E, com efeito, a não ser pelo poder espiritual da liga da aliança com suas instituições peculiares, Israel teria tido dificuldades para manter-se unido.

O período dos Juízes foi de adaptação e de julgamento. Mas não devemos pensar isso, como talvez a maioria de nós foi acostumada a fazer, como uma transição gradual para um modo sedentário de vida, o lento aprendizado de técnicas não familiares de agricultura por parte de nômades do deserto desacostumados a trabalhar com a terra. Como foi indicado anteriormente, a grande maioria daqueles que entraram na liga tribal israelita tinham sido durante muito tempo sedentários na terra

e não precisaram mudar seu modo de vida. E mesmo aqueles israelitas que vieram do deserto não eram na realidade nômades, mas eram em sua maioria descendentes de hebreus que tinham passado longos anos como escravos estatais no Egito. Eles não idealizaram o deserto ou pensaram nele como seu habitat natural, mas ao contrário, em suas tradições sagradas lembraram-se do deserto como um lugar que impunha medo, onde eles certamente teriam perecido se Deus não os tivesse salvado repetidamente. Devemos lembrar, entretanto, que a maioria dos membros da liga israelita era proveniente da camada mais baixa e mais oprimida da sociedade e eram desesperadamente pobres. Não se encontrava entre eles ninguém da aristocracia feudal, e havia muito poucos artesãos. A pobreza do povo, assim como a falta de habilidade técnica, deixa-se ver no fato notado acima, de que as mais antigas cidades israelitas eram extremamente toscas, sem nenhuma evidência de cultura material. Entretanto, o período dos Juízes testemunhou um progresso gradual, porém marcante, na economia de Israel. À medida que eles aprendiam a técnica, a cultura material aumentava. A introdução de caravanas de camelos para o transporte no deserto, durante esse período, e a expansão do comércio marítimo, do qual os membros de certas tribos de Israel parecem ter participado (Jz 5,17), contribuíram sem dúvida para a prosperidade geral. A descoberta de argamassa para revestir as cisternas, da qual já falamos, permitia às regiões montanhosas suportarem um aumento populacional. Numerosas cidades foram construídas onde antes não havia nada. Eles conseguiram novas terras para a agricultura, derrubando florestas que até então cobriam as montanhas, tanto na parte leste como na parte oeste do Jordão (Js 17,14-18).

Mas a adaptação também se processou em níveis mais profundos. Como já dissemos, muito se adquiriu de fora, sobretudo elementos afins que a estrutura de Israel absorveu no campo dos processos legais e das formas de sacrifício. As tradições dos antepassados da terra, transmitidas durante muito tempo, foram adaptadas e tornaram-se veículos na religião de Iahweh. Muito mais sério, contudo, foi o começo da tensão com a religião de Canaã. Foi inevitável. Muitas das pessoas absorvidas por Israel eram canaanitas e muitas mais haviam vivido durante muito tempo sob dominação canaanita. Embora todos os que entraram na liga israelita jurassem fidelidade a Iahweh, como tem sido o caso com outras “conversões em massa” alhures, cultos e práticas pagãs por essa razão não cessaram automaticamente. Também podemos supor que os santuários locais perpetuavam práticas pré-mosaicas, muitas das quais não combinavam bem com o jlavismo. Foi inevitável que alguns israelitas vissem a religião agrária como parte necessária da vida agrária, e começassem a fazer sacrifícios aos deuses da fertilidade. Outros, sem dúvida, acomodavam a adoração de Iahweh com a adoração de Baal, e começaram até mesmo a confundir os dois. O Livro dos Juízes tem toda a razão de referir-se a este período

como um período de irregularidade teológica.

b. *O domínio do Carisma.* Pouco podemos acrescentar ao que a Bíblia nos diz dos vários líderes chamados juízes, que surgiram durante este período para salvar Israel de seus inimigos. Embora a ordem em que eles são apresentados pareça tão cronológica, não podemos determinar uma data precisa para nenhum deles. Os juízes não eram de modo algum homens de caráter idêntico. Alguns (Gedeão, por exemplo) foram levados à sua missão pela imposição de uma profunda experiência de vocação divina. Outro (Jefté) era um verdadeiro bandido, que sabia muito bem fazer toda sorte de trapanças. Outro (Sansão) era um elemento nocivo e sedutor, cuja força fabulosa e façanhas tornaram-se lendárias. Nenhum deles, ao que sabemos, conseguiu unir Israel para combater os inimigos. Todos eles, contudo, parecem ter uma coisa em comum: eram homens que, apresentando-se em épocas de perigo, somente pela virtude de suas qualidades pessoais (carisma), que provavam a seu povo que possuíam o espírito de Iahweh, reuniam as tribos contra o inimigo.

O primeiro juiz, Otoniel (Jz 3,7-11), fez frente à invasão de um tal de Cusã-Rasataim, de Aram-naarim. Quem tenha sido esse invasor, não se sabe. Mesmo o seu nome é forjado (Cusã de Dupla Maldade). Como Otoniel era de uma região do sul, alguns supuseram que tal ameaça teria vindo de Edom (Aram e Edom se confundem facilmente em hebraico; em Hab 3,7, Cusã aparece em paralelo com Madiã).^[79] Mas como, de uma lista de Ramsés III, se conhece um distrito de Cusana-ruma (Küshân-rôm) no norte da Síria (Aram), a invasão pode muito bem ter vindo desta região, possivelmente no começo do século doze, durante a confusão que precedeu a queda da Décima Nona Dinastia.^[80] Mas não podemos ter certeza.

É provável que a vitória de Aod sobre Moab (Jz 3,12-30) tenha-se dado igualmente no início do século doze. A terra de Moab, ao norte de Aron, fora conquistada antes da chegada de Israel por Seon, rei dos amorreus (Nm 21,27-30), de quem, por sua vez, Israel a conquistou. Posteriormente, esta área foi ocupada por Rúben (Js 13,15-23). Parece que Moab não somente recuperou essa terra, mas também avançou através do Jordão para o território de Ben-jamim. Embora os moabitas tivessem sido rechaçados, não sabemos se eles foram expulsos do território de Rúben ou não. É possível que Rúben, que logo deixou de existir como tribo efetiva, estivesse no momento muito enfraquecido.^[81]

De Samgar (Jz 3,31), não sabemos praticamente nada. Ele não é chamado juiz, e parece que nem mesmo era israelita.^[82] Mas a menção que lhe é feita em Jz 5,6 mostra que ele foi uma figura histórica, que floresceu antes da época de Débora — na primeira parte do século doze, quando os Povos do Mar estavam penetrando na terra pela força. Provavelmente ele tenha sido rei da cidade de Betanat, na Galileia, talvez

o chefe de uma confederação que, rechaçando os filisteus, salvou-se a si mesmo e a Israel.

A vitória de Débora e Barac (Jz 4-5), embora de data incerta, deve, à luz de evidências arqueológicas, ser colocada aproximadamente em 1125 a.C.,^[83] ou um pouco antes. Como indicamos, Israel nunca conseguiu dominar a planície de Esdrelon, que permaneceu como uma cunha que o dividia quase ao meio. No século doze, a confederação canaanita, que dominava a área, talvez em aliança com certos elementos egeus (dos quais Sísara deve ter sido um), travou duros combates com as tribos israelitas circunvizinhas, reduzindo algumas delas à escravidão (Gn 49,14ss). Houve grande convocação geral, à qual atenderam numerosas tribos, como as de Benjamim, Efraim, Manassés, Zabulon e Neftali (Jz 5,14-18) — embora as outras tribos, que não estavam diretamente atingidas, não tenham mostrado muito entusiasmo pela guerra. A vitória foi obtida quando uma chuva torrencial alagou os campos e atolou os carros dos canaanitas, possibilitando que a infantaria israelita matasse todos os seus ocupantes.^[84] Embora isso não tenha tornado os israelitas senhores absolutos de Esdrelon (Betsã, por exemplo, permaneceu fora do seu controle), eles agora podiam passar livremente e estabelecer-se onde quisessem sem ser molestados, por um tempo.

A atuação de Gedeão (Jz 6-8) também deve ser colocada no século doze, embora permaneça incerta a relação de Gedeão com Débora e Barac.^[85]

Sabemos que Esdrelon e as montanhas adjacentes sofreram uma série de incursões, feitas por nômades que vinham do deserto com seus camelos: madianitas, juntamente com amalecitas e os filhos dos orientais (Jz 6,1-6). Este é o caso mais antigo do qual temos memória. A domesticação efetiva do camelo começou um pouco mais cedo no interior da Arábia, e agora se espalhava entre as confederações tribais, até o sul e leste da Palestina, dando-lhes uma mobilidade que nunca haviam tido antes. Os israelitas, aterrorizados por esses espantosos animais, corriam em pânico. Como as incursões eram feitas anualmente, no tempo da colheita, a situação logo tornou-se desesperadora. Se não tivessem feito alguma coisa, os israelitas poderiam ter sido expulsos da sua terra. Gedeão, um manassita, (apesar do nome “Jerubaal” — homem cheio de zelo por Iahweh, 6,25-32), surgiu na ocasião. Convocando sua própria tribo e as tribos vizinhas (6,34ss; 7,23), caiu sobre os madianitas e expulsou-os de vez da terra. As vitórias de Gedeão conferiram-lhe uma autoridade informal. O seu povo, sentindo a própria fraqueza, queria fazê-lo rei. Ele recusou-se terminantemente a aceitar a vontade de seu povo (8,22ss).^[86] Depois, Abimelec, filho de Gedeão com uma concubina de Siquém (8,31), sagrou-se rei na cidade de sua mãe (9). Mas este reinado foi local, de acordo com o padrão de cidade-estado, que não era de modo algum típico de Israel, e não resistiu.

Jefté (Jz 11-12) e Sansão (caps. 13 a 16) salientaram-se por volta do fim do período. O primeiro era um guerreiro de Galaad, um ‘Apiru, que demonstrou dons carismáticos (11,29) ao repelir os amonitas. Esse povo, que tinha tirado grande proveito do desenvolvimento do comércio das caravanas, desejava estender suas possessões até os territórios de Israel, na Transjordânia. A história de Jefté mostra que o sacrifício humano poderia ser praticado em Israel, apesar de sua incompatibilidade com o javismo, e também ilustra como a rivalidade tribal podia facilmente desencadear para uma guerra civil. Pouco podemos dizer de Sansão, a não ser que suas histórias refletem autenticamente a situação da fronteira dos filisteus antes do desencadeamento da guerra.^[87] Pode muito bem ser que os incidentes de fronteira desta espécie tenham em grande parte incitado os filisteus a uma ação mais agressiva contra Israel.

c. *A tenacidade do Sistema Tribal.* Pode parecer surpreendente que a liga tribal tenha sobrevivido tanto sendo, como era, uma forma de governo sem coesão, para não dizer fraca. Todas as suas guerras eram defensivas. Exceto talvez no caso da vitória de Débora, Israel jamais conquistou um novo território. E, com efeito, Israel talvez tenha conseguido mais vitórias no fim do período do que no começo. Rúben tinha sido virtualmente aniquilado por uma agressão moabita. Dã, talvez devido à pressão dos filisteus, tornou-se incapaz de manter sua posição no Sefelá central (Jz 1,34-36), sendo forçado a migrar para o extremo norte e lá ocupar um novo território (cap. 18). Embora provavelmente continuassem a viver nas áreas antigas, os filhos de Dã continuaram, como os seus vizinhos de Judá, a ser severamente acoçados pelos filisteus. E todas as tribos continuaram virtualmente a ter enclaves canaanitas em seus territórios, enclaves que elas não podiam dominar (cap. 1).

A organização tribal tampouco era capaz de conter as forças centrífugas que agiam. Tal organização não podia insistir na pureza do javismo, nem em tempo algum persuadir a todos os israelitas que atuassem em conjunto. E também não podia impedir rivalidades entre as tribos, rivalidades que acabavam em guerra (Jz 12,1-6). Além disso, em caso de crimes cometidos por membros de uma tribo contra membros de outra (Jz 19-20), não havia nenhum meio de conciliação, porque nenhuma das tribos queria dar-se por vencida. A tribo ofendida convocava as outras contra a tribo ofensora. Embora fosse um procedimento perfeitamente característico, que representava a ação dos vassalos leais de Iahweh contra um vassalo rebelde, ele nos apresenta um espetáculo da liga tribal em guerra consigo mesma — um modo inútil e prejudicial de administrar a justiça!

Contudo, a liga sobreviveu durante quase duzentos anos. Isso se deveu, em parte, às emergências enfrentadas por Israel, em sua maioria de caráter local, de modo que uma convocação informal das tribos poderia resolver. Mas também se deveu ao fato

de que, circunscrevendo a ação das tribos apenas a certas áreas bem definidas, enquanto deixava livres outras áreas, a organização tribal expressava perfeitamente o espírito da aliança com Iahweh que presidira a sua criação. Foi uma organização inteiramente típica de Israel primitivo. Em todo este período, Israel não fez nenhum esforço, não tomou nenhuma medida para criar um Estado, especificamente (o caso de Abimelec é claramente atípico) para imitar a cidade-estado de Canaã. Com efeito, a própria ideia de monarquia era considerada um anátema para os verdadeiros israelitas, como o mostram a recusa de Gedeão em ser coroado rei (Jz 8,22ss) e a fábula sarcástica de Joatão (Jz 9,7-21). Iahweh, o soberano de seu povo, governa-o e salva-o através de seus representantes carismáticos.

Assim teria continuado indefinidamente Israel se não tivesse ocorrido a crise dos filisteus, que o colocou diante de uma emergência que a convocação das tribos não podia enfrentar e que o forçava a uma mudança fundamental.

TERCEIRA
PARTE

A MONARQUIA DE ISRAEL
Período da autodeterminação nacional

DA CONFEDERAÇÃO TRIBAL AO ESTADO DINÁSTICO

O início e o desenvolvimento da monarquia

A CRISE que levou a Liga Tribal de Israel ao fim ocorreu na última parte do século onze. Ela desencadeou uma série de acontecimentos que, em menos de um século, transformaram totalmente Israel e fizeram dele uma das primeiras potências de sua época. Este período, relativamente breve, deve ocupar um pouco mais detidamente nossa atenção, porque é um dos períodos mais significativos de toda a história de Israel.^[1]

Felizmente, temos à nossa disposição fontes que não só são extremamente ricas (todo o livro primeiro e todo o livro segundo de Samuel, mais os capítulos 1-11 do Primeiro Livro dos Reis) mas também do maior valor histórico, pois muito desse material é contemporâneo ou quase contemporâneo aos acontecimentos descritos. Para os últimos anos de Davi, temos na incomparável “História da Sucessão do Trono” (2Sm 9-20; 1Rs 1-2) um documento com sabor de testemunha ocular, que dificilmente foi escrito muitos anos depois que Salomão sucedeu ao trono. Como o autor desta obra soube fazer uso das histórias da Arca (1Sm 4,1b-7,2; 2Sm 6[7]), pelo menos do maior corpo das narrativas de Saul e Davi que compreendem todo o Primeiro Livro de Samuel (e o Segundo de Samuel, caps. 1 a 4), podemos presumir que estas narrativas, embora não sejam históricas em sentido estrito, eram de origem antiga, situando-se por volta da metade do século décimo. Mais informações a respeito de Davi e todas as informações referentes a Salomão chegam até nós em forma de excertos dos anais oficiais, ou de resumo deles, sendo excepcionalmente valiosas. Numa palavra, temos melhores informações sobre este período do que sobre qualquer outro período da história de Israel.

A. PRIMEIROS PASSOS PARA A MONARQUIA: SAUL

1. A crise dos filisteus e o fracasso da organização tribal

Depois de uns duzentos anos de existência, a confederação israelita foi derrubada pela agressão dos filisteus. Como indicamos no capítulo precedente, os filisteus chegaram à Palestina não muito depois de Israel, e viveram lado a lado com Israel, em conflito intermitente mas cada vez mais intenso, durante quase todo o período dos Juízes. Finalmente, eles lançaram-se à conquista que levou Israel à ruína total.

a. *A natureza da ameaça dos filisteus.* Os filisteus eram um tipo de inimigos com

os quais a débil organização de Israel não podia competir. Eles não eram, aparentemente, um povo muito numeroso. Formavam antes uma aristocracia militar, que governava uma população predominantemente canaanita, com a qual — como o indicam os nomes dos deuses e a maior parte dos seus nomes personativos — eles progressivamente se misturaram. Entretanto, parece que eles eram guerreiros formidáveis, possuidores de longa tradição militar. Talvez porque vissem em Israel uma ameaça à sua segurança ou à segurança das rotas de comércio que iam da costa para o interior foi que eles resolveram ganhar o controle de todo o oeste da Palestina. Assim, eles representaram para Israel uma ameaça como ele nunca havia enfrentado em sua existência passada. Diferentemente dos inimigos anteriores, os filisteus não constituíam uma ameaça limitada somente às tribos adjacentes, nem uma ameaça que a defesa tribal pudesse vencer com facilidade. Visando à conquista, eles ameaçaram Israel em sua totalidade, fazendo sua sobrevivência correr perigo. Além disso, tratava-se de soldados disciplinados, cujas armas, em virtude sobretudo do seu monopólio do ferro, eram superiores.^[2] Quando o terreno permitia, eles também faziam uso de carros de combate.^[3] E, o que é mais importante, embora sem um governo central, os tiranos de suas cidades tinham a habilidade de agir conjuntamente — coisa que os reis canaanitas dificilmente faziam e, quando o faziam, nunca por muito tempo. As tropas tribais israelitas, mal treinadas e mal equipadas, não poderiam ter muita chance contra tais inimigos no campo de batalha.

O início da agressão dos filisteus é obscuro. Presumivelmente, eles começaram cedo a dominar as cidades-estados canaanitas que ainda restavam na planície costeira e em Esdrelon, assim como os outros Povos do Mar da região. As tribos israelitas vizinhas de Judá e Dã sentiram igualmente a sua pressão. Esta última, como vimos, foi desapropriada da maior parte das suas possessões. Ocorreram sem dúvida intermináveis incidentes de fronteira, como se vê claramente nas histórias de Sansão, e tais acontecimentos podem ter ajudado a provocar os filisteus, incitando-os a novas agressões.

b. *Israel sob o jugo dos filisteus.* O golpe decisivo foi desferido algum tempo depois de 1050 a.C., perto de Afec, na extremidade da planície costeira (1Sm 4). Procurando deter o avanço dos filisteus e malsucedidos numa campanha preliminar, os israelitas trouxeram a Arca de Silo, na esperança de que a presença de Iahweh lhes trouxesse a vitória. Mas o resultado foi a derrota total. O exército de Israel foi reduzido a pedaços. Hofini e Fineias, os sacerdotes que transportaram a Arca, foram mortos, enquanto a própria Arca era capturada pelos filisteus. Em seguida, os filisteus ocuparam a terra. Silo foi tomada e o santuário da liga tribal destruído.^[4] Guarnições dos filisteus foram instaladas nos pontos estratégicos (1Sm 10,5; 13,3ss.23). Além

disso, para impedir a fabricação de armas e proteger seu próprio monopólio do ferro, os filisteus privaram Israel de toda a indústria do metal que ele possuía, fazendo com que Israel dependesse totalmente dos ferreiros filisteus para qualquer serviço (1Sm 13,19-22). E, com efeito, o ferro não foi abundante em Israel até o reinado de Davi.^[5]

A ocupação da terra israelita pelos filisteus não foi completa. Embora eles ocupassem o Negueb, a maior parte da cadeia montanhosa central e, naturalmente, a planície de Esdrelon, não é provável que seu controle se estendesse sobre toda a Galileia — e certamente a leste do Jordão. Mesmo nas montanhas centrais, este controle não era total, como se pode ver pelo fato de que, apesar dos esforços em contrário, os israelitas puderam depois se armar e organizar uma resistência na região. No momento, porém, não era possível nenhuma resistência. Com suas forças dispersas e desarmadas, o seu Santuário Central destruído, os seus sacerdotes mortos ou dispersos, a Confederação Tribal estava indefesa. Embora logo tenham devolvido a Arca ao território israelita, devido ao terror inspirado pela praga (1Sm 5-7), provavelmente os filisteus ainda tenham mantido sua supervisão. Ela ficou jogada em Cariat-Iarim durante uma geração.^[6] A antiga ordem havia ruído e nunca mais voltaria ao que fora.

c. *O último da antiga ordem: Samuel.* O espírito que guiou Israel naqueles dias sombrios foi Samuel. Consagrado a Iahweh antes do nascimento com um voto dos nazireus (1Sm 1,11), Samuel passou sua juventude no Santuário Central, como pupilo do velho sacerdote Eli. Quando Silo caiu, ele evidentemente voltou para sua terra natal em Ramá, onde adquiriu fama de homem santo e oráculo (cap. 9). Samuel não foi simplesmente um mero vidente da região, como parece indicar sua função posterior. Parece, de fato, que ele sucedeu aos juízes, especificamente aos “juízes menores” (Jz 10,1-5; 12,7-15), cuja função provavelmente se referia de certo modo à administração da lei da aliança entre os clãs. Em todo o caso nós o vemos quando não há mais nenhum centro tribal em atividade regular nos importantes santuários (1Sm 7,15-17), decidindo casos legais. Podemos estar certos de que Samuel, mais do que qualquer outro, esforçou-se por manter a antiga tradição viva.

Não sabemos quase nada do que ocorreu durante os anos da ocupação dos filisteus. Sabemos que, antes do término desta ocupação, Samuel já era considerado velho. Manteve-se viva a vontade de resistir e de perpetuar a tradição carismática, graças sobretudo a grupos de profetas extáticos que surgiram nesse tempo. Mais adiante, falaremos ainda desses profetas. Vemo-los peregrinar em grupos, ardentes de zelo, “profetizando” ao som de música (1Sm 10,5-13; 19,18-24). Eles representavam um fenômeno muito comum no mundo antigo, com paralelos entre os canaanitas e até mesmo na Anatólia e na Mesopotâmia.^[7] Podemos apenas conjecturar sobre o que

teria ocasionado o despertar da profecia extática em Israel nessa época. Não resta a menor dúvida de que o desaparecimento do templo central e de seu culto deixaram um vácuo espiritual, que favoreceu o surgimento de livres movimentos carismáticos entre o povo. Mas a presença dos filisteus também teve sua parte, pois tais profetas, certamente, por meio de sua fúria extática, procuraram incitar todos a um zelo santo para combater a Guerra Santa de Iahweh contra o odioso invasor. Samuel, desejando indubitavelmente a expulsão dos filisteus e um substituto para o desacreditado sacerdócio de Silo que pudesse continuar a tradição de Iahweh, parece que encabeçou este movimento.^[8] Não podemos dizer quantas vezes o ardor patriótico transformou-se em resistência armada, durante esses anos. É provável que tenha havido choques e que os contingentes dos filisteus tenham sido atacados e destruídos algumas vezes. Talvez o relato idealizado do cap. 7, vv. 3 a 14 contenha a lembrança de tal encontro. Mas os clãs não estavam mais à altura de desferir um golpe decisivo, indispensável para expulsar o invasor da terra. Muitos israelitas devem ter pensado que seu problema seria insolúvel se não encontrassem uma liderança mais forte.

2. *O primeiro rei: Saul*

Foi nessa situação que Israel escolheu Saul, da tribo de Benjamim, da cidade de Gabaá, para seu rei. Em virtude de sua situação, não é surpresa que Israel tenha tomado essa decisão e feito tal escolha. Entretanto, também não surpreende que Israel tenha tomado tal medida meio vacilante e quase com alguma relutância, já que a monarquia era uma instituição inteiramente estranha à tradição de Israel.

a. *Eleição de Saul.* O relato da eleição de Saul chegou até nós em duas (talvez três originalmente) narrativas paralelas: uma tacitamente favorável à monarquia, a outra profundamente hostil. A primeira nos conta (1Sm 9,1 a 10,16) como Saul foi ungido privadamente por Samuel em Ramá (continua no capítulo 13,3b.4b-15). No bojo desta narração, encontra-se o relato originalmente separado (cap. 11) da vitória de Saul sobre os amonitas e a subsequente aclamação que o povo lhe fez em Guilgal. O outro relato (caps. 8; 10,17-27; 12) mostra-nos Samuel atendendo contrariado ao pedido do povo e presidindo a eleição de Saul em Masfa.

Em vista destas narrativas com tantas variantes, não podemos aventurar-nos a reconstruir a sequência dos acontecimentos. Mas não é justo que rejeitemos a última destas narrativas como reflexo de uma experiência subsequente amarga com a monarquia, como o fizeram muitos.^[9] Qualquer que tenha sido a data da passagem, não se pode duvidar de que um passo tão drástico como este, implicando um rompimento tão violento com a tradição, indique uma oposição desde o começo. Os próprios sentimentos pessoais de Samuel permanecem ambíguos. Mas podemos estar certos de que, qualquer que tenha sido a decisão que tomou, voluntariamente ou com

relutância, ele a tomou diante do pedido expresso do povo, representado pelos anciãos das tribos (1Sm 8,4ss). O teor das duas narrativas mostra-nos que ele teve um papel preponderante no desenrolar dos acontecimentos, e, em virtude de sua posição, era isso mesmo o que se devia esperar. Contudo, é totalmente certo que Samuel, quaisquer que tenham sido seus sentimentos iniciais, logo rompeu com Saul, tornando-se seu cruel inimigo. É muito provável que ele tenha encarado a medida com apreensão durante todo o tempo, como na realidade insiste a segunda das narrativas acima, temendo aonde ela podia chegar, embora agisse sob pressão, porque não via alternativa.

A escolha de Saul realizou-se por designação profética e por aclamação popular (1Sm 10,1ss; 11,14ss). O fato de ele ser da tribo de Benjamim — tribo localizada no centro, diretamente ameaçada e tão pequena que as rivalidades se reduziriam ao mínimo — pode ter influenciado a escolha. Mas Saul foi aceito logo de início, pois, com sua vitória sobre os amonitas (cap. 11), ele dera mostras de dons carismáticos, como os juízes que o precederam. Esta foi provavelmente a primeira batalha que ele teve de enfrentar. Aproveitando-se da situação de Israel, os amonitas invadiram as terras da Transjordânia, como o haviam feito antes, no tempo de Jefté; e, sitiando Jabes de Galaad, apresentaram-lhe termos vergonhosos e inumanos de capitulação. Quando Saul teve conhecimento do que sucedera, portou-se como um típico carismático. “Ao ouvir tais palavras, o espírito do Senhor investiu Saul” (v. 6), e pegou dois bois, com os quais avançou, dividiu-os em pedaços e mandou-os aos clãs, chamando-os à reunião de tropas. As tribos atenderam ao seu pedido, e obtiveram uma grande vitória. Sabemos que o povo, convencido pelo comportamento de Saul, de que ele era o escolhido de Iahweh, levaram-no a um antigo templo de Guilgal e lá, solenemente, o aclamaram rei.

b. *Outras vitórias de Saul.* O começo de Saul foi tal que justificou a confiança que o povo nele depositara, sobretudo desde que ele se mostrou capaz de desferir nos filisteus o golpe que deu a Israel a oportunidade de uma trégua, infundindo-lhe novas esperanças. Devido à confusão dos textos, os detalhes desta ação (1Sm 13-14) não se apresentam muito claros. Entretanto, parece que, depois de um encontro preliminar, em que uma guarnição dos filisteus foi derrotada (13,3),^[10] e depois das represálias dos filisteus (13,17ss), ocorreu um combate em Macmas, o qual, devido sobretudo à valentia de Jônatas, seu filho, culminou numa esmagadora vitória de Israel. Os filisteus puseram-se em fuga precipitada (14,23.31); os hebreus que haviam passado para o seu lado desertaram (14,21) e puseram-se ao lado dos israelitas; e os israelitas que se tinham escondido nos montes de Efraim também juntaram-se a Saul. Foi uma grande vitória. Embora as forças dos filisteus não tenham sido destruídas e a ameaça por eles representada não tenha acabado (é provável, apesar do que se lê em 13,5, que

a força empenhada no ataque não foi grande), as tropas de ocupação foram expulsas das montanhas. Desde então, Saul adquiriu completa liberdade de movimento dentro da terra, e novas batalhas foram travadas nas fronteiras da planície. Israel havia reconquistado a sua esperança.

Todo o reinado de Saul transcorreu em guerra (1Sm 14,47ss.52).^[11] Além de suas batalhas com os filisteus, uma vitória sobre Amalec é descrita numa narrativa isolada (cap. 15), que também inclui o rompimento de Saul com Samuel. Provavelmente, tais povos, cujo lugar de origem era o deserto de Cades, tinham, como Amon, se aproveitado da situação de Israel para fazer incursões no Negueb. O fato de Saul ter podido rechaçá-los até o sul mostra a sua liberdade de movimento; e também indica que sua autoridade e responsabilidade eram de âmbito nacional. Uma vez, durante o seu reinado, Saul tomou severas medidas contra os remanescentes da “Confederação dos Gabaonitas” (2Sm 21,1ss; 4,2ss), apesar do tratado que os prendia a Israel desde a conquista (Js 9). Sabe-se que muitos deles foram mortos, e outros forçados a fugir. As razões de Saul para tal ato são desconhecidas — possivelmente porque os gabaonitas colaboraram ou eram suspeitos de terem colaborado com os filisteus. O feito nunca foi esquecido, como veremos.

c. *A natureza do reinado de Saul.* Uma fonte (1Sm 8,5.20) denuncia a monarquia como uma imitação das nações pagãs. E assim foi: uma instituição de certo modo estranha a Israel, apesar de comum em outros lugares, e portanto sugerida a Israel pelos seus vizinhos. Mas a Monarquia de Israel era única. Certamente, não era moldada no sistema de cidade-estado feudal, como em Canaã ou na Filisteia. Apesar de ter assimilado características de Edom, Moab e Amon,^[12] ela permaneceu um fenômeno caracteristicamente israelita, no começo mudando o menos possível a antiga ordem.

Saul, como os juízes antes dele, elevou-se como um herói carismático, à maneira antiga. Na verdade, é improvável que o tivessem seguido se ele não se mostrasse como tal.^[13] Nesse caso, entretanto, recebeu nova característica, quando Samuel ungiu Saul, e o povo o aclamou seu rei. Assim, Saul passou a ocupar uma posição semelhante à que, em outras circunstâncias, foi oferecida a Gedeão e por ele recusada (Jz 8,22ss). Mas é interessante que a fonte que fala da unção de Saul (1Sm 9,1s até 10,16; 13,4b-15) não faça referência a ele como rei *melek*, e sim como “líder” ou “comandante” (*nagîd*).^[14] Isso pode significar que Samuel e os anciãos da tribo nunca pretenderam elevar Saul à dignidade de rei no sentido convencional, desejando simplesmente que ele servisse como líder militar eleito pelas tribos sobre uma base permanente. Porém, quaisquer que tivessem sido suas intenções, podemos estar certos de que, no começo, o povo pensava em Saul como rei, e logo começou a dirigir-se a

ele como tal (o título era comum entre os vizinhos de Israel, e é regularmente aplicado a Saul em qualquer outra parte das fontes). De qualquer maneira, a autoridade de Saul foi reconhecida como permanente ou pelo menos “enquanto durasse” — o que significa a mesma coisa. Embora isso representasse uma inovação, não significava um brusco rompimento com a velha tradição. Saul foi aclamado por Israel no antigo centro tribal, em Guilgal (1Sm 11,14ss), e, se como *nãgid* ou *melek*, seria seu dever levar avante a função de juiz, reunindo seu povo contra os inimigos de Iahweh. O que quer que Samuel pensasse de Saul, os sacerdotes remanescentes da liga tribal reuniram-se em torno dele e o acompanharam no campo de batalha (cap. 14, 3.18).

Pelo que sabemos, Saul não fez mudança alguma na estrutura interna de Israel. Provavelmente, embora tivesse talvez um pequeno desejo nesse sentido, não tenha tido oportunidade. A organização tribal foi deixada como era, não se desenvolvendo nenhuma máquina administrativa ou burocrática.^[15] Saul não tinha um grande harém, nem oficiais — a não ser seu parente Abner, que comandava as tropas tribais (1Sm 14,50ss) —,^[16] nem corte suntuosa (cf. 20,25; 22,6); sua residência em Gabaá era uma fortaleza, em vez de um palácio.^[17] No costume de Saul de cercar-se de soldados jovens e de sua presença para serviços permanentes (14,52), pode-se ver o início de um exército permanente e também de uma aristocracia militar. Mas, para Saul, isso era muito mais que uma simples necessidade militar: ele não podia apenas contar com o recrutamento das tribos para sobreviver.

E, embora outorgasse favores aos que o seguiam, muitos deles eram seus companheiros de tribo (1Sm 22,7), ele não era um rei tribal. E, apesar de provavelmente nunca ter levado todo o Israel ao campo de batalha (tampouco os juízes o fizeram!), ele provavelmente chegou mais perto disso do que qualquer um de seus predecessores, embora fosse em virtude de uma emergência nacional. Além disso, Saul gozava de uma considerável popularidade em toda a terra. E, por ter conseguido a libertação de Jabes de Galaad, ganhou a gratidão imorredoura daquela cidade (31,11-13). Talvez devido à sua ação contra Amalec, talvez porque a ameaça dos filisteus fosse mais intensa ali, Saul também era considerado em Judá. Embora alguns duvidem de que Saul foi reconhecido como rei de Judá, é provável que ele tenha sido (embora ele a tenha governado através de um acordo privado). Pelo menos os jovens daquela tribo estavam a seu serviço, e havia aqueles que aderiam a sua causa mesmo contra Davi (23,19ss; 26,1ss).^[18] Em resumo, o reinado de Saul começou favoravelmente, trazendo a Israel um descanso vivificante e uma nova injeção de coragem.

3. *A ruína de Saul e a ascensão de Davi*

A pausa foi, todavia, temporária. A duração do reinado de Saul é desco-nhecida, e marcar-lhe datas seria mera suposição (provavelmente uma década ou mais antes de 1000 a.C.). Mas o certo é que ele terminou em triste ruína, deixando Israel, se isso fosse possível, em pior situação que antes. As razões para tal certamente são complexas. Porém, a não menos importante de todas elas está no próprio infeliz Saul.

a. *O rompimento de Saul com Samuel. Sua decadência.* Saul era uma trágica figura. De ótima aparência (1Sm 9,2; 10,23), modesto (9,21), muito magnânimo, pronto a confessar suas faltas (11,12ss; 24,16-18), sempre terrivelmente corajoso; havia, contudo, dentro dele uma instabilidade emocional que foi a causa de sua própria ruína. Sempre de temperamento volúvel, capaz de excitações arrebatadoras (10,9-13; 11,6s). Parece que, em virtude das pressões que lhe faziam, ficou com a mente cada vez mais perturbada, oscilando como um pêndulo entre momentos de lucidez e estados de trevas mentais, durante as quais, incapaz de uma ação inteligente, comportava-se de modo a afastar até mesmo os que lhe eram mais chegados. Antes de seu fim, provavelmente Saul não gozava plenamente do uso de suas faculdades mentais.

Em sã consciência, deve-se dizer que Saul enfrentou problemas que desafiavam a capacidade das mentes mais equilibradas. Sua própria posição colocava-o sob a situação constrangedora de ter de manifestar qualidades carismáticas, não uma vez ou outra, num esforço dramático, mas continuamente. A ameaça dos filisteus continuava; apesar de algumas vitórias ocasionais, Saul não podia desferir o golpe decisivo, necessário para pôr fim a tal situação. A impetuosa independência das tribos, ademais, impedia o exercício de qualquer autoridade real; se não fossem seus próprios vassallos, Saul nunca poderia organizar uma força de combate digna de confiança e mantê-la a postos. O pior de tudo era o seu desentendimento com Samuel. Os dois relatos que temos desta situação autorizam-nos a pensar em algo de misterioso. Possivelmente, Samuel não estava acima de ciúmes pessoais; possivelmente, já desconfiando da nova ordem, precisava da mais simples desculpa para rejeitá-la. Mas razões mais profundas estavam envolvidas, como ambos os relatos confirmam. Em 1Sm 13,4b-15, Saul é acusado de usurpar a função do sacerdócio da liga tribal, enquanto, no cap. 15, está escrito que ele violou o *herem* — uma característica da lei sagrada, relativa à Guerra Santa. A probabilidade é que Samuel, tendo esperado manter a nova ordem subserviente à antiga, temia que Saul não merecesse confiança para continuar nos velhos moldes de liderança, mas estivesse usurpando uma autoridade mais ampla. Em virtude disso, revogou publicamente a nomeação de Saul!

Isso, indubitavelmente, acelerou a desintegração de Saul. Sua própria posição foi colocada em dúvida diante de todo Israel. Ele começou a suspeitar que o carisma, sobre o qual se fundamentava sua designação, havia desaparecido. No lugar do furor

carismático, acometiam-no acessos de depressão (“um espírito maligno enviado por Deus” — 1Sm 16,14-23), dos quais somente as melodias da música podiam tirá-lo e durante os quais ele invectivava cegamente contra todos os que estavam ao seu redor.

b. *A aparição de Davi: o ciúme de Saul.* Contudo, foi a popularidade do jovem herói Davi que finalmente levou Saul além dos limites do comportamento racional. Nossas fontes não nos permitem dizer como foi que Davi, pela primeira vez, despertou a atenção de Saul.^[19] Ele era um jovem de Belém, que se dizia ser um hábil músico (1Sm 16,14-23) e que provavelmente era semelhante aos jovens que Saul costumava manter a seu lado (14,52). Logo ficou famoso por suas proezas, particularmente pela morte do gigante filisteu Golias (17,1 a 18,5). É verdade que a passagem de 2Sm 21,19 credita esta façanha a Elcanã (1Cr 20,5 — é uma tentativa de harmonização), o que tem levado muitos a supor que o feito de um guerreiro secundário tenha sido transferido para Davi. Mas não é somente a tradição que credita o feito ao velho Davi (cf. 1Sm 21,9); a fama de Davi certamente baseia-se em algum feito espetacular, ou feitos desta espécie. Na verdade, não é impossível que Elcanã (provavelmente Baalanã [?]: cf. Gn 36,38; 1Cr 1,49) e Davi fossem a mesma pessoa, sendo este último, talvez, uma designação ou um nome que lhe fosse dado na qualidade de rei.^[20]

De qualquer forma, Davi ganhou fama e posição (1Sm 18,13), a imortal amizade do filho de Saul, Jônatas, e a mão da filha de Saul, Micol, em casamento (1Sm 18,20.27).^[21] Mas, quando novos feitos aumentaram de tal modo a popularidade de Davi, de modo a eclipsar sua própria popularidade, Saul não pôde suportar por muito tempo. Sentindo que o povo considerava Davi como seu herói carismático, ele passou a temer que também pudesse torná-lo rei (18,7s). Levado por insano ciúme, virou-se inteiramente contra Davi e tentou matá-lo repetidas vezes (19,9-17). Finalmente, Davi não teve outra alternativa senão fugir. Mesmo então, as suspeitas do rei não se desvaneceram. Parecia-lhe que todos estavam conspirando contra ele — mesmo seu próprio filho Jônatas e seus vassalos mais chegados (20,30-34; 22,7s). Quando ouviu que a família sacerdotal de Silo — agora estabelecida em Nob (próxima a Jerusalém) — tinha inadvertidamente dado ajuda a Davi em sua fuga, assassinou a todos e demoliu seu santuário (21,1-9; 22,9-19). Quanto a Micol, tomou-a de Davi e deu-a a outro (1Sm 25,44).

Esta não era, naturalmente, a maneira de agir de uma mente equilibrada. Embora Davi fosse, sem dúvida, ambicioso, não havia nenhuma evidência de que ele estivesse realmente conspirando contra Saul. Saul estava demasiadamente perturbado para pensar com clareza. Seu comportamento deve tê-lo prejudicado irreparavelmente, levando muitos a duvidar de sua capacidade. O massacre dos sacerdotes foi

particularmente chocante (note-se que os próprios vassallos de Saul recusaram-se a usar a espada contra eles: 1Sm 22,17s). Por este ato, Saul cortou todos os laços com a ordem tribal e, uma vez que o único sobrevivente passou para o lado de Davi (22,20-23), entregou seu sacerdócio nas mãos do rival. E, o que foi pior, Saul não mais se sentiu na obrigação de dar batalha aos filisteus, concentrando suas energias na perseguição a Davi. Precipitou-se um cisma em Israel, para o qual ele não estava, absolutamente, preparado.

c. *Davi, o proscrito.* Davi fugiu para o deserto de sua terra natal, Judá (1Sm 22,1s), onde seus parentes se reuniram em torno dele, juntamente com descontentes, fugitivos e pessoas oprimidas de toda a espécie. Formou-se logo uma violenta força de combate de quatrocentos homens, constituída de desocupados, desordeiros e malfeitores. Por algum tempo, Davi levou uma existência precária, como chefe de bandidos (um ‘Apiru), jogando os fins contra os meios, atacando os filisteus sempre que se oferecia uma oportunidade (23,1-5), esquivando-se continuamente para escapar às garras de Saul (23,19 a 24,22; e cap. 26) e, nesse ínterim, mantendo-se com a “proteção” de cidadãos ricos que podiam mantê-lo (25,7s; 15s). Nesse intervalo, Davi casou-se duas vezes (25,42s); presumivelmente, em ambos os casos na esperança de fortalecer sua posição pela aliança com famílias influentes. Mas sua posição era, de fato, insustentável. Encurralado entre os filisteus e Saul, junto a uma população cuja maioria — seja porque estivesse ressentida com a cobrança de impostos de Davi, ou porque fosse leal a Saul, ou porque temesse represálias — o considerava um incômodo ou coisa pior (23,12; 25,10; 26,1), Davi viu-se logo numa situação desesperadora. Assim, pegou seus homens, agora seiscentos, e passou para o lado de Aquis, rei de Gat, oferecendo-lhe seus serviços (27,1-4).^[22]

O rei filisteu, encantado com esta reviravolta, recebeu-o cordialmente, aceitou-o como vassalo e deu-lhe a cidade de Siceleg (de localização incerta, mas no Negueb de Judá) como propriedade feudal. Daí, Aquis naturalmente esperava que Davi causasse o maior problema possível a Israel. Mas Davi, intimamente, não era traidor. E, não desejando que seus compatriotas pensassem isso dele, continuou a fazer um jogo duplo. Enquanto convencia Aquis, com falsas notícias, de que estava fazendo incursões contra Judá, na realidade, ele dedicava-se a saquear os amalecitas e outras tribos ao sul do deserto, cujas incursões sempre assolavam os clãs israelitas das vizinhanças (1Sm 27,8-12). Deste modo, e por uma criteriosa distribuição de despojos entre os clãs estratégicos e cidades no Negueb de Judá (30,26-31), ele foi capaz de convencer seu povo de que ainda era seu leal protetor e amigo. Entrementes, sem dúvida, a força militar de Davi continuava a crescer.

d. *A morte de Saul.* O fim de Saul chegou poucos anos depois de ele ter afastado

Davi.^[23] A guerra com os filisteus, entretanto, tinha ficado para trás. Saul, obcecado com a ideia de capturar Davi, não estava em condições de tomar uma iniciativa, enquanto os filisteus, relutantes em arriscar suas forças numa nova invasão das montanhas, esperavam uma oportunidade para o golpe decisivo. Esta oportunidade chegou logo. Não muito depois da deserção de Davi, e talvez encorajados por ela, os filisteus reuniram suas tropas em Afec, numa reprodução de sua vitória sobre Israel uma geração antes. Mas, em vez de estenderem-se para as colinas ou esperar o ataque onde estavam, marcharam para o norte, ao longo da costa, em direção à planície de Esdrelon. Saul rumou para o norte a fim de encontrá-los, e acampou ao pé do monte Gelboé (1Sm 28,4; 29,1). A tática dos filisteus era compreensível. O caminho para Esdrelon estava sob seu controle e, ao longo dele, eles podiam contar com o apoio dos Povos do Mar e cidades-estados canaanitas a eles aliadas. Ademais, oferecia terreno sobre o qual seus carros de combate podiam manobrar (2Sm 1,6), juntamente com a possibilidade de interceptar Saul, que vinha das tribos galileias para o norte. Não se sabe ao certo porque Saul se deixou levar para combater em tal lugar. Possivelmente ele tivesse simplesmente chegado ao ponto do desespero, e já estivesse disposto a jogar a última cartada.^[24]

A batalha estava perdida antes mesmo do encontro. Certamente, o trágico Saul sabia disso; conforme a tradição (1Sm 28), o espírito de Samuel, que tinha morrido há muito tempo, invocado para ele por uma nigromante de Endor, lho havia dito. Mas Saul não podia voltar atrás, mesmo porque nunca fora uma pessoa a quem faltasse coragem. O resultado foi desastroso (cap. 31): as forças israelitas foram totalmente arrasadas, os três filhos de Saul foram mortos e Saul, gravemente ferido, tirou sua própria vida. Quando os filisteus encontraram o corpo de Saul, cortaram-lhe a cabeça e penduraram-na, juntamente com os corpos dos seus filhos, nos muros de Betsã. Mais tarde, os habitantes de Jabes de Galaad, movidos por imortal gratidão para com Saul, roubaram os corpos, saíram às escondidas, colocando em risco suas próprias vidas, e deram-lhes uma sepultura decente. Quanto a Davi, não tomou parte nisto, porque os senhores filisteus não acreditavam nele e mandaram-no para sua terra (cap. 29). Foi uma bênção para Davi. O que ele teria feito, lutando contra seu próprio povo, nós nunca saberemos.

B. A MONARQUIA UNIDA DE ISRAEL: REI DAVI

(Aproximadamente 1000-961)^[25]

1. *Ascensão de Davi ao poder*

A queda de Gelboé deixou Israel à mercê dos filisteus, que se aproveitaram da situação vantajosa em que se encontravam e ocuparam pelo menos a mesma extensão

de terra que possuíam antes que Saul entrasse em cena. Embora não se aventurassem até a Transjordânia, e talvez não muito para o interior da Galileia, suas guarnições, mais uma vez, se estabeleceram nas montanhas centrais (2Sm 23,14).^[26] A situação de Israel parecia sem esperança. Entretanto, ele ergueu-se novamente com incrível rapidez, e dentro de poucos anos já se havia tornado a principal nação da Palestina e da Síria. Isso foi obra de Davi.

a. *Davi e Isbaal: reis rivais.* As pretensões da casa de Saul foram perpetuadas por seu filho sobrevivente, Isbaal,^[27] que tinha sido levado para Maanaim, na Transjordânia, por seu parente Abner, que sobrevivera ao massacre de Gelboé e que lá o proclamou rei (2Sm 2,8ss). Tratava-se de um governo refugiado, se é que se pode chamá-lo de governo, como indica sua localização fora do alcance dos filisteus. Embora pretendesse governar um território considerável (o centro da Palestina, Esdrelon, Galileia e Galaad) é difícil ver nisso mais do que uma pretensão. Não há evidência de que Isbaal realmente governasse todo esse território, ou que as tribos locais estivessem ao seu lado. O princípio da sucessão dinástica não era reconhecido como vinculante. Embora muitos israelitas, sem terem em vista nenhum outro líder, tivessem aceitado tacitamente Isbaal, o fato de ele ser filho de Saul não lhe concedeu automaticamente a lealdade desses israelitas. Suas pretensões, sem base real na vontade dos clãs, eram apoiadas sobretudo por Abner e outros, leais à casa de Saul por razões pessoais.^[28]

Entretanto, Davi tornava-se rei de Judá em Hebron (2Sm 2,1-4). É certo que isso aconteceu com o consentimento dos filisteus, de quem era vassalo, e dificilmente ele poderia ter dado tal passo sem sua aprovação. Os filisteus, contudo, cuja política era “divide e reina”, desejavam tal coisa. Ao mesmo tempo, os habitantes de Judá, com certeza, receberam bem a Davi. Afinal de contas, ele era um deles, um forte líder, que podia defendê-los e estava em condições de ser mediador entre eles e seus senhores filisteus. Foi, portanto, aclamado rei por consenso popular e ungido no antigo santuário de Hebron. Assim, como Saul, Davi foi um herói militar eleito rei. Mas sua ascensão ao poder acarretava certas características novas. Davi era um soldado experimentado, que devia muito de sua reputação a suas tropas pessoais, que já era senhor feudal com possessões privadas e que assumiu o trono como vassalo de um poder estrangeiro. Além disso, aclamando-o, Judá, necessariamente, agia sem consideração às demais tribos. Realmente, uma medida totalmente estranha aos padrões antigos! Embora rei de Judá, Davi não era um chefe tribal. Sua autoridade se estendia sobre uma área que incluía, além de Judá, vários elementos tribais: simeonitas, calebitas, otonielitas, jeramelitas e quenitas (1Sm 27,10; 30,14; Jz 1,1-21). E tal área recebeu então uma forma política permanente: surgiu um Estado de

Judá, como entidade separada, ao lado de Israel, sobre o qual Isbaal tinha suas pretensões. Tanto “Israel” como “Judá”, assim, começaram a assumir novas conotações.

b. *O fim de Isbaal.* A carreira de Isbaal só durou dois anos (2Sm 2,10). Durante este tempo, as relações entre os reis rivais, embora hostis, nunca chegaram ao ponto de uma guerra aberta. O único conflito de que se tem conhecimento (vv. 12-32) foi a respeito de questões de fronteiras. E só foi importante por causa da morte, às mãos de Abner, de um irmão de Joab, parente de Davi e general, o que teve sérias repercussões. Isbaal certamente não era capaz de manter uma guerra, enquanto Davi, relutando em aumentar irreparavelmente a separação dentro do próprio Israel, preferiu levar avante seus pontos de vista através da diplomacia. Para tanto, fez propostas aos habitantes de Jabes de Galaad, cuja lealdade a Saul ele conhecia (vv. 4b-7); casou-se com a filha do rei de Gessur, um estado arameu a leste do Mar da Galileia (3,3), possivelmente para ganhar um aliado à custa de Isbaal. E também — provavelmente nessa época — começou a travar relações amigáveis com Amon (10,2), sem dúvida com a mesma finalidade.

Isbaal, por seu turno, era fraco e ineficiente. Cada vez mais começava-se a notar isso, e a colocar as esperanças em Davi (2Sm 3,17). Finalmente, Isbaal acusou Abner de ter tido relações com uma antiga concubina de Saul (vv. 6-11) — acusações que, se verdadeira, pode ter significado que Abner tinha pretensões ao trono. O incidente mostra onde está o poder. Abner, furioso, tomou medidas no sentido de transferir sua aliança para Davi e insistiu com os anciãos de Israel para que fizessem o mesmo (vv. 12-21). Aceitando o movimento, Davi exigiu somente que Micol, filha de Saul, lhe fosse devolvida. Mesmo quando Abner foi assassinado por Joab (vv. 22-39), o movimento a favor de Davi não se deteve. O povo aparentemente compreendeu que se tratava de uma inimizade entre famílias e acreditou em Davi quando ele protestou inocência — afinal de contas, ele não tinha nada a ganhar com isso. Isbaal, sem mais nenhum apoio, foi logo assassinado por dois de seus oficiais (cap. 4), que levaram sua cabeça a Davi, esperando uma recompensa. Mas Davi, desejoso de livrar-se de toda suspeita de cumplicidade nesse acontecimento conveniente (para ele), mandou-os executar sumariamente. E, mais uma vez, aparentemente acreditaram piamente nele.

c. *Davi, rei de todo Israel.* Não havendo ninguém mais para pretender a casa de Saul, o povo acorreu a Davi no Hebron e lá, numa aliança solene, o aclamou rei de todo Israel (2Sm 5,1-3). Todo esse incidente ilustra a tenacidade da tradição carismática. O que decidiu a questão a favor de Davi foi o fato de que o povo via nele o homem sobre quem o Espírito de Iahweh descansava. Isbaal arruinou-se precisamente porque, não sendo reconhecido o princípio da sucessão dinástica, ele

não deu mostras de possuir dons carismáticos. Entretanto, embora não se tivesse salientado à maneira de Saul e dos juízes, Davi era um homem de tipo carismático. Isso é, foi homem capaz de uma liderança inspirada, cujos contínuos sucessos davam provas de que Iahweh o havia designado.^[29] Como Saul, pois, Davi era um líder (*nagîd*) por designação divina, que tinha sido feito rei (*melek*) em aliança pessoal com o povo (como Saul provavelmente o tinha sido) e por aclamação. Como Saul, ele foi ungido num santuário de prestígio antigo.

Entretanto, o novo reinado representava grande afastamento da ordem antiga. Não somente a ascensão de Davi não foi feita da maneira clássica; a base do seu poder não era a confederação tribal — que, como tal, não mais existia. Pelo contrário, um chefe militar, já rei em Judá com consentimento dos filisteus, era agora designado rei de todas as tribos do norte por mais uma aclamação. Em outras palavras, o reino já governado por Davi no sul e a área pretendida por Isbaal no norte estavam unidos na pessoa de Davi. A união que criava o novo Estado, portanto, era, de certo modo, frágil. As tribos do sul, embora fossem parte do reino de Saul, estavam relativamente isoladas, e sem dúvida tinham uma consciência aguda de sua identidade particular. A rivalidade entre a casa de Saul e Davi deve ter levado as duas áreas a se afastarem ainda mais uma da outra. Davi certamente sentiu isso, e fez todos os esforços possíveis para que essa separação não se acentuasse. Foi por isso que, provavelmente, ele não desencadeou hostilidades contra Isbaal e que, publicamente — e pode-se supor que com sinceridade —, ele lavou as mãos quanto à cumplicidade nas mortes de Saul, de Abner e de Isbaal. Ademais, sua razão para exigir a volta de Micol era certamente a esperança de um filho homem que unisse as pretensões de sua casa e da de Saul — esperança vã, como se viu depois. Entretanto, apesar de todos os esforços de Davi, as pretensões da casa de Saul e as rivalidades regionais, para não se falar de outros agravantes, continuavam. Eram problemas que a monarquia jamais conseguiria resolver.

2. *A segurança e a consolidação do Estado*

O novo Estado teve imediatamente de lutar para sobreviver. Os filisteus compreenderam perfeitamente que a aclamação de Davi constituía uma declaração de independência por parte de um Israel novamente unido. E isso eles não podiam tolerar. Sabiam que tinham de destruir Davi, e destruí-lo imediatamente.

a. *A última luta com os filisteus.* A primeira fase da luta concluiu-se perto de Jerusalém (2Sm 5,17-25). A principal tropa dos filisteus dirigiu-se para as montanhas e ocupou uma posição perto daquela cidade, que ainda se encontrava nas mãos dos canaanitas e, provavelmente, era tributária dos filisteus.^[30] Seu objetivo, evidentemente, era isolar Davi das tribos do norte, no seu ponto mais vulnerável e, ao

mesmo tempo, ajudar suas guarnições militares de Judá, agora ameaçadas por Davi, que se encontrava na fortaleza de Odolam (23,13-17; cf. 5,17). A natureza da estratégia dos filisteus ficou bem patente pelo fato de que, mesmo depois de uma derrota às mãos do pequeno mas poderoso exército de Davi, eles não viram outra coisa a fazer senão empreender um novo ataque. Contudo, uma vez mais, foram notavelmente derrotados e expulsos precipitadamente das montanhas (2Sm 5,25; 1Cr 14,16), aparentemente para nunca mais voltar.

A próxima sequência da guerra não é muito clara. Supomos que Davi, sabendo que a ameaça contra Israel não terminaria por uma simples ação defensiva, aproveitou-se de suas vantagens e estendeu a luta até o território dos filisteus, fato que se pode comprovar em 2Sm 5,25 e nos incidentes do capítulo 21,15-22, os quais, podemos afirmar, pertencem em parte a esse contexto. Mas, embora esteja claro que Davi acabou com o poder dos filisteus, não se pode ser preciso quanto à extensão de suas conquistas. Temos apenas o texto críptico de 2Sm 8,1, que não pode ser esclarecido. Podemos considerar como certo que Davi ocupou a planície costeira, até o sul de Jope, pelo fato de esta área ter sido dividida, mais tarde, em três distritos administrativos de Salomão (1Rs 4,9-11). É igualmente certo que, no sul, ele expulsou os filisteus do solo israelita, e expandiu suas fronteiras até bem dentro do território inimigo. Gat foi tomada por Israel e, posteriormente, transformada em cidade-forte por Roboão (2Cr 11,8).^[31] O território de Ecron, que se localizava dentro das pretensões tribais de Dã (Js 19,40-46), foi provavelmente bem limitado, se não totalmente ocupado. Por outro lado, parece que Davi não se apossou da cidade canaanita de Gazer (cf. 1Rs 9,16), que esteve sob controle filisteu,^[32] e não há evidências de que ele se tenha apoderado das cidades costeiras de Asdod, Ascalon e Gaza. Em vista de suas conquistas subsequentes, é difícil acreditar que Davi não teria deixado de se apossar dessas cidades se ele realmente o tivesse desejado. Talvez os filisteus tenham-se rendido, fazendo assim com que as próximas campanhas se tornassem desnecessárias. Talvez, como muitos estudiosos acreditam, Davi tenha evitado avançar sobre tal área porque soubesse que o Egito ainda pretendia a soberania sobre ela e não relutasse em envolver-se em possíveis dificuldades com o faraó.^[33] Não sabemos. De qualquer forma, a ameaça dos filisteus tinha acabado: eles estavam reduzidos à impotência e obrigados a reconhecer a supremacia israelita (2Sm 8,12). Os contingentes dos soldados profissionais filisteus aparecem, mais tarde, como mercenários a serviço de Davi (2Sm 8,18; 15,18 etc.).

b. *A nova capital: Jerusalém.* Livre dos perigos externos, Davi já podia voltar sua atenção para a consolidação interna de seu poder. Foi com isso em mente que, após alguns anos de governo em Hebron, ele se apossou da cidade jebusita de Jerusalém e

para lá transferiu sua residência. Com esse ato, Davi não só eliminou o enclave canaanita do centro da região, como também ganhou uma capital, de onde poderia governar um estado nacional. Hebron, localizada no território de Judá, bem ao sul, não poderia ter sido permanentemente aceita como capital pelas tribos do norte. Já uma capital no norte seria duplamente inaceitável por Judá. Jerusalém tinha uma excelente posição, porque, além de estar localizada entre as duas regiões, não estava no território de nenhuma delas.

Como Davi conquistou essa cidade, ainda não está bem esclarecido, pois o texto (2Sm 5,6-10) encontra-se excessivamente adulterado.^[34] Mas o fato é que ele o fez com suas próprias tropas (v. 6), e não com as tropas das tribos. Jerusalém tornou-se possessão própria de Davi (“A Cidade de Davi”). A população jebusita não foi trucidada, nem desalojada (cf. 24,18-25), o que significa que a cidade dificilmente teria recebido, de modo imediato, um grande afluxo de israelitas. Embora o número de israelitas que afluía para a capital aumentasse cada vez mais à medida que os anos passavam, é provável que no início apenas poucas pessoas, além da própria família e da comitiva de Davi (que era consideravelmente grande) tenham-se mudado para lá. A nova capital, incontestavelmente, serviu para elevar o governo um grau acima da rivalidade das tribos. Mas o fato de Israel ser governado de uma capital de tradições não israelitas e que era possessão pessoal do rei certamente representava um passo a mais no desligamento da antiga ordem.

c. *O traslado da Arca para Jerusalém.* Em todas as mudanças que introduziu, Davi sentiu bastante a força espiritual das velhas instituições de Israel. Isso pode ser observado pela decisão que tomou — não muito depois de ter-se estabelecido em Jerusalém — de transferir de Cariat-Iarim para a capital a Arca da Aliança do Senhor, que se encontrava negligenciada por todos há mais de uma geração. Para tanto, construiu uma tenda-santuário, onde a Arca deveria ser guardada. A Arca foi trazida com grande cerimônia e júbilo, apesar de ter havido algum contratempo (2Sm 6). Como sacerdotes do novo templo, Davi designou Abiatar, da linha sacerdotal de Silo (cf. 1Sm 22,20; 14,3) e Sadoc, cuja origem é desconhecida.^[35] O significado desse ato não deve ser superestimado, pois era objetivo de Davi fazer de Jerusalém a capital política e religiosa do reino. Por intermédio da Arca, ele buscava unir o Estado recentemente criado à antiga ordem de Israel, como seu legítimo sucessor, mostrando-se como o novo patrono e protetor das instituições sagradas do passado. Davi mostrou-se muito mais sábio que Saul. Enquanto Saul negligenciou a Arca e afastou de si o sacerdócio, Davi estabeleceu a Arca e o sacerdócio no santuário oficial nacional. Foi um golpe de mestre. Isso deve ter contribuído mais do que se pode imaginar para unir o sentimento das tribos a Jerusalém.

Contudo, pode-se ainda perguntar por que Davi, que logo construiu um palácio para si em Jerusalém (2Sm 5,11; 7,1), nunca construiu um templo apropriado para guardar a Arca. A Bíblia (2Sm 7) nos dá uma explicação para isso: Davi mudou de ideia quanto à construção devido a um oráculo profético. Embora pareça que a Arca tivesse sido guardada num lugar permanente, em Silo (1Sm 1,9; 3,3), mantiveram-se, especialmente nos círculos proféticos, uma tenaz tradição da natureza originalmente portátil do santuário da Arca e o sentimento de que a construção de um templo permanente, sob proteção real, constituiria uma perigosa quebra de tradição. É provável que Natã e os que eram da mesma opinião tivessem esperado que o novo santuário não seria mais do que uma reativação e perpetuação do antigo centro tribal, não desejando vê-lo substituído por um santuário dinástico, à maneira canaanita, onde o rei desempenhava o papel principal.^[36] Ou Davi era da mesma opinião ou, mais provavelmente, sentiu que era mais prudente ceder. O projeto, portanto, foi adiado.

d. *Consolidação posterior do Estado.* Embora a Bíblia relate somente a tomada de Jerusalém, Davi também conquistou outras cidades-estados dos cananeus que ainda existiam na Palestina. Elas eram numerosas, tanto ao longo da planície litorânea, quanto ao norte e ao sul do monte Carmelo, em Esdrelon também na Galileia (Jz 1,27-35). Apesar de algumas delas já possuírem uma população parcialmente israelita, nenhuma estivera sob o controle de Israel, pelo menos de forma permanente. De que maneira essas cidades-estados foram conquistadas por Israel, nós não sabemos. Mas certamente foram tomadas por Davi, decerto no início de seu reinado, pois ele dificilmente teria se aventurado em guerras externas enquanto houvesse território por conquistar dentro da sua própria terra. É provável que a maioria dessas cidades tenham sido tributárias ou aliadas dos filisteus e que, com a derrota destes, tenham transferido sua fidelidade com pouca ou nenhuma resistência.^[37]

Isso representou grande expansão do território de Israel. Foi realmente o término da conquista de Canaã. O nome “Israel”, propriamente a designação de uma confederação tribal, cujos membros ocupavam somente uma parte da área da Palestina, representava agora uma entidade geográfica, abrangendo praticamente toda a região. Numerosos canaanitas passaram a integrar a estrutura de Israel, mas não foram, exceto talvez em ocasiões isoladas, integrados no sistema tribal. Suas cidades-estados eram anexadas a Israel e seus governantes e população tornavam-se súditos da coroa. É evidente que isso significava mais um afastamento da ordem antiga, um reino constituído de tribos. Também é evidente que o problema do ajustamento e do atrito com a cultura e a religião dos canaanitas assumiu com isso novas dimensões.

3. A construção do Império

Com sua casa em ordem, Davi estava livre para ações agressivas contra seus

vizinhos. Não sabemos se todo o sucesso de sua carreira deveu-se a um “destino manifesto” ou se ele o conquistou palmo a palmo. Como nossas fontes de informação (2Sm 8; 10-12) não estão em ordem cronológica, não podemos estar sempre certos da ordem dos acontecimentos. Mas, no fim, Davi era senhor de um considerável império.

a. *A Guerra dos amonitas: Intervenção dos arameus.* A primeira guerra de Davi foi contra Amon.^[38] Talvez Davi não tivesse desejado esta guerra, mas um imperdoável insulto a seus emissários serviu de provocação (2Sm 10,1-5). Indignado, Davi enviou um exército, sob o comando de Joab, contra Rabá, a capital dos amonitas (Rabat-amon). Os amonitas, entretanto, percebendo o erro que haviam cometido, buscaram a ajuda dos Estados arameus, ao norte deles (vv. 6-8). Esses Estados, provavelmente, não tinham sido fundados há muito tempo, e provavelmente continham elementos ainda não inteiramente sedentários. Eles compreendiam o Estado de Maaca (ao sul do monte Hermon), a terra de Tob (na Síria Meridional, ao leste no mar da Galileia) e também Bet-Reoob e Soba.^[39] Esse último Estado, que era o líder da aliança, situava-se ao norte de Damasco, a leste e oeste das cadeias de montanhas Anti-Líbano, e exercia controle sobre todo o leste da Síria, de Hauran até o vale do Eufrates.

Os arameus chegaram a tempo de alcançar o exército israelense pela retaguarda, quando ele investia contra Rabá (2Sm 10,8-14).^[40] Mas Joab, aparentemente, dispôs suas tropas em ordem de combate diante dos arameus. A intervenção dos arameus, entretanto, não terminou aí, pois Adadezer, rei de Soba, não querendo ser desfeito, reuniu nova força e enviou-a em auxílio dos amonitas (vv. 15-19). Mas o exército de Davi marchou pelo norte da Transjordânia adentro, derrotou os arameus e colocou-os em fuga, deixando o chefe do seu exército morto no campo de batalha. Adadezer, não tendo mais condições de lutar e tendo seus aliados (Maaca e Tob) se entregado a Israel, o cerco de Rabá estava terminado (11,1). Foi uma operação difícil. Enquanto essas coisas aconteciam, Davi, que ficara em Jerusalém, envolvia-se num caso amoroso com Betsabeia (11,2-12,25), que denegriria seu nome e atrairia sobre sua cabeça a violenta censura do profeta Natã. Entretanto, Rabá foi tomada (12,26-31) e a população obrigada a trabalhos forçados, provavelmente nos projetos reais em todo o reino. A coroa amonita foi colocada na cabeça de Davi; sendo assim, já rei de Judá e de Israel, Davi tornou-se também rei de Amon, sendo representado provavelmente por algum oficial da região (cf. 17,27).

b. *A conquista do sul da Transjordânia.* Davi ampliou ainda seu território a leste, com a conquista de Moab e Edom. Pela nossa escassa fonte de informações (8,2-13ss), não podemos dizer quando isso aconteceu, nem que provocação específica o

impeliu a agir desse modo. É possível que ele não precisasse de nenhum motivo, e tampouco conhecemos qualquer detalhe das campanhas, a não ser que a batalha decisiva para Edom parece ter ocorrido em Arabá, ao sul do mar Morto. Ambas as regiões foram tratadas com brutal severidade. A força de combate dos moabitas foi enfraquecida por execuções em massa a sangue frio, e Moab tornou-se um Estado tributário a Davi.^[41] Edom também foi visitado sofrendo represálias terríveis e sistemáticas (cf. 1Rs 11,15-18). A casa real foi destruída. Salvou-se uma criança chamada Adad, que foi levada pelos vassalos de Davi para o santuário no Egito. Davi colocou então guarnições e governadores em Edom, passando a governar a região como uma província conquistada.

c. *Conquista de Davi na Síria.* Antes ou depois das campanhas acima descritas, Davi voltou-se para vingar-se de Adadezer, rei de Soba (2Sm 8,3-8), por sua interferência na guerra contra os amonitas. Adadezer talvez se tenha visto em dificuldades depois das suas derrotas às mãos de Davi, mantendo as tribos seminômades das estepes da Síria submissas ao seu controle. De uma maneira que não está muito clara, Davi caiu sobre ele, talvez de surpresa, e obteve uma vitória decisiva, capturando a maior parte dos carros de combate arameus. Por mais incrível que pareça, Davi não tinha nenhuma aplicação para tais equipamentos. Conservando apenas os cavalos suficientes para puxar uma centena de carros, ele desatrelou os restantes. Os exércitos israelitas, no passado, não tinham usado carros, combatendo sobretudo a pé.^[42] Davi prosseguiu sua trajetória de vitórias derrotando os arameus de Damasco, que tinham marchado em ajuda a Adadezer. Em seguida, colocou guarnições em Damasco, passando a governar a cidade como uma província do império.^[43]

Esta campanha foi compensadora para Davi em termos de presas de guerra, particularmente em abastecimento de cobre, que foi tirado das cidades do reino de Adadezer, ao norte e da Celessíria, onde o minério era explorado.^[44] Além disso, Davi recebeu generosos presentes do rei de Emat, cujo território fica ao norte do de Soba, ao longo do Rio Orontos (vv. 9ss). Esse rei, muito feliz por ver Soba esmagado e impressionado com a força de Davi, desejou estabelecer relações amigáveis com seu novo vizinho.^[45] Também como resultado indireto de suas conquistas, porém muito depois, Davi negociou no seu reinado um tratado com Hiram, rei de Tiro (5,11ss).^[46] Tal arranjo, vantajoso para ambas as partes, durou todo o reinado de Salomão e provou ser de inestimável significação econômica, como veremos.

4. *O Estado de Davi*^[47]

Com rapidez dramática, as conquistas de Davi transformaram Israel na maior

potência da Palestina e da Síria. De fato, naquele momento, Israel foi provavelmente tão poderoso quanto qualquer potência do mundo de então. Com tudo isso, Israel passava irrevogavelmente para a nova ordem.

a. *As Dimensões e a Composição do Estado.* O Império de Davi, embora não muito grande de acordo com os nossos padrões, era de um tamanho respeitável pelos padrões antigos. O que os filisteus tentaram fazer, Davi o fez — e muito mais. Seus domínios eram quase equivalentes às possessões egípcias da Ásia, no apogeu do império. Incluíam toda a Palestina, de leste a oeste, do deserto até o mar, com suas fronteiras ao sul bem dentro do deserto do Sinai, ao longo de uma linha do Golfo de Ácaba até o Mediterrâneo, no rio do Egito (Wadi el-Arish). Os canaanitas da Palestina foram incorporados ao Estado, os filisteus restritos a uma estreita faixa ao longo da planície costeira meridional, enquanto Moab, Edom e Amon, por um acordo qualquer, pagavam tributo. Toda a Síria meridional e central estava unificada no império, aparentemente sob a administração provincial. As fronteiras de Davi dirigiam-se para o norte juntamente com as de Tiro, ao longo das costas da cordilheira do Líbano até um ponto perto de Cades sobre o Orontes, de onde se dirigiam para o leste com a fronteira de Emat (que deve ter sido tributária a Davi) até dentro do deserto. Davi provavelmente exercia um controle pouco severo, como o tinha feito Adadezer sobre as tribos arameias, do nordeste até o vale do Eufrates; certamente, tendo o controle de Soba, nenhuma força poderia detê-lo.

A própria natureza de tal Estado determinava uma mudança radical na antiga ordem. Israel não era mais uma confederação tribal, governada por um *nagíd* carismático que tinha sido aclamado rei, mas um complexo império organizado sob a coroa. A confederação tribal não correspondia mais a “Israel”, e nem mesmo compreendia a maior parte dele; somente com algumas limitações poderia dizer-se que era o centro de Israel. O centro deste novo Israel era realmente o próprio Davi. A união do norte de Israel com Judá, onde ele começou, era uma união na pessoa de Davi. A capital era possessão pessoal de Davi. A população canaanita anexada a Israel estava sujeita à coroa, não às tribos israelitas como tais. O império estrangeiro tinha sido conquistado e era mantido graças sobretudo ao exército profissional de Davi, não pelas tropas tribais de Israel. Embora estes últimos fossem utilizados (pelo menos na guerra dos amonitas), as conquistas de Davi teriam sido impossíveis se contasse somente com eles. Todas as terras subjugadas, por meio de vários acordos, deviam submissão a Davi e tinham de ser administradas por ele. Israel tinha sido transformado de acordo com o novo padrão. Portanto, a concentração do poder na coroa era inevitável.

b. *Administração do Estado.* Sabemos muito pouco da máquina administrativa de

Davi,^[48] a não ser o que consta de duas listas de seus oficiais de gabinete (2Sm 8,15-18; 20,23-26). Uma vez que não há nenhuma relação de vizir (primeiro-ministro), devemos supor que Davi estivesse pessoalmente à frente do seu governo. Os oficiais mencionados são: o comandante das tropas israelitas (*saba'*) e comandante-chefe do campo — que era Joab; o comandante das tropas estrangeiras mercenárias (cereteus e peleteus);^[49] o arauto real (*mazkîr*); o secretário real ou secretário de estado (*sopher*); os dois sumos sacerdotes Sadoc e Abiatar (e o cap. 8,18 acrescenta que os próprios filhos de Davi eram sacerdotes). Uma segunda lista, posterior, acrescenta um oficial responsável pela corveia — possivelmente nomeado para supervisionar os estrangeiros obrigados a trabalhar nos projetos reais. Sem tradição nesse campo, Davi moldou a sua própria burocracia, pelo menos em parte, sobre os modelos egípcios (dos quais pode ter tido conhecimento por meio das cidades-estados de Canaã — principalmente Jerusalém — que ele absorvera).^[50] Além desses altos oficiais, havia, naturalmente, oficiais menores, na corte e em outras partes da região, assim como governadores e outro pessoal nos territórios conquistados. Entretanto, nada sabemos do seu número, de suas funções e organização.

Tampouco estamos bem informados a respeito das medidas administrativas tomadas por Davi. Embora não tenhamos conhecimento de nenhuma imposição sistemática de impostos, e embora Davi pudesse naturalmente arcar com as despesas do Estado, em parte, com os tributos pagos pelos povos submetidos, podemos supor que seu censo (cap. 24) tenha lançado os fundamentos de uma reorganização fiscal radical e também presumivelmente, de um recrutamento. O fato de os círculos proféticos censurarem isso como um pecado contra Iahweh, indica que havia drásticas inovações envolvidas. De fato, é provável que a organização militar tenha sido radicalmente revisada por Davi e Salomão, embora existam algumas evidências de que Davi possa ter dividido Judá em distritos para fins administrativos.^[51] Se a lista das cidades de refúgio de que fala Js 20 pertence ao reinado de Davi,^[52] o fato pode refletir um esforço para conter aquelas vinganças entre os clãs, às quais Israel, como todas as sociedades tribais, estava frequentemente sujeito. Contudo, Davi parece ter interferido muito pouco ou nada em questões judiciais, deixando que elas fossem tratadas localmente, como antes. Embora os súditos tivessem o direito de apelar para o rei (2Sm 14,1-24), o próprio fato de existir insatisfação a esse respeito (15,1-6) revela que não havia uma máquina judicial eficiente.

A política de Davi em questões religiosas foi ditada pelo desejo de dar ao Estado legitimidade aos olhos do povo, como verdadeiro sucessor da antiga ordem de Israel. Assim, ele promoveu o novo santuário de Jerusalém, em que a Arca estava guardada, como uma instituição oficial do Estado. Os assuntos religiosos eram administrados

por dois sumos sacerdotes, que eram membros do gabinete. De acordo com a tradição do Cronista, que não deve ser negligenciada, Davi foi um generoso patrono do culto, tendo-o enriquecido de muitos modos, particularmente em relação à música.^[53] Se a lista das cidades levíticas (Js 21) reflete condições do reino de Davi,^[54] ela indica a existência de algum plano para o restabelecimento de levitas em todo o reino, com a possível finalidade de fortalecer a solidariedade nacional e promover a lealdade à coroa, por meio da promulgação do culto oficial em áreas afastadas.

A corte de Davi, embora modesta em comparação com a de Salomão, era, contudo, de um tamanho considerável. Havia suas várias mulheres e seus muitos filhos (2Sm 3,2-5; 5,13-16) — embora se devesse esperar um harém considerável, com ciúmes e intrigas. Além de tudo isso, um número crescente de vassalos e cortesãos “comiam à mesa do rei” (cap. 9; 19,31-40). A guarda de honra de Davi o cercava, “os trinta” (23,24-39), um corpo selecionado das próprias tropas do rei, que pode ter servido como uma espécie de conselho militar supremo.^[55] Embora a corte de Davi não oferecesse um quadro de luxuosidade sibarítica, estava longe de ser aquela coisa rústica que havia sido a corte de Saul.

5. *Os últimos anos de Davi*

O fim das guerras de conquista encontrou Davi ainda no vigor da sua idade.^[56] Seu reinado continuou até uma idade avançada. Entretanto, seus últimos anos não foram pacíficos, mas atormentados por intrigas incessantes, pela violência e até mesmo por uma rebelião armada aberta, que colocou em dúvida o futuro do Estado. As causas destas perturbações foram várias, mas em seu fundo encontrava-se a questão da sucessão ao trono, uma questão para a qual o Estado recém-constituído não tinha precedentes, nem uma resposta preparada.

a. *O problema da sucessão ao trono.* Israel tinha estado todo esse tempo sob o domínio da monarquia. Mas não somente isso. Este novo Israel era a tal ponto uma realização de Davi e estava tão centralizado em sua pessoa, que muitos pensaram que somente um herdeiro de Davi poderia governá-lo; um dos filhos de Davi deveria suceder ao pai. Mas qual? Não havia resposta a essa pergunta. Como se poderia esperar, havia rivalidades terríveis, e o palácio estava cheio de intrigas. O próprio Davi, pai indulgente que havia estragado inteiramente seus filhos (1Rs 1,6), tinha uma parte de culpa. Aparentemente não querendo pronunciar-se, nada fez para melhorar a situação e pôr fim às maquinações. Além disso, Israel ainda não perdera seu hábito de seguir uma liderança carismática. Se aparecesse um “novo homem”, mesmo durante a vida de Davi, muitos estariam dispostos a aclamá-lo. Os filhos ambiciosos fizeram todos os esforços para convencer o populacho de que eles eram o

“novo homem” (2Sm 15,1-6; 1Rs 1,5).

Mas, embora a maior parte dos israelitas provavelmente compreendesse que seu novo rei deveria ser um dos filhos de Davi, alguns não estavam preparados para concordar com isso. Por um lado, o princípio da sucessão dinástica era uma novidade que muitos não estavam prontos para aceitar. Por outro lado, as pretensões da casa de Saul não estavam de modo algum extintas. O comportamento de Davi para com os familiares de Saul tivera uma aparência de certo modo ambígua, pois ele tentou por todos os meios ganhar os seguidores de Saul, e teve até esperanças de unir sua casa à de Saul por meio de Micol, filha de Saul, como já vimos. Entretanto, essa esperança havia sido frustrada quando ele e Micol brigaram e se separaram (2Sm 6,20-23) sem terem tido filhos. Os familiares de Saul, lembrando-se quão oportunamente Davi se havia aproveitado de sua queda, não podiam acreditar que ele fosse inocente. E tampouco podiam esquecer que ele entregara o filho homem de Saul, sobrevivente, para ser executado pelos gabaonitas (21,1-10) poupando somente o filho coxo de Jônatas, Meribaal, a quem fizera prisioneiro de sua corte. Qualquer que fossem os motivos de Davi,^[57] os familiares de Saul acreditavam que ele estava cinicamente tentando exterminá-los (16,5-8). Por isso, ficariam muito satisfeitos se vissem a casa de Davi destruída.

Além dessas tensões, havia diversas queixas, com as quais as pessoas astuciosas sabiam jogar. Embora não saibamos pormenorizadamente quais fossem essas queixas, havia com certeza ressentimentos pela intrusão do Estado na independência tribal, ressentimentos pela corte florescente e pela posição privilegiada dos vassallos de Davi. Havia sem dúvida milhares de pequeninos ciúmes pessoais entre os cortesãos ambiciosos, dos quais nada sabemos. Havia descontentamento com a administração da justiça (15,1-6). Além disso, a conquista e a manutenção do império exigiam tropas israelitas para servir, ano após ano, a baixo custo, e como meros auxiliares das tropas de Davi. Provavelmente eles reagiam com muito pouco entusiasmo. Por isso é que, no fim, foi preciso fazer um recrutamento dos que eram necessários. E, naturalmente, os ciúmes regionais, sempre crônicos em Israel, continuavam o seu curso. Havia combustível bastante para uma fogueira. E a sucessão ao trono foi a fagulha.

b. *A rebelião de Absalão* (2Sm 13-19). A primeira e mais séria crise foi precipitada por Absalão, filho de Davi com a princesa arameia de Gessur (3,3). Tudo começou quando a irmã de Absalão foi violada e, em seguida, humilhada por seu meio-irmão Amnon, o filho mais velho de Davi (v. 2). Depois de ter aguardado uma oportunidade por dois anos, durante os quais Davi não tomou nenhuma atitude, Absalão assassinou Amnon a sangue frio (13,20-39). Possivelmente sejamos injustos ao suspeitar que ele queria uma desculpa para remover um pretendente ao trono — mas possivelmente

não! Absalão passou três anos exilado na terra de sua mãe, e só lhe foi permitido voltar pelos bons ofícios de Joab, para ser por fim perdoado — depois de mais dois anos — por Davi (cap. 14). Logo depois, Absalão começou a maquirar apoderar-se do trono. Sem dúvida, ele ressentiu-se com Davi por ter deixado Amnon sem castigo e tê-lo depois condenado por um ato que uma consciência comum teria tolerado. Sem dúvida, embora estivesse ostensivamente perdoado e provavelmente fosse o filho mais velho vivo, ele sabia que seu pai certamente o pretereria. Quatro anos^[58] foram passados em preparação, conquistando o favor do povo, ouvindo as suas queixas e estabelecendo contatos com agentes, através de toda a região (15,1-12). Então, feitos os seus planos, Absalão foi para Hebron, lá ungiu-se rei e, desfraldando a bandeira da revolta, marchou contra Jerusalém com uma força considerável. Davi, completamente tomado de surpresa, foi obrigado a abandonar a cidade e fugir (vv. 13-37).

Apesar dos familiares de Saul aceitarem com satisfação a rebelião de Absalão, pensando que a sua hora de vingança havia chegado (16,1-8),^[59] não houve nenhum golpe contra a casa de Davi — à qual Absalão pertencia —, nem mesmo uma revolta regional. Antes, parece que ele aproveitou-se da grande quantidade de queixas indefiníveis e do fato de que tinha adeptos em toda a região, não somente em Judá, mas na própria casa de Davi. O conselheiro de Absalão, Aquitofel (15,12; cf. Js 15,51) era um familiar de Judá, cujo filho era membro da guarda de honra de Davi (23,34), enquanto seu general, Amasa, era parente próximo tanto de Joab quanto de Davi (2Sm 17,25; 1Cr 2,15-17). Além disso, o fim da revolta (que começou em Hebron!) encontrou Judá excessivamente relutante, até mesmo de aproximar-se de Davi (2Sm 19,11-15).

Entretanto, não é provável que a maioria dos israelitas apoiasse Absalão. Além disso, a maior parte da corte de Davi, as autoridades religiosas e, acima de tudo, suas tropas pessoais, eram leais (2Sm 15,14-29). Davi fugiu para o leste do Jordão provavelmente porque elementos do exército lá estivessem estacionados, assim como vassallos e amigos com os quais ele podia contar (17,27-29) — um dos quais, irmão de Honon, antigo inimigo de Davi (cf. 10,1ss), era provavelmente seu representante em Amon. Quando Absalão, que tinha ficado em Jerusalém, divertindo-se loucamente (17,1-23), finalmente resolveu perseguir Davi, Joab e suas tropas deram cabo de suas forças heterogêneas, e o próprio Absalão morreu ignominiosamente às mãos de Joab (cap. 18). A rebelião foi sufocada. De todo Israel, o povo acorria para fazer as pazes com Davi e restabelece-lo em seu trono.

c. *A Rebelião de Seba* (2Sm 20). Porém, mesmo antes de Davi poder voltar para Jerusalém, desencadeou-se uma nova revolta, desta vez resultado de um ressentimento regional. Davi comportara-se generosamente com os servidores de

Absalão, evitando represálias e concedendo anistia até aos que tinham sido mais gravemente implicados (19,11-30).^[60] Quando os anciãos de Judá voltaram, naturalmente temerosos de aproximar-se dele por causa de sua atitude passada em relação a Davi, ele os tratou muito bem, com palavras amáveis, e prometeu que Amasa, o general rebelde, iria substituir Joab como comandante do exército. Davi, naturalmente, não podia perdoar Joab por ter assassinado Absalão contra suas ordens expressas e, em seguida, alardear brandura (vv. 5-7). Mas as tribos do norte consideravam a ação de Davi como um favoritismo gritante e se irritaram (vv. 41 a 43). Depois de palavras amargas de ambas as partes, desencadeou-se novamente a rebelião.

Essa rebelião, que foi uma tentativa de afastar o norte de Israel de sua união com Judá sob Davi, é uma ilustração esplêndida da natureza frágil daquela união e um prognóstico de sua eventual dissolução. Seu líder, o benjaminita Seba, filho de Bocri, pode ter sido um parente de Saul (cf. Becorath: 1Sm 9,1). Exigia-se uma ação rápida. Correndo para Jerusalém, Davi mandou Amasa convocar imediatamente os contingentes de Judá. Mas, à medida que Amasa estava levando mais tempo do que se esperava, Davi despachou suas tropas pessoais. Quando Amasa apareceu com os contingentes, Joab atravessou-o com sua espada e retomou o comando. A campanha foi breve. Aparentemente, Seba não tinha mais apoio, e desde a chegada das forças de Davi ele se retirou para a região mais longínqua do norte. Batido completamente ali, ele foi assassinado por cidadãos que não tinham muito entusiasmo por sua causa. Isso pôs fim à rebelião, deixando o trono de Davi em segurança. Mais uma vez, tem-se a impressão de que o exército de Davi teve um papel decisivo.

d. *A ascensão de Salomão ao trono (1Rs 1)*. Mas o problema da sucessão ao trono não ficou mais resolvido do que antes. Supõe-se que Davi prometera a Betsabeia que Salomão lhe sucederia (vv. 13 e 17), porém ele não havia feito nada acerca disso, e já estava velho e fraco. Sua ambiguidade encorajou Adonias, o mais velho dos filhos vivos de Davi (2Sm 3,4) a tentar arrebatá-lo o esperado prêmio. Sem dúvida, sabedor de que Salomão estava sendo preparado para a posição e sentindo que esta era legalmente sua, começou — como Absalão o fizera — a impressionar o povo, enquanto negociava com Joab, não mais considerado pessoa da estima de Davi, e com o sacerdote Abiatar. Então, chamando os irmãos e outros representantes para a festa da fonte sagrada de Rogel, ele proclamou-se rei. A festa de Salomão, que incluía Natã, o profeta, Sadoc, o sacerdote, e Banaías, o chefe dos mercenários de Davi, tinha de ser realizada rapidamente. Correndo até Davi, eles informaram-no do que estava acontecendo e pediram-lhe, encarecidamente, que tomasse uma decisão e a proclamasse. Davi, diante disso, ordenou que Salomão fosse sagrado rei imediatamente. Escoltado pelas próprias tropas de Davi (1Rs 1,33.38), Salomão foi

trazido para a fonte sagrada de Gion, e lá foi ungido por Sadoc e aclamado rei pela multidão. Adonias, ouvindo o movimento do povo, e sabendo que seu jogo chegara ao fim, refugiou-se no altar, procurando asilo, e recusou-se a sair de lá até que Salomão jurasse não matá-lo.

Todo o problema foi claramente uma intriga palaciana. Com Adonias estava o general Joab; com Salomão estava Banaías, um oficial que, sem dúvida, desejava tornar-se general — o que conseguiu (1Rs 2,35). Com cada um havia dois sacerdotes rivais, para vantagem de um e imensa desvantagem de outro (vv. 26ss.35). A palavra de Davi, sem dúvida, pesou para resolver a situação. Mas o que é interessante, e certamente não há nenhuma coincidência, é que a vitória foi obtida por aquele que possuía tropas. Embora o povo encorajasse o “fato consumado”, a aclamação popular foi uma ficção, e Salomão não podia nem mesmo pretender a posse de dons carismáticos. O velho padrão para seleção da liderança fora quebrado.

C. A UNIDADE MONÁRQUICA DE ISRAEL: SALOMÃO (APROXIMADAMENTE 961-922)^[61]

1. Salomão como homem de Estado: a política nacional

Há poucas figuras mais difíceis de ser avaliadas do que Salomão, e isso porque os dados sobre ele não são tão completos como deviam ser, nem em ordem cronológica. Ele era naturalmente um homem de grande astúcia, capaz de realizar plenamente as potencialidades econômicas do Império criadas por Davi. Ao mesmo tempo, ele manifestou em outras áreas uma cegueira tal, para não dizer uma estupidez, que apressou a desintegração desse império. Salomão, até certo ponto, por causa da situação que enfrentou, mostrou-se muito diferente de seu pai. Não era guerreiro, e tinha pouca necessidade de o ser, pois nenhum inimigo externo ameaçava seriamente seu reino. Politicamente, seu dever também não era o de defender o Estado ou ampliá-lo, mas de conservá-lo unido. E nisso, na maioria das vezes, foi bem-sucedido.

a. *Consolidação do poder sob Salomão.* Tendo subido ao trono como co-regente de seu pai, Salomão teve poucos problemas em estabelecer-se. Desde que Adonias e seus adeptos se submeteram a ele servilmente, foi desnecessário derramamento de sangue. Mas, quando o idoso Davi morreu (1Rs 2,10ss), Salomão pronta e cruelmente removeu tudo o que pudesse desafiar sua autoridade (vv. 13-46). Adonias que, pelo fato de pretender a mão da concubina de Davi, Abisag, tinha indicado que ainda não desistira de reivindicar o trono (cf. v. 22; 2Sm 16,21ss), foi sumariamente executado. Abiatar, tendo sua vida poupada em virtude da lealdade passada para com Davi, foi exonerado de seu cargo e banido para sua casa em Anatot. Joab, sabendo que poderia

ser o próximo, refugiou-se no altar do santuário. Mas seu rival, o inescrupuloso Banaías, por ordem de Salomão, entrou logo após e o massacrou, herdando sua posição. Quanto a Semei, o familiar de Saul que amaldiçoou Davi quando este fugiu de Absalão (2Sm 16,5-8), recebeu ordem de ficar recluso na cidade, devendo ser executado ao primeiro sinal de desobediência.

Está escrito (1Rs 2,1-9) que Joab e Semei foram eliminados por ordem expressa de Davi, dada em seu leito de morte. Embora, do nosso ponto de vista, isto não represente nenhum crédito a favor do velho rei, não há nenhuma razão para duvidarmos. Segundo a mentalidade antiga, a maldição tinha eficácia real, enquanto o crime de morte, tal como Joab tinha repetidamente tentado contra Davi, não era figura de retórica; ambos poderiam ameaçar a casa de Davi se não fossem eliminados, e isso Davi procurou fazer. Mas deve ser dito que Salomão obedeceu com um sentimento que só pode ser chamado de alegria. Lemos (v. 46) que “o reino estava estabelecido nas mãos de Salomão”. E assim foi! Assim foi!

b. *A política externa de Salomão.* Embora seu reino não fosse completamente pacífico, sabemos que Salomão não chegou a comandar sérias operações militares. Sua tarefa não era mais expandir o reino, que havia chegado à dimensão máxima no reinado de Davi, mas manter relações amigáveis, externamente e com seus próprios vassallos, de modo que Israel pudesse desenvolver suas potencialidades em paz. E ele procurou fazê-lo, por meio de um judicioso programa de alianças. Uma vez que muitas delas foram seladas por casamentos, numerosas nobres estrangeiras foram trazidas para o harém de Salomão (1Rs 11,1-3); o próprio príncipe da coroa foi descendente de tal união (14,21). A mais notável das esposas de Salomão foi a filha do faraó do Egito (provavelmente Siamun, antepenúltima da fraca Vigésima Primeira Dinastia), que, como convinha à sua classe, recebeu tratamento privilegiado (3,1; 7,8). Está escrito (9,16) que o faraó tomou e destruiu a cidade canaanita de Gazer e a entregou à sua filha como dote, dando conseqüentemente a Salomão um modesto acréscimo a seu território. Provavelmente, há mais fatos nesta breve notícia do que encontram nossos olhos. É difícil imaginar o faraó empreendendo tão longa e árdua campanha somente para conquistar uma cidade para o rei israelita. Pode ser que, após a morte de Davi, o faraó tivesse a esperança de restabelecer o domínio egípcio na Palestina e, para este fim, tivesse lançado uma campanha contra as cidades dos filisteus (sobre as quais pretendia suserania), durante a qual a cidade fronteiriça de Gazer foi tomada,^[62] mas tendo-se defrontado com tropas mais fortes do que imaginara, nos moldes do exército de Salomão, considerou mais sábio (ou a isso foi impelido) a entregar a concessão territorial e proclamar a paz.^[63] Não sabemos. Em todo caso, o incidente ilustra não só a importância relativa de Israel, mas também o

baixo nível ao qual o Egito havia chegado. Os faraós do Império não davam suas filhas nem mesmo aos reis da Babilônia ou Mitanni!

A mais importante das alianças de Salomão, entretanto, foi a estabelecida com Tiro (5,1-12) — uma aliança já efetivada por Davi e agora renovada. Tiro, reconstruída pelos fenícios sidônios no século décimo, foi a capital de um Estado que, naquele tempo, controlava todo o litoral sul da Fenícia, desde a Baía de Acre para o norte. Sob o regime de Hiram I (aproximadamente 969-936), a expansão marítima dos fenícios para o oeste estava em pleno apogeu; pelo final do século, havia colônias em Chipre e na Sardenha — onde eles exploravam minas de cobre — e provavelmente na Espanha e no Norte da África.^[64] A aliança resultou em uma troca de benefícios mútuos: exportação de trigo e óleo de oliva da Palestina para o Tiro, e madeira-de-lei do Líbano para a construção dos projetos de Salomão. E também abriu para Salomão novos caminhos de comércio e indústria, como veremos.

c. A defesa nacional. Apesar de não ser guerreiro, Salomão estava longe de ser um inexperiente em matéria de conhecimento militar. Ao contrário, ele manteve a segurança e desencorajou a agressão, mandando construir um exército ativo, que poucos ousariam desafiar. As principais cidades foram fortificadas e transformadas em bases militares (1Rs 9,15-19). Essas incluíam, além da própria Jerusalém, uma cadeia de cidades ao longo do perímetro do centro das terras israelitas: Hasor, na Galileia, diante das possessões dos arameus; Meguido, perto da passagem principal através da cordilheira do Carmelo; Gazer, Bet-Horon e Baalat, guardando as vizinhanças ocidentais da planície,^[65] e Tamar, ao sul do mar Morto, diante de Edom.^[66] Disposto nesses pontos, o exército de Salomão podia ser rapidamente reunido para defender-se contra invasões, dominar pequenas revoluções internas ou agir contra vassallos rebeldes.

Além disso, Salomão reforçou seu exército, desenvolvendo o carro de combate em um nível nunca alcançado antes. Até o reinado de Davi, Israel nunca tinha usado o carro de combate, em parte porque era de pouca utilidade em seus terrenos irregulares, e em parte porque seu uso pressupunha uma aristocracia militar que Israel não possuía. Mas as cidades-estados canaanitas, que foram por essa época absorvidas por Israel, sempre tinham usado o carro de combate; evidentemente, Salomão adotou a ideia e explorou-a com entusiasmo. Temos conhecimento (1Rs 10,26; 2Cr 9,25) que possuía quatro mil estábulos para seus cavalos, mil e quatrocentos carros de combate e doze mil homens para dirigi-los. Dispôs essa força militar nas bases acima mencionadas (1Rs 9,19; 10,26). Apesar do grande conjunto de estábulos descoberto em Meguido, e por muito tempo atribuído a Salomão, ser agora reconhecido como construção do século seguinte, grandes construções salomônicas, incluindo

fortificações e a residência do governador, estão atestadas lá, assim como em Hasor, Gazer e outros lugares.^[67] Isso, certamente, significava que Salomão mantinha um considerável exército permanente. É possível que ele nunca recorresse às tribos para fim de recrutamento.

d. *Salomão e o Império*. De modo geral, Salomão conseguiu manter com sucesso o império unido, mas não totalmente. Apesar da estrutura principal ter permanecido forte, Salomão deixou-a um pouco menor do que a encontrara. Primeiro, houve problemas em Edom (1Rs 11,14-22.25). O príncipe edomita Adad, que fora o único sobrevivente do massacre de Joab e que encontrara refúgio no Egito, retornou à sua terra natal quando soube que Davi e Joab estavam mortos; e, naturalmente, nomeou-se rei. A história interrompe-se de repente e o texto é incerto (v. 25). À parte o fato de Adad causar um problema em certa época, não temos conhecimento de qual foi o seu sucesso, ou que medidas Salomão tomou contra ele. Certamente Salomão nunca perdeu seu controle sobre Edom, porque se isso tivesse acontecido, suas manobras em Asiongaber, sobre as quais falaremos logo, para não dizer nada de suas atividades relacionadas com o comércio de caravanas da Arábia (10,1-10.15), teriam sido impossíveis de se realizar. Contudo, a conclusão que tiramos é que Adad foi uma fonte de contínuos desentendimentos, talvez tirando algumas das partes mais inacessíveis de Edom, pelo menos temporariamente, do controle israelita.

Os problemas da Síria eram mais complicados. Salomão tinha herdado o controle das terras dos arameus, que iam do norte da Transjordânia, através de Soba, que parecia ter sido uma ascendência nominal sobre o reinado de Emat, para o norte. Já que nenhuma potência estava em condições de bloqueá-lo, ele provavelmente era capaz de exercer um controle mais ou menos eficiente sobre as rotas de caravanas que se estendiam de norte para leste, em direção ao Eufrates. A isso pode servir de referência (2Cr 8,4) sua atividade em Tadmor (Palmira), e também a afirmação (1Rs 4,24) de que seu reinado se estendia até o Eufrates — nenhuma das quais pode ser desmentida como uma simples invenção. Entretanto, qualquer que fosse sua posição, ela foi seriamente abalada quando Rason, um antigo vassalo de Adadezer, tomou Damasco com um bando de homens e proclamou-se rei (1Rs 11,23-25). Não sabemos qual foi a atitude tomada por Salomão, nem seu resultado,^[68] nem em que período de seu reinado isso ocorreu. Mas se conclui dos textos que nunca houve paz com Rason. Quais tenham sido as baixas de Salomão na Síria não se sabe. Embora provavelmente tivesse pelo menos controle nominal sobre seus domínios arameus, exceto Damasco, sua influência na Síria estava certamente enfraquecida. Com essas exceções, contudo (e não podemos ter certeza de quão sérias elas eram), Salomão manteve o império intacto.

2. A atividade comercial de Salomão

O verdadeiro “gênio” de Salomão, contudo, estava no setor da indústria e comércio. Ele era capaz de compreender a significação econômica de sua posição estratégica, abarcando as maiores rotas de comércio norte-sul do Egito e da Arábia até o norte da Síria, e também de captar as possibilidades de sua aliança com Tiro. Suas aventuras comerciais foram numerosas e, desde que o comércio estrangeiro era largamente um monopólio real, isso constituiu uma fonte de grande riqueza para o Estado.

a. O *comércio do mar Vermelho* (1Rs 9,26-28; 10,11ss. 22). Inspirado pela expansão fenícia para o oeste e com sua ativa cooperação, Salomão procurou desenvolver possibilidades similares pelo mar Vermelho, para o sul. Certamente com o auxílio de armadores fenícios, ele construiu uma frota mercante em Asiongaber e, tripulando-a com marinheiros fenícios, mandou-a em viagens comerciais regulares até Ofir, hoje equivalendo aproximadamente à atual Somália.^[69] Essas viagens duravam um ano, e pelo menos parte de dois outros, presumivelmente para permitir que os navios ancorassem nos portos, dos dois lados do mar Vermelho. Trouxeram para Salomão os produtos ricos e exóticos do sul: ouro e prata, madeiras raras, joias, marfim e, para seu divertimento real, macacos!

b. O *comércio das caravanas com a Arábia* — Salomão também estava interessado no comércio terrestre com o sul. A visita da rainha de Sabá (1Rs 10,1-10.13), um acontecimento que de nenhum modo pode ser considerado como lendário, tem de ser entendido sob esse prisma. Os habitantes de Sabá, originalmente nômades, tinham por essa época se fixado e estabelecido um reino, cujo centro estava localizado no que é hoje o Iêmen oriental.^[70] Sua estratégica posição, transversal às rotas das caravanas do nordeste de Hadramaut, em direção à Palestina e à Mesopotâmia, permitiu que eles dominassem o comércio de especiarias e incenso, pelo qual o sudoeste da Arábia era famoso. Explorando o grande uso do transporte em camelos, estavam começando uma expansão comercial que, em séculos subsequentes, resultariam numa hegemonia comercial que ia muito além da Arábia. É possível que, aproveitando-se do fracasso do monopólio comercial do Egito na Etiópia e na Somália, eles também tenham estendido seus interesses até lá. A visita da rainha de Sabá é, por essa razão, compreensível. Salomão não controlava apenas os terminais do norte das rotas comerciais; suas aventuras marítimas tinham-no levado a uma competição direta com o incipiente comércio das caravanas, estimulando a rainha de Sabá a agir em seu interesse. Portanto, ela visitou Salomão, trazendo amostras de suas mercadorias: ouro, joias e especiarias. Pelo fato de Salomão tê-la recebido regamente, ela provavelmente conseguiu o acordo que procurava. De

qualquer modo (1Rs 10,15), as taxas e impostos do comércio da Arábia jorraram no tesouro de Salomão.^[71]

c. *A indústria do cobre.* Não conhecemos as mercadorias que Salomão exportava em troca das importações acima mencionadas. Certamente artigos de várias espécies, trazidos através da Fenícia ou das rotas das caravanas da Síria, estavam disponíveis para esse fim. Mas é provável que os carregamentos dos navios de Salomão consistissem em grande parte de cobre a sua disposição para exportação. Isso pode ser deduzido do fato de esses navios serem chamados (1Rs 10,22) de navios *tarshîsh*, que eram grandes veleiros de alto mar, como os construídos pelos fenícios para o transporte de cobre em lingotes das minas e refinarias de Chipre e da Sardenha.^[72] Certamente Salomão solicitou grande quantidade de cobre para a manufatura dos utensílios do templo, e sabemos que eles foram forjados numa fundição no vale do Jaboc (1Rs 7,45ss). Mas a fonte do cobre de Salomão é até hoje um mistério. A grande instalação descoberta em Asiongaber, por muito tempo considerada uma refinaria de cobre, parece agora ter sido uma fortaleza e um armazém.^[73] E as minas de Arabá em Timna, que mencionamos no capítulo anterior, parece não terem sido exploradas depois do século doze.^[74] Até o momento não temos nenhuma evidência concreta de que Salomão estivesse engajado em uma mineração de grande escala e fundição de cobre (apesar de que futuras explorações podem mudar isso). Como mencionamos acima, Davi trouxe grandes suprimentos de cobre de sua campanha na Celessíria,^[75] e essa fonte pode bem ter sido aberta a Salomão. Mas temos de confessar que essa fonte (ou fontes) da riqueza mineral (que Salomão parece ter tido) é desconhecida.

d. *O comércio de cavalos e carros.* Temos conhecimentos dessas transações por meio de 1Rs 10,28ss, que, devido a imperfeições no texto, foram mal entendidas na maioria das traduções. Com uma ou duas pequenas modificações, podemos ler aproximadamente o seguinte: “E a importação de cavalos feita por Salomão era realizada de Cue (Cilícia); os mercadores do rei adquiriam-nos em Cue, mediante pagamento à vista. Um carro de guerra era trazido e entregue do Egito por seiscentos siclos de prata, e um cavalo da Cilícia por cento e cinquenta. E assim, eles eram entregues por meio de sua agência (isto é, dos mercadores de Salomão) a todos os reis dos hititas e de Aram”.^[76] Salomão, sem dúvida alguma, se entranhou nisso durante a formação de seu exército. Grandes quantidades de carros e cavalos eram necessários. Como Israel não fabricava carros, nem criava cavalos, importava ambos. Desde o período do império, o Egito tinha produzido os melhores carros de guerra, enquanto a Cilícia era famosa, desde tempos remotos, como a terra dos melhores cavalos. Por isso, Salomão enviou seus agentes para essas terras, a fim de suprir suas próprias

necessidades. Mas então, percebendo que controlava todas as rotas de comércio entre o Egito e a Síria, tornou-se o intermediário de um lucrativo comércio, cujas condições eram: cavalos cilícios e carros de guerra egípcios só poderiam ser obtidos por meio de sua agência. Visto que este comércio era um monopólio real, podemos ter certeza de que trouxe a Salomão um lucro considerável.

3. *A Idade de Ouro de Israel*

A Bíblia, com justiça, descreve o reinado de Salomão como sendo de prosperidade ímpar. Israel gozou de uma segurança e de uma prosperidade material como nunca sonhara antes e que nunca mais iria conhecer. Essa prosperidade, por sua vez, permitiu um florescimento extraordinário das artes da paz.

a. *A prosperidade econômica de Israel.* Salomão trouxe prosperidade econômica para o país. Ele mesmo, enriquecido pelo lucro de seu monopólio comercial e industrial e pelos bens da coroa, tornou-se um homem extremamente rico. O nível de vida do país como um todo também elevou-se consideravelmente. Os projetos de Salomão, apesar de monopólios estatais, devem ter dado emprego a milhares e milhares e estimulado outros de empresas privadas, elevando assim a capacidade aquisitiva da nação inteira e propiciando uma prosperidade geral. É difícil duvidar de que muitas pessoas tenham ficado ricas, ou a serviço de Salomão ou por esforço próprio. As cidades cresceram (Jerusalém, por exemplo, que se expandiu além de suas antigas muralhas), e muitas outras novas foram construídas. O fortalecimento da segurança pública é ilustrado pelo abandono da prática de armazenar cereais em cavidades dentro das muralhas da cidade. A introdução do uso geral de arados com pontas de ferro (o monopólio filisteu, naturalmente, fora quebrado) aumentou a produtividade do solo, permitindo que ele tolerasse um aumento de densidade demográfica. De acordo com uma estimativa, a população deve ter duplicado desde os dias de Saul.^[77]

b. *As construções de Salomão: o Templo.* A riqueza de Salomão foi empregada em numerosos projetos de construção. Já mencionamos anteriormente a cadeia de cidades no perímetro interior de Israel, que eram fortificadas e guarnecidas como bases militares. Mas, além disso, explorações revelaram uma inteira rede de fortes, grandes e pequenos, que protegiam as rotas de caravanas para o sul, através do Negueb, até Asiongaber, onde uma construção que foi considerada como uma refinaria, servia aparentemente de fortaleza para proteção do porto, assim como um armazém, onde eram depositados os gêneros para os navios e caravanas comerciais. Mas o mais notável dos projetos de Salomão estava situado na própria Jerusalém. Além de instalações militares e outras obras,^[78] ele consistia de um exuberante

complexo de estruturas, erguidas ao norte da velha muralha da cidade de Jebus, das quais a mais importante era o Templo.^[79]

O Templo foi construído por um arquiteto da cidade de Tiro (1Rs 7,13ss) que se baseou num modelo então em voga na Palestina e na Síria.^[80] De forma retangular, voltava-se para leste, com duas colunas independentes (v. 21), que apresentavam na frente oráculos dinásticos. A própria construção consistia de um vestíbulo; a seguir, a entrada principal do santuário, o “Lugar Sagrado” (*hekhal*), uma grande peça retangular, iluminada por pequenas janelas abaixo do telhado; e, finalmente, na parte traseira do templo, o “Santo dos Santos” (*debîr*), um cubículo sem janelas onde ficava a Arca. Lá, em sua casa terrena, o invisível Iahweh era imaginado como se estivesse em seu trono, guardado por dois querubins gigantes. O templo começou a ser construído no quarto ano do reinado de Salomão (aproximadamente 959), sendo concluído sete anos depois (6,37ss) e consagrado numa grande cerimônia, presidida pelo próprio Salomão (cap. 8).

O templo serviu para uma dupla finalidade. Era um santuário dinástico, ou capela real, e seu principal sacerdote era um escolhido do rei e membro de seu gabinete; era também, como a Arca indicava, considerado como o santuário nacional do povo de Israel. Seu ritual de sacrifício deve ter sido, em essência, o que nos foi preservado no Código Sacerdotal. Uma vez que a construção seguiu modelos fenícios, muito de seu simbolismo inevitavelmente refletia uma base pagã. O mar de Bronze (1Rs 7,23-26), por exemplo, provavelmente simbolizava a água doce do fundo do oceano, a fonte de vida e fertilidade, enquanto o Altar dos Holocaustos (cf. Ez 43,13-17), parece sugerir originalmente a montanha dos deuses.^[81] Isso indiscutivelmente apresentava o perigo de conceitos pagãos insinuarem-se na religião oficial de Israel. Contudo, podemos ter como certo que, pelo menos em círculos oficiais, essas características recebiam uma base racional javista, servindo como símbolos do domínio cósmico de Iahweh. O culto do templo, embora contivesse características estrangeiras, permaneceu inteiramente de natureza israelita.^[82] O templo e seu sacerdócio provaram ter, em geral, uma profunda influência conservadora na vida de Judá, como veremos.

Adjacentes ao templo, estavam as outras construções do complexo palaciano (1Rs 7,1-8). Elas incluíam o próprio palácio — que deve ter sido admirável, uma vez que levou treze anos para ser construído; a “Casa do Bosque do Líbano”, assim chamada devido às maciças colunas de cedro que a sustentavam, as quais serviam como arsenal (1Rs 10,16ss; Is 22,8) e como tesouro (1Rs 10,21); um salão de julgamentos, onde os negócios de Estado eram discutidos e onde se encontrava o grande trono de marfim do rei (vv. 18-20), e um palácio para a filha do faraó, todo decorado com o esplendor que lhe era devido.^[83] Sem dúvida alguma, uma grande diferença da

rústica corte de Saul!

c. *O florescimento da cultura.* A glória de Salomão não se constituía só de coisas materiais, porque se fez acompanhar por um extraordinário florescimento cultural. Apesar de não termos nenhuma inscrição contemporânea do século décimo israelense, salvo o calendário Gazer,^[84] a escrita foi sem dúvida alguma praticada largamente. A maior parte dessa escritura não era, naturalmente, de cunho literário. Todos os Estados antigos mantinham uma equipe de escribas para lidar com correspondência diplomática, manter arquivos oficiais e atender à administração rotineira. Salomão, certamente, precisava de grande número deles, e suas produções devem ter sido numerosas. Apesar de nenhum dos arquivos oficiais de Salomão terem sobrevivido, é a uma condensação deles (1Rs 11,41) que devemos a maior parte dos nossos conhecimentos sobre seu reinado. Mas também havia atividade genuinamente literária, em Israel e em outros lugares, provavelmente centrada no templo. Israel encontrava-se exatamente no fim de sua era heroica, num ponto em que os homens naturalmente são impelidos a relatar os acontecimentos do passado. E os israelitas — certamente porque sua fé se radicava em eventos históricos — tinham um sentimento peculiar pela história. Começaram, portanto, a produzir, e na mais clara das prosas, uma literatura de caráter histórico, sem par no mundo antigo. Salienta-se nessa categoria a incomparável História da Corte de Davi (2Sm 9-20; 1Rs 1-2) da qual já falamos, certamente escrita durante o reinado de Salomão. As heroicas narrativas de Davi, Saul e Samuel foram do mesmo modo coletadas e postas em forma literária. As tradições épicas dos primórdios de Israel — dos patriarcas, do êxodo e da conquista, já tinham assumido forma literária na época dos Juízes. Foi, contudo, aproximadamente no reinado de Salomão que o Javista (o chamamos assim à falta de outro nome), selecionando material dessas tradições e adicionando outros, moldou sua grande história teológica do relacionamento de Iahweh com seu povo, suas grandes promessas e seus grandes feitos. Esse documento, que forma a base da narrativa do Hexateuco, é uma das obras-primas da Bíblia.

A música e a salmodia também floresceram, principalmente quando Salomão investiu largamente os recursos do Estado no novo templo, enriquecendo seu culto de várias maneiras (cf. 1Rs 10,12). Apesar de sabermos muito pouco sobre as técnicas musicais que prevaleciam na época para fazer uma afirmação definitiva, a música israelita, sob a influência fenícia, provavelmente alcançou logo níveis de excelência, iguais aos de nossos dias. Salmos de origem canaanita foram adaptados para uso israelita (Sl 29; 45; 18 etc., são exemplos), e outros novos, sem dúvida alguma, foram compostos. Não podemos dizer exatamente quantos salmos do Saltério já existiam nesse tempo; mas um número deles certamente já existia, apesar de muitos outros, que antes eram usuais, terem sido esquecidos desde então. A sabedoria também se

desenvolveu. A Bíblia descreve Salomão como um homem extremamente sábio (1Rs 3,4-28; 10,7.23ss), que também gozava de fama internacional como autor de provérbios (4,29-34). A afirmação é difícil de se avaliar, uma vez que não conhecemos as sábias palavras atribuídas a Salomão. Mas é razoável afirmar que a tradição da sabedoria de Israel, da qual o Livro dos Provérbios é a essência, começou a florescer nesta época.^[85] Apesar de “Os Provérbios” serem um livro pós-exílico, não há nenhuma razão para considerar a sabedoria hebraica como um desenvolvimento pós-exílico, e menos ainda para supor que representa uma aquisição tardia de supostas fontes edomitas ou norte-arábicas. Uma literatura gnômica existira já no segundo milênio, e muito antes em todo o mundo antigo, particularmente no Egito, mas também em Canaã (como os provérbios nas Cartas de Amarna, os textos de Ras Shamra etc., como o indicam os canaanismos do “Livro dos Provérbios”). Sabe-se que parte de “Os Provérbios” (cf. caps. 22 a 24) baseia-se nas Máximas Egípcias de Amenemope (que datam do fim do segundo milênio). Pouca razão para duvidar de que a sabedoria tenha florescido em Israel no século décimo, provavelmente por meio de mediação canaanita,^[86] e cultivada na corte de Salomão.

4. *A sobrecarga da Monarquia*

Descrevemos até aqui o reinado de Salomão sob um aspecto bastante favorável. Mas há mais a ser dito. A Bíblia nos permite ver o outro lado do quadro, muito menos brilhante, que mostra claramente que na Idade de Ouro nem tudo era ouro. Para alguns, trouxe riqueza; para outros, escravidão. O Estado crescia em poder e Israel gemia numa opressão sem precedentes.

a. *Os problemas fiscais de Salomão.* O Estado defrontava-se com um dilema financeiro crônico. Apesar de toda a genialidade de Salomão, os recursos de que dispunha eram muito poucos para dar uma base sólida à prosperidade nacional. Ou, em outras palavras, a despesa superava a receita. Quando pensamos sobre os projetos de construção de Salomão, em seu exército, em seu pródigo auxílio ao culto e no suntuoso luxo que o cercava, isso é compreensível. Para completar, a administração do Estado e seus numerosos empreendimentos requeriam uma burocracia ainda maior, cuja manutenção era certamente considerável. Salomão parece ter criado mais dois postos, além dos que já existiam (1Rs 4,1-6): um oficial superior (*‘al hannissabîn*), certamente o comandante da administração provincial e distrital, e um primeiro ministro ou vizir (*‘al habbayit*), que também era prefeito do palácio (cf. 2Rs 15,5; Is 22,21ss).^[87] Mas oficiais subalternos devem ter existido em grande número; 1Rs 9,23 menciona 550 homens somente para supervisionar as obras. As fontes de renda de Salomão, apesar de numerosas, eram insuficientes. Aparentemente, Davi mantinha uma corte muito mais modesta, com suas próprias rendas e os tributos

recebidos de seus súditos estrangeiros, sem, ao que sabemos, oprimir seu povo com pesados encargos. Com Salomão, contudo, as conquistas tinham terminado; embora as despesas aumentassem, a receita conseguida com os tributos não aumentava proporcionalmente. O comércio era extremamente lucrativo, mas, uma vez que para cada produto da terra exportado tinha de ser importado algum outro artigo, não era suficientemente lucrativo para diminuir o déficit e normalizar o insuficiente orçamento nacional. Salomão, portanto, foi obrigado a tomar medidas drásticas.

b. *Os distritos administrativos de Salomão.* Salomão sobrecarregou seus súditos de impostos. Para que a arrecadação fosse eficiente, ele reorganizou os seus domínios, dividindo-os em doze distritos administrativos, cada qual com um governador responsável (1Rs 4,7-19).^[88] Embora em alguns casos esses distritos coincidisse mais ou menos com as áreas tribais, frequentemente as fronteiras dessas áreas não eram respeitadas. Além disso, o território das antigas cidades-estados canaanitas foi incluído na divisão. A finalidade dessa medida foi, principalmente, obter maiores fontes de receita. Cada distrito era obrigado a fornecer à corte provisões para um mês do ano (v. 20); julgado pelos versículos 22ss, isso deve ter provocado uma terrível pressão sobre os distritos, calculando-se superficialmente cem mil pessoas como parte de cada distrito.^[89] Contudo, além das fontes de receita envolvidas, Salomão, sem dúvida alguma, procurou ainda, enfraquecendo os vínculos tribais, integrar a população canaanita mais profundamente dentro do Estado, para consolidar o poder mais firmemente em suas próprias mãos. Os governadores eram pessoas nomeadas por Salomão, responsáveis diante de um oficial de seu gabinete; dois deles eram seus próprios genros.

A posição de Judá nessa reorganização é objeto de divergência. Alguns estudiosos acreditam que o texto corrompido do v. 19 menciona um governador de Judá (cf. RSV). Uma sugestão ainda mais plausível é a de que Judá foi igualmente dividida em doze distritos e que a relação em que eles aparecem está preservada em Js 15,21-62. Apesar de esta relação datar provavelmente do século seguinte,^[90] o sistema quase certamente remonta pelo menos aos dias de Salomão.^[91] De qualquer modo, tratou-se de um passo radical e decisivo, e não apenas porque impunha ao povo um fardo sem precedentes. Significava que o antigo sistema tribal, já em grande parte declinando, tinha sido, no que concernia a suas funções políticas, virtualmente abolido. No lugar de doze tribos contribuindo com soldados em tempos de guerra, havia doze distritos tributados para manter a corte de Salomão!

c. *Outras medidas fiscais e administrativas.* Encurralado entre sua crônica situação financeira e a necessidade de providenciar mão de obra para seus numerosos projetos, Salomão recorreu à odiada corveia. Escravidão estatal e trabalho forçado

para o Estado eram práticas comuns no mundo antigo. Quando Davi sujeitou os povos conquistados ao trabalho obrigatório (2Sm 12,31), os israelitas provavelmente o aceitaram como fato consumado. Salomão deu continuidade a esta política e a ampliou, exigindo que a população canaanita da Palestina fornecesse levas de escravos (1Rs 9,20-22; cf. Jz 1,28.30.33). Subsequentemente, contudo, quando até mesmo essa fonte de trabalho mostrou-se inadequada, Salomão foi mais longe, inaugurando a corveia em Israel: equipes de trabalho foram recrutadas e forçadas a trabalhar por turnos em derrubadas de madeira no Líbano, para os projetos de construção de Salomão (1Rs 5,13ss).^[92] Isso representou, ao mesmo tempo, uma exploração do trabalho humano^[93] e uma amarga dose para os israelitas, que nasceram livres, engolir. Enquanto não há nenhuma evidência de que Salomão tenha subjugado seu povo a um real estado de escravidão (a tradição bíblica garante que ele não o fez), a linha entre a escravidão completa e ser recrutado para trabalhar em projetos reais por quatro meses no ano (1Rs 5,13ss), com consequente perda de renda, para muitos israelitas parece ter sido na verdade uma boa opção. Mas seria realmente melhor que a escravidão? Entretanto, a corveia causou bastante ressentimento, como veremos.

Os problemas financeiros de Salomão levaram-no ainda a mais uma medida drástica, da qual temos conhecimento. Trata-se da cessão de algumas cidades ao longo da fronteira, perto da baía de Acre (1Rs 9,10-14), ao rei de Tiro. Apesar de se poder supor (v. 11) que Salomão tenha tomado essa medida para poder pagar a Hiram o fornecimento de material de construção, é evidente que isso não é verdade; as cidades (v. 14) eram simplesmente vendidas, ou então apresentadas como garantia de um empréstimo em dinheiro e sem resgate futuro.^[94] Duvida-se de que isso pudesse ter sido uma transação costumeira em Israel. De qualquer modo, quando uma nação começa a vender seu território, é evidente que sua situação financeira é de fato caótica.

d. *A transformação interna de Israel.* Bem mais significativa que qualquer medida tomada por Salomão foi a gradual mas implacável transformação interna que ocorreu em Israel, e que foi realmente completada nos dias de Salomão. Pouco restou da antiga ordem. A confederação tribal, com suas instituições sagradas e sua liderança carismática, deu lugar ao estado dinástico, sob o qual todos os aspectos da vida nacional foram progressivamente organizados. No processo, toda a estrutura da sociedade israelita foi profundamente atingida.

As etapas pelas quais essa transformação aconteceu já foram descritas. A reorganização administrativa do território, feita por Salomão, e que assinalou o fim efetivo da organização tribal, pode ser considerada como tendo alcançado seu clímax.

Apesar de persistirem alguns vínculos tribais e o sistema das doze tribos continuar como uma tradição sagrada, em escala nacional, as tribos não eram mais consideradas como tais. A independência tribal terminara. Os homens das tribos, que não tinham conhecido anteriormente uma autoridade central e nenhuma obrigação política, salvo quando eram recrutados em tempos de perigo (o que poderia conseguir-se, quando muito, apenas por sanções religiosas), eram agora organizados em distritos governamentais, sujeitos a pesados impostos e ao recrutamento para serviço militar — o qual, no reinado de Salomão, havia se tornado recrutamento para serviço manual. O sistema tribal estava acabado; a base efetiva de obrigação social não era mais a aliança com Iahweh, mas o Estado. E isso significava inevitavelmente que a lei da aliança perdera muito de sua importância na vida rotineira.

Mais do que isso, a estrutura da sociedade tribal fora destruída. Forte superestrutura comercial e industrial tinha sido inserida na sociedade tradicionalmente agrária e pastoril. Israel não era mais uma simples nação de pequenos camponeses. Os projetos de Salomão trouxeram centenas de pessoas do campo para as cidades, assim erradicando-os de vínculos e padrões tribais. À medida que as cidades cresciam, o desenvolvimento econômico elevava o nível de vida da nação e a influência estrangeira fazia-se sentir, uma cultura urbana até então desconhecida surgia e se desenvolvia em Israel. Além disso, a absorção da população canaanita tinha trazido a Israel milhares de pessoas de origem feudal e sem nenhuma noção da lei da aliança, para quem as distinções de classes eram uma coisa natural. Enquanto isso, o crescimento de uma classe mais abastada fazia aumentar a diferença entre ricos e pobres. Em resumo, a democracia tribal se enfraquecera, e anunciava-se o começo — apenas o começo — de um cisma na sociedade israelita. Havia proletários, trabalhadores assalariados e escravos; e havia os que se imaginavam aristocratas. Na corte, onde, nos dias de Salomão, se havia criado toda uma geração nascida para a riqueza, ninguém considerava o povo como outra coisa que não pessoas que podiam ser dominadas de corpo e alma (1Rs 12,1-15).

A religião também não escapou da centralização da vida sob a coroa. Trazendo a Arca para Jerusalém, Davi tinha a esperança de unir o Estado com as tradições da liga da aliança, dando, portanto, ao Estado uma base teológica. Salomão favoreceu essa política com a construção do templo: a Arca da Aliança estava guardada no santuário oficial da dinastia. Isso quer dizer que o ponto central da antiga forma de governo foi assumido pela nova e por ela organizado. Davi e Salomão realizaram o que Saul não conseguira: uniram a comunidade secular e a religiosa sob a coroa. Samuel renegou Saul e o arruinou; mas foi Salomão quem arruinou Abiatar!

5. O problema teológico da Monarquia

Do nosso ponto de vista atual, pelo menos, a nova forma de governo trouxe simultaneamente a Israel tantos aspectos positivos e negativos, que é difícil fazer uma simples avaliação. Não é, portanto, de admirar que o próprio Israel nunca tivesse uma opinião única sobre o assunto. A monarquia era uma instituição problemática, que alguns acreditavam ser uma dádiva divina e que outros achavam intolerável. Tratando-se da noção que Israel tinha de reino e Estado, nunca devemos generalizar.

a. *A aliança com Davi*. Em vista do que foi dito, é fácil descobrir por que muitos israelitas odiavam e temiam as mudanças que a monarquia trouxera, e viviam cheios de amargo ressentimento contra a casa de Davi. Outros israelitas, certamente, tinham uma opinião diferente. Os que se tinham beneficiado pessoalmente com a nova ordem, naturalmente tinham de ser seus partidários, e não eram poucos. Além disso, as realizações de Davi e Salomão tinham sido tão brilhantes e tinham feito tanto pelo país, que muitos devem tê-las considerado como uma obra da divina providência e a justificação de tudo aquilo que a religião os havia ensinado a acreditar. Israel estava finalmente em plena posse da terra prometida a seus pais, e se havia tornado uma nação forte e grande (cf. Gn 12,1-3; cap. 15). Muitos devem ter sentido, assim como os javistas parecem ter sentido, que a aliança com Abraão se realizara — mas em Davi.

Davi e Salomão tiveram sucesso, de qualquer modo, dando a seu governo uma legitimação teológica, que satisfazia a muitos de seus súditos. A transferência da Arca para Jerusalém e a edificação do templo nessa cidade serviam para predispor os sentimentos nacionais em favor da nova capital e para fortalecer a convicção de que a Casa de Davi era a legítima herdeira da antiga forma de governo de Israel. Antigas narrativas (por exemplo, 1Sm 25,30; 2Sm 5,2) e poemas (por exemplo, Sl 78,67-72) dão ênfase ao fato de que Davi havia subido ao trono por designação divina. Embora Salomão tenha-lhe sucedido no trono de um modo inteiramente novo, e não livre de suspeitas, esses poemas e narrativas encontram-se em dificuldade para esclarecer se tal sucessão foi legítima (2Sm caps. 9 a 20; 1Rs caps. 1-2). Logo se firmou o dogma de que Iahweh tinha escolhido Sião como sua eterna morada, fazendo uma aliança com Davi, para que sua descendência reinasse para sempre. Este dogma já estava provavelmente bem estabelecido nos reinos de Davi e Salomão, e ajuda a explicar a lealdade de Judá à Casa de Davi. O carisma e a designação divina tinham, teoricamente, sido transferidos perpetuamente do indivíduo para a dinastia.

[95]

Vê-se melhor a teologia da realeza de Davi nos salmos reais^[96] que, apesar de não poderem ser datados com precisão, são todos pré-exílicos e, em sua maior parte, relativamente antigos. Sua expressão clássica está, entretanto, no oráculo de Natã (2Sm 7,4-17), que indubitavelmente apresenta um núcleo antigo.^[97] Também é

encontrado no velho poema de 2Sm 23,1-7, atribuído ao próprio Davi.^[98] A essência dessa teologia é que a escolha de Sião por Iahweh e a Casa de Davi são eternas (Sl 89,3ss; 132,11-14): apesar de os reis poderem ser punidos por seus pecados, a dinastia nunca poderia ser extinta (2Sm 7,14-16; Sl 89,19-37). O rei governava como o “filho de Iahweh” (Sl 2,7; 2Sm 7,14), seu “primogênito” (Sl 89,27) e seu “ungido” (Sl 2,2; 18, 50; 20,6). À medida que o rei tinha sido estabelecido em Sião por Iahweh, nenhum inimigo poderia prevalecer contra ele (Sl 2,1-6; 18,31-45; 21,7-12; 132,17ss; 144,10ss); ao contrário, as nações estrangeiras se submeteriam ao seu governo (Sl 2,7-12; 18,44ss; 72,8-11). A aliança de Davi seguiu o padrão da aliança patriarcal, porque se baseava nas promessas de Iahweh para o futuro e possuía caráter incondicional.^[99] Certa tensão com a aliança do Sinai e suas estipulações talvez fosse inevitável.

b. *O rei e o culto*. Todavia, isso significava que a instituição da realeza, originalmente estranha a Israel e aceita de má vontade por muitos, tinha conseguido um lugar na teologia javista. A realeza, em Israel como em qualquer outra parte, era uma instituição sagrada, isto é, não secular: tinha bases teológicas e litúrgicas. Uma noção oficial de realeza era reafirmada regularmente durante o culto, em que, em ocasiões festivas — provavelmente, especialmente na grande festa outonal do ano novo — o rei desempenhava um papel importante. A natureza do culto real e da ideologia da realeza em Israel provocou infin-dáveis debates. Nada mais podemos fazer além de simplesmente expressar uma opinião a respeito. Somos impedidos de fazê-lo pelo fato de a Bíblia não fornecer nenhuma informação direta sobre o assunto, deixando-nos fazer deduções por nós mesmos, baseados em passagens isoladas, particularmente dos Salmos, a respeito de uma interpretação sobre a qual não há nenhuma unanimidade.

Alguns estudiosos afirmam que, adotando a instituição da realeza, Israel também adotou uma teoria pagã da realeza e um padrão ritual, para expressá-la de modo supostamente comum a todos os seus vizinhos.^[100] O rei era considerado como um ser divino ou semidivino, o qual, por ocasião do Festival do Ano Novo, no papel do deus da fertilidade, que morria e ressuscitava, reatava ritualmente a luta da criação e a vitória sobre as forças do caos, o sagrado matrimônio e a reassunção do deus a seu trono; dessa maneira, pensava-se que se efetuava o renascimento anual da natureza, o bem-estar da terra e o lugar do rei no trono, garantidos para o ano que começava. Esse ponto de vista tem de ser totalmente rejeitado.^[101] Não há nenhuma prova concreta da existência de qualquer padrão ritual ou teoria da realeza dessa espécie em todo o mundo antigo, muito pelo contrário.^[102] Nem é crível que uma estrutura tão essencialmente pagã e tão incompatível com o javismo normativo pudesse ser aceita

em Israel sem violentos protestos; por mais que procuremos qualquer coisa a respeito nas palavras proféticas, não acharemos nada. O rei de Israel era chamado o “filho de Iahweh”, mas apenas num sentido adotivo (cf. Sl 2,7); ele era o vice-regente de Iahweh, reinando por escolha e sob permissão divina, com a tarefa de promover justiça sob pena de punição (Sl 72,1-4.12-14; 89,30-32). Ele estava sujeito à censura dos profetas de Iahweh, censura que frequentemente recebia.

É realmente provável que certos aspectos da ideologia real de Israel fossem recebidos de fora. A monarquia israelita foi, afinal de contas, uma inovação que não mostrava nenhum precedente israelita. Uma nação que absorvera milhares de canaanitas, que formara a maior parte da burocracia inspirada em modelos estrangeiros e cujo santuário nacional fora construído conforme um modelo canaanita, sem dúvida alguma assimilou de fora certos aspectos de seu culto — e do seu ideal de realeza. Mas o que quer que tenha vindo de fora foi harmonizado, pelo menos nos círculos oficiais, com o javismo normativo. Alguns estudiosos acreditam que Israel celebrava a festa da entronização de Iahweh no Ano Novo, sendo ela comparável à da Babilônia, com a diferença de que a luta ritualmente representada não era com poderes míticos do caos, mas com os inimigos históricos de Israel e de Iahweh.^[103] Embora não seja inteiramente fora de propósito, essa teoria está longe de ser provada; baseia-se somente na interpretação de certos salmos e outros textos de natureza litúrgica, os quais podem ser todos interpretados de outro modo.^[104] É bem mais provável que a representação ritual da festa do Ano Novo não fosse a entronização de Iahweh, mas sua vinda a Sião para assumir sua residência terrena e cumprir sua promessa a Davi de um reinado eterno.^[105]

De qualquer modo, a escolha de Sião e de Davi por Iahweh certamente recebeu ênfase no culto; e disso resultaram consequências teológicas de profunda significação. Por outro lado, o processo que levava a unir toda a esperança de Israel em Jerusalém, a Cidade Santa, e dar uma forma de expressão nova e normativa à característica de promessa da religião de Israel, tinha sido posto em prática. As glórias de Davi e Salomão, que a muitos pareceram a realização dessa promessa, logo se desvaneceram. Mas como as promessas a Davi e o ideal de realeza foram reafirmados no culto através dos anos, quando eles eram apenas e nada menos que realidades, firmou-se a esperança de um ideal davídico, que deveria vir, sob cujo reinado, justo e triunfante, as promessas deveriam tornar-se realidade. O culto foi a fonte da qual brotou a expectativa de Israel em torno de um messias. O que esta expectativa fez para modelar a fé e a história de Israel através dos séculos que viriam é incalculável.

Por outro lado, a integração do Estado com o culto, e também com sanções divinas, teve consequências de modo algum satisfatórias. Era a inevitável tentação de

santificar o Estado em nome de Deus e supor que as finalidades do Estado e da religião deveriam necessariamente coincidir. A opinião geral era de que o culto baseava-se na função inteiramente pagã de garantir a segurança do Estado e manter um equilíbrio harmonioso entre a ordem terrena e a divina, a qual deveria proteger o Estado contra infortúnios internos e externos. No festival de outono, a aliança com Davi, inevitavelmente, tendia a colocar em segundo plano a aliança do Sinai e suas exigências, provocando deste modo uma tensão entre ambas. Segundo o conceito geral, as promessas a Davi e a presença de Iahweh no templo garantiam a perpetuação do Estado. Sugerir que o Estado pudesse cair seria o mesmo que acusar Deus de violação da aliança — como mais de um profeta conceberia.

c. Tensão com a monarquia. Para melhor ou para pior, Israel tinha sido submetido à monarquia. Apesar de alguns, idealizando a antiga ordem, rejeitarem a nova como uma rebelião contra Deus (cf. 1Sm 8; 12), não havia realmente nenhuma possibilidade de retorno às condições pré-monárquicas, e provavelmente poucos em Israel pensassem seriamente nisso. Contudo, a monarquia não era algo que os israelitas estivessem prontos a aceitar como um fato consumado. Ainda viviam alguns que podiam lembrar-se do tempo em que ela não existia, e que tinham testemunhado de que maneira ela se tornou realidade. Ela permaneceu, por essa razão, como instituição problemática, sobre a qual Israel pronunciou um duplo veredicto. Alguns, inquestionavelmente, aceitaram o estado davídico como uma instituição divinamente ordenada e estavam mesmo prontos a considerar a realeza sob um aspecto completamente pagão. Outros, não menos leais à Casa de Davi, nunca se esqueceram de que ela governava com a tolerância de um Deus que tinha feito aliança com Israel, estando sujeita à crítica, à luz de uma tradição mais antiga. Outros, principalmente no norte, apesar de não terem nenhuma noção de uma volta consistente à antiga ordem, recusaram-se a aceitar o princípio da sucessão dinástica e rejeitaram as aspirações da Casa de Davi a reinar perpetuamente. Muitos deles rebelaram-se contra a tirania de Salomão, que eles consideravam como a personificação de tudo o que um rei não deveria ser (Dt 17,14-20)^[106] e, longe de considerar o Estado como uma instituição divina, consideravam-no intolerável.

A monarquia, portanto, nunca se livrou da tensão. Nem Davi, nem Salomão, com todo o seu brilhantismo, conseguiram resolver seus problemas fundamentais — principalmente o de diminuir a diferença entre a independência tribal e as exigências da autoridade central, bem como entre a antiga tradição e as exigências da nova ordem. Pelo contrário, a política opressiva de Salomão aumentou irremediavelmente a diferença. Apesar de Salomão não se defrontar com nenhuma rebelião séria, os problemas que tinham assediado Davi em sua velhice haviam sido apenas afastados,

mas não solucionados. Perto do fim de seu reinado (1Rs 11,26-40),^[107] quase houve uma rebelião, quando um homem de nome Jeroboão, que era certamente chefe de corveia das tribos de José (v. 28),^[108] tramou uma rebelião com a ajuda do profeta Aías. A conspiração foi abafada, e Jeroboão forçado a procurar refúgio no Egito. Mas as causas mais profundas do descontentamento não foram removidas, e tampouco, ao que sabemos, nenhuma tentativa foi feita para tanto. Antes da morte de Salomão, as tribos do norte já tinham sido completamente afastadas da Casa de Davi.

OS REINOS INDEPENDENTES DE ISRAEL E JUDÁ

Da morte de Salomão até a metade do século oitavo

ASSIM QUE Salomão morreu (922),^[1] a estrutura por Davi levantada desabou precipitadamente, sendo substituída por dois Estados rivais de importância secundária. Esses Estados viveram lado a lado, às vezes em guerra entre si, outras vezes em amigável aliança, até que o Estado do norte foi destruído pelos assírios, precisamente duzentos anos mais tarde (722/1). O período do qual nos ocupamos agora é um período de grande depressão, em muitos aspectos o menos interessante da história de Israel. A idade heroica dos primórdios da nação já tinha terminado. Mas a idade trágica de sua luta de morte ainda não tinha começado. Foi, podemos dizê-lo, um tempo que presenciou tantos acontecimentos como qualquer outro, porém foram relativamente poucos os de significação duradoura.

Sobre esse período temos informações precisas, embora nem sempre com os detalhes que seriam de se desejar. Nossa principal fonte é o Livro dos Reis, parte do grande corpo histórico que foi provavelmente composto um pouco antes da queda de Jerusalém; e que, embora mais preocupado com a avaliação teológica da monarquia do que com os pormenores de sua história, tira o grosso de seu material dos anais oficiais dos dois reinos ou, mais provavelmente, de um resumo deles (cf. 1Rs 14,19.29).^[2] A narrativa do Cronista, embora repetindo na maior parte o material do Livro dos Reis, fornece algumas informações adicionais de grande valor.^[3] Os livros dos antigos profetas, Amós e Oseias, lançam mais luz sobre a situação interna da história de Israel no fim do período. Além das fontes bíblicas, temos ainda, para o primeiro período, numerosas inscrições contemporâneas que se referem diretamente à história de Israel e projetam luz sobre não poucos detalhes.

A. A MONARQUIA DIVIDIDA: OS PRIMEIROS CINQUENTA ANOS (922-876)

1. O Cisma e suas consequências

Como dissemos no capítulo anterior, a política opressiva de Salomão tinha alienado completamente o norte de Israel do governo de Jerusalém. Somente a mão forte desse rei evitara uma séria rebelião. É, portanto, bastante normal que, assim que a mão de Salomão se retirou, o ressentimento contido tenha explodido, desmembrando Israel.

a. *A Secessão do Norte de Israel* (1Rs 12,1-20). Tem-se a impressão de que a

explosão poderia ter sido evitada se o filho de Salomão, Roboão, tivesse sabedoria e tato. Mas tal não era o caso. Pelo contrário, sua arrogância e estupidez tornavam a separação inevitável. Roboão teria certamente subido ao trono de Jerusalém e sido aceito como rei em Judá sem incidentes. Afinal de contas, Jerusalém era uma possessão real, e as pretensões da Casa de Davi parecem ter sido tão completamente aceitas em Judá que o princípio da sucessão dinástica nunca foi questionado lá. Mas, uma vez que a monarquia era dupla, uma união de Israel e Judá na pessoa do rei, era necessário que Roboão se dirigisse a Siquém para ser aclamado rei de Israel pelos representantes das tribos do norte.^[4] Mas ele as encontrou intratáveis. Como preço para aceitá-lo, exigiram que as pesadas cargas impostas por Salomão, particularmente a corveia, fossem aliviadas. Se Roboão houvesse cedido, é possível que o Estado tivesse sido salvo. Mas ele desconhecia ou desprezava completamente os verdadeiros sentimentos de seus súditos. Desprezando os conselhos de pessoas mais prudentes e agindo de acordo com os conselhos dos jovens que como ele nasceram em “berço de ouro”, Roboão rejeitou com insolência as reivindicações. Então, os representantes de Israel, irritados, anunciaram a secessão do Estado. O chefe de corveia de Roboão, que foi enviado por ele provavelmente para chamar os rebeldes à ordem por meio de açoites, foi linchado, e o próprio Roboão teve de fugir ignominiosamente. Então, as tribos do norte elegeram Jeroboão, que nesse ínterim voltara do Egito, como seu rei (v. 20).^[5]

O cisma representava tanto o recrudescimento daquela independência tribal que Davi e Salomão tinham reprimido mas nunca sufocado quanto a rebelião de Seba (2Sm 20), o repúdio de parte de Israel à sua união com Judá sob a Casa de Davi. É claro que as medidas opressivas de Salomão eram primariamente responsáveis pela situação. Mas, por parte de alguns também estava envolvido o desejo de reativar uma tradição de liderança mais antiga, como indica o papel desempenhado por certos profetas. Devemos recordar que um deles, Aías, em nome de Iahweh, tinha designado Jeroboão rei de Israel, encorajando-o deste modo ao combate (1Rs 11,29-39); e outro profeta, Semeías, quando Roboão reuniu suas forças para sufocar a rebelião (12,21-24), ordenou-lhe que desistisse, declarando que o que havia acontecido era a vontade de Deus.^[6] Esses profetas certamente mantinham-se, como Samuel, na tradição da antiga liga israelita. Eles sentiam profundamente a interferência do Estado nas prerrogativas tribais, e consideravam tanto o severíssimo tratamento de Salomão em relação a seus súditos quanto a promoção que ele dava ao culto de deuses estrangeiros (11,1-8) como graves violações da aliança com Iahweh. Apegando-se à tradição da liderança carismática, eles não reconheciam o direito da dinastia davídica a governar Israel perpetuamente. Além disso, eles quase com certeza não gostavam da anexação estatal do templo central das tribos israelitas e da usurpação de seu controle. Não tem

quase significação o fato de que Aías talvez fosse de Silo. Esses profetas representavam um desejo existente em Israel, de sair de um estado davídico-salomônico para uma ordem mais antiga, até mesmo por meio de uma revolução, se fosse necessário. É interessante que a elevação de Jeroboão ao poder tenha seguido, pelo menos formalmente, o modelo da elevação de Saul: designação profética seguida de aclamação popular.

b. *O colapso do Império.* Qualquer que tenha sido o fator que o desencadeou, as consequências do cisma foram desastrosas. O império arruinou-se quase da noite para o dia. Nem Israel nem Judá, ocupados com problemas internos, tinham a força e a vontade para deter esta ruína ou mesmo tentar detê-la: o desmoronamento seguiu seu curso por falta de resistência. Os territórios arameus do nordeste, já parcialmente perdidos pela queda de Damasco, não mais podiam ser mantidos. Pelo contrário, Damasco consolidou rapidamente sua posição e tornou-se, dentro de uma geração, uma séria ameaça para o próprio Israel.^[7] Para o sul, as cidades filisteias — exceto Gat, que ainda era dominada por Judá (2Cr 11,8) — estavam livres da dominação israelita. Embora os filisteus não fossem mais perigosos, os combates de fronteira com eles perto de Gebeton^[8] (1Rs 15,27; 16,15), ocuparam Israel durante muitos anos. No leste, a situação era igualmente má. Amon, cuja coroa havia sido assumida por Davi (2Sm 12,30), não devia fidelidade a Israel e não podia ser dominado por Judá, que já não tinha acesso direto a ele; certamente um estado independente no próximo século, sem dúvida nenhuma ele declarou sua independência nessa época. Do mesmo modo, parece que Moab também se tornou independente. Uma vez que a pedra moabita atribui a Amri sua reconquista por Israel (876-869),^[9] ela pode mesmo ter expandido suas possessões ao norte, nesse ínterim, à custa dos clãs adjacentes de Israel. Quanto à Edom, a situação não é clara. O fato de parecer que Judá ainda conservava o caminho para o golfo de Ácaba pode significar que continuava a exercer algum controle sobre as terras edomitas adjacentes. Porém, não temos meios para dizer se este controle era grande ou pequeno, transitório ou duradouro.^[10]

Israel e Judá tornaram-se estados de segunda categoria: Judá, com suas antigas possessões tribais, mais as áreas fronteiriças na planície dos filisteus (Gat), o Negueb até Asiongaber, e talvez partes de Edom; Israel, com as antigas possessões tribais, mais as primitivas cidades canaanitas da planície costeira setentrional e Esdrelon, e talvez por algum tempo, certos territórios arameus a leste do Mar de Galileia. O império de Davi e Salomão havia desaparecido. Podemos presumir que as consequências econômicas deste fato foram graves. Os tributos deixaram de ser recebidos. Com as rotas comerciais ao longo da costa e através da Transjordânia agora fora do monopólio israelita e com lutas internas que dificultavam a livre

passagem do comércio e algumas vezes a tornavam impossível, a maior parte das aventuras lucrativas de Salomão sofreu um colapso. Embora não tenhamos provas evidentes do fato, a economia de Israel deve ter sido severamente prejudicada.

2. Os Estados rivais: guerra regional

O cisma foi seguido por duas gerações de guerra regional esporádica, que não levava a nenhuma conclusão, e durante as quais a posição de ambos os Estados piorava cada vez mais.

a. *A primeira geração: Roboão de Judá (922-915) e Jeroboão de Israel (922-901).* Roboão parece que não fez nenhum esforço para forçar a reintegração do norte de Israel ao reino. Provavelmente consciente de que Judá era menor que Israel e pensando finalmente na violenta hostilidade existente contra ele no norte, Roboão sabia que tal coisa era impossível. A organização militar criada por Salomão certamente não poderia ajudá-lo. Podemos supô-lo, tanto porque muitos de seus soldados já não lhe eram leais, como porque grande parte deles estava estacionada nas guarnições do norte, fora do seu controle; as tropas disponíveis em Judá não eram suficientes. Além disso, a população de Judá provavelmente tinha pouco entusiasmo pela guerra. O oráculo de Semeías (1Rs 12,21-24), sem dúvida, refletia um sentimento muito difundido: deixe-os ir! Jeroboão, entretanto, não podia contar com o apoio permanente dos membros da tribo, desejosos de se livrar de Jerusalém, ainda que estes, mais os elementos das tropas de Salomão destacados dentro de suas fronteiras, que ele pode ter sido capaz de conquistar, asseguravam-lhe uma força bastante poderosa para defender sua independência.

Não houve, portanto, nenhuma guerra de maior importância. Os combates havidos eram esporádicos, tendo como motivo a retificação de fronteiras nas terras de Benjamim. Embora as simpatias dos membros da tribo de Benjamim fossem naturalmente divididas, tratava-se de uma tribo historicamente ligada ao norte, sede de Saul. Poderia esperar-se que ela se tivesse separado do resto, e possivelmente tenha feito (1Rs 12,20).^[11] Isso, contudo, Roboão não podia permitir. Uma vez que Jerusalém ficava nas próprias fronteiras de Benjamim, sua perda tornaria a capital indefensável. Roboão, portanto, tomou medidas para ocupar o território de Benjamim (14,30), e certamente conseguiu estabelecer uma fronteira perto dos limites ao norte.^[12] Como resultado, a capital foi mantida e os interesses de Benjamim foram a partir de então unidos aos de Judá.

b. *A invasão de Sesac (1Rs 14,25-28).* Todas as esperanças de Roboão no sentido de ultimar a reconquista de Israel foram desfeitas por uma invasão egípcia do território no quinto ano de seu reinado (aproximadamente 918). Durante a vida de

Salomão (aproximadamente 935), a fraca Vigésima Primeira Dinastia, da qual Salomão fora aliado, havia sido aniquilada por um nobre da Líbia chamado Sesac (Shoshenq), que fundou a Vigésima Segunda Dinastia (Bubastita).^[13] Sesac tinha esperanças de reafirmar a autoridade egípcia na Ásia, e por essa razão procurou por todos os meios ao seu alcance minar a posição de Israel — por isso é que certamente ele deu asilo a Jeroboão, contra a ira de Salomão. Roboão, que certamente conhecia muito bem as intenções de Sesac, foi forçado a procurar defender o reino, embora seja incerto se foi nesta época ou mais tarde que ele fortificou diversos pontos-chaves para defender-se das incursões contra Judá, vindas do oeste e do sul (2Cr 11,5-12).^[14]

Sesac combateu com uma violência terrível. A Bíblia, que nos diz apenas que Roboão pagou um enorme tributo a Sesac para induzi-lo a retirar-se, dá a impressão de que o ataque foi dirigido somente contra Jerusalém. A própria inscrição de Sesac em Karnak, porém, relacionando mais de 150 localidades que ele afirma ter tomado, juntamente com evidências arqueológicas, deixa-nos ver a sua verdadeira finalidade.^[15] Os exércitos egípcios devastaram a Palestina de uma extremidade à outra. Penetraram pelo Negueb, reduzindo as fortalezas de Salomão naquela área (Arad e Asiongaber foram certamente destruídas nessa época), e chegaram até Edom.^[16] Várias cidades na região montanhosa e da Sefelá de Judá foram atacadas e em alguns casos destruídas. Depois, aproximando-se de Jerusalém pelo caminho de Ájalon, Bet-Horon e Gaba e forçando a cidade a capitular, os egípcios seguiram em frente até o norte de Israel, espalhando destruição em todo lugar. O seu avanço continuou ainda para leste, até a Transjordânia (Penuel, Maanaim), e para o norte, até Esdrelon; em Meguido (mencionada na lista), foi encontrado um fragmento de um monólito triunfal de Sesac.^[17] O golpe atingiu fortemente tanto Israel como Judá e, em consequência, forçou-os a adiar suas rixas particulares.

Felizmente para ambos, Sesac não foi capaz de dar continuidade a suas vitórias e restabelecer o império egípcio na Ásia. A fraqueza interna do Egito não lho permitiu. Os exércitos egípcios abandonaram suas conquistas e retiraram-se da Palestina, deixando talvez uma cabeça de ponte da fronteira sul, perto de Gerar. Por essa época, Roboão, seriamente enfraquecido e forçado depois disso a manter-se vigilante no sul, não estava de modo nenhum apto a tomar medidas decisivas contra Israel, embora o desejasse. A reunião forçada dos dois Estados se havia tornado uma impossibilidade.

c. *Outras guerras regionais.* O combate ao longo da fronteira continuou através do curto reinado do filho de Roboão, Abiam (915-913),^[18] e do de seu sucessor, Asa (913-873). O Cronista (2Cr 13) nos conta que Abiam derrotou Jeroboão na fronteira de Efraim e, em seguida, avançou para ocupar Betel e a área circunvizinha (v. 19). O incidente é certamente histórico.^[19] É possível (cf. 1Rs 15,19) que Abiam tenha

concluído um tratado com Damasco e que uma demonstração hostil desta potência tenha rechaçado as forças de Jeroboão, facilitando assim o avanço de Abiam. Mas a vantagem foi temporária, pois na próxima geração Asa viu-se em dificuldades para defender sua capital.

Asa, como Roboão, teve de enfrentar a invasão do sul, desta vez por parte de Zara, o “etíope” (2Cr 14,9-14).

Como dissemos, é provável que, ao retirar-se da Palestina, Sesac tenha deixado guarnições na fronteira, nas imediações de Gerar. É muito possível que Zara fosse comandante de tropas mercenárias estacionadas na região.^[20] Não podemos dizer se sua retirada deveu-se a ordens do sucessor de Sesac, Osorcon I (aproximadamente 914-874), à sua própria iniciativa ou talvez a alguma colaboração com Baasa (900-877), que, nesse ínterim, se aproveitara do poder em Israel e estabelecera relações amigáveis com Damasco (1Rs 15,19). Com efeito, já que não sabemos quando ocorreu este incidente no reinado de Asa, não podemos nem mesmo ter certeza se Baasa já se tornara rei, embora provavelmente já se tivesse tornado, uma vez que Asa, provavelmente uma criança quando ele subiu ao trono, aparece como adulto na ocasião. De qualquer modo, Asa encontrou o invasor perto das fronteiras de Maresa (cf. 2Cr 11,8), derrotou-o e o perseguiu até Gerar, região que ele devastou. Com isso, cessou a intromissão egípcia nos negócios palestinos — se é que podemos chamá-la de intromissão — e, com a fraqueza crônica do Egito, não voltou a ameaçar Israel ou Judá outra vez no período em discussão.

Baasa, entretanto, não queria considerar a fronteira como fixada. Mais tarde, no reinado de Asa, seus exércitos lançaram-se em direção ao sul, rumo às terras de Benjamim, tomando e fortificando Ramá, situada a somente cinco milhas ao norte de Jerusalém, colocando assim a capital no mais grave perigo (1Rs 15,16-22).^[21] Desesperado, Asa mandou presentes para Ben-Adad I, de Damasco, pedindo-lhe que rompesse seu acordo com Baasa e viesse em seu auxílio. Com sua duplicidade característica, Ben-Adad aquiesceu, enviando um exército a toda pressa para o norte da Galileia e forçando Baasa a bater em retirada.^[22] Israel provavelmente perdeu as possessões que ainda tinha na Transjordânia, ao norte do Yarmuc, nessa época ou logo depois. Então, Asa rapidamente recrutou trabalhadores para destruir as fortificações de Ramá, usando o material para fortificar Gabaá e Masfa,^[23] com o que assegurou a fronteira um pouco mais para o norte e removeu o perigo de perto da capital. Asa também pode ter ocupado novamente a faixa do território de Efraim, brevemente em poder de Abiam (2Cr 15,8; 17,2).

Esta rivalidade arrastou-se por duas gerações, e ambos os lados devem ter sentido que nenhum deles poderia chegar à vitória. Embora os combates tivessem sido intermitentes, e com toda probabilidade não muito sangrentos, acarretaram

certamente uma sobrecarga na mão de obra e na economia de ambos os Estados. Se continuassem nesse comportamento suicida, é concebível que ambos pudessem muito cedo cair vítimas da agressão de vizinhos hostis. Portanto, prevalecendo uma resolução prudente, cessaram a guerra e logo abandonaram completamente qualquer ideia de hostilidade.

3. *Os Estados rivais: negócios internos*

Os dois Estados, embora superficialmente similares, eram muito diferentes em aspectos muito importantes. Judá, embora menor e mais pobre, tinha a população mais homogênea e um isolamento geográfico relativo; Israel era maior, mais rico e, embora estivesse mais perto do centro do antigo sistema tribal, continha uma grande população canaanita e estava, em virtude de acidentes geográficos, mais exposto à influência externa. Além do mais, um tinha tradição dinástica estável, e o outro não: prevaleciam teorias do Estado diferentes.^[24] Em virtude dessas coisas, as histórias internas dos dois Estados apresentavam diferenças marcantes.

a. *Política administrativa de Jeroboão.* Jeroboão teve a missão de criar um Estado onde não existia nenhum. No começo, ele não tinha nem capital, nem máquina administrativa, nem organização militar, nem — o que era mais importante no mundo antigo — um culto oficial. Tudo tinha de ser feito. Temos provas insofismáveis de que Jeroboão era capaz de fazer tudo isso em circunstâncias difíceis.

Em primeiro lugar, Jeroboão instalou sua capital em Siquém (1Rs 12,25). Suas razões eram provavelmente as mesmas que levaram Davi a escolher Jerusalém: Siquém tinha uma localização central, possuía antigas associações de culto e — uma vez que era um enclave canaanita-hebreu dentro de Manassés, relacionado fracamente com o sistema tribal — sua escolha provocaria um mínimo de rivalidade tribal, ao mesmo tempo que agradaria aos elementos não israelitas da população. As escavações de Siquém revelaram provavelmente traços das reconstruções de Jeroboão.^[25] Sabemos também que Jeroboão construiu Penuel, na Transjordânia — mas é inteiramente incerto que esta cidade fosse uma outra capital e, se o foi, não se sabe por que motivo.^[26] Em seguida, a capital passou para Tera (provavelmente Tell el Fâr, há algumas milhas a nordeste de Siquém), onde ficou até o reinado de Amri. As razões para as mudanças são desconhecidas (Siquém não era facilmente defensável); mas Tera também era uma cidade originalmente não israelita, vagamente ligada ao sistema tribal (Js 12,24; 17,1-4) e ofereceria as mesmas vantagens políticas.

Não sabemos nada da administração de Jeroboão. Possivelmente ele apenas adotou a estrutura administrativa aperfeiçoada por Salomão, no que ela tinha de praticável. O óstraco de Samaria sugere a existência de um sistema provincial

modelado no de Salomão, no século oitavo.^[27] Sendo assim, isso significa que se pagavam impostos regulares, apesar de não termos nenhum meio para dizer se eles eram pesados ou não. Tampouco sabemos se Jeroboão recorreu a recrutamento para o serviço militar ou não — embora a exigência de tropas deva ter sido premente e constante. É altamente provável (cf. 1Rs 15,22) que a corveia tenha sido posta em prática para a construção das fortificações de Siquém, Penuel e Tersa, assim como para outros projetos estatais, embora em escala modesta. Ainda que não tenhamos notícias de descontentamento popular contra Jeroboão, ele não levou Israel de volta às simples condições pré-monárquicas — e nem pôde fazê-lo. Podemos suspeitar, mas não provar, que isso possa ter ajudado a levar os elementos proféticos a se insurgirem contra ele.

b. *Política religiosa de Jeroboão.* Mas a ação mais significativa de Jeroboão foi o estabelecimento de um culto estatal oficial, para rivalizar com o de Jerusalém (1Rs 12,26-33). Ele tinha de fazer isso. O problema da legitimidade teológica, que todas as realidades antigas exigiam, era peculiarmente agudo nesse caso. Muitos israelitas, considerando o templo de Jerusalém como sucessor do santuário da liga tribal, ainda sentiam a tentação de se dirigirem para lá. E isso, em si mesmo, não só contribuía para enfraquecer sua lealdade para com Jeroboão, como também salientava a característica principal do culto do templo, a celebração da eterna aliança de Iahweh com Davi. Jeroboão não poderia consentir que seu povo participasse de um culto que declarava que todos os governos, exceto o de Davi, eram ilegítimos! Assim, tanto para proteger-se a si próprio como para dar a seu Estado um apoio religioso apropriado, ele ergueu dois santuários oficiais nas extremidades opostas do seu reino: Betel e Dã.^[28] Ambos eram de origem antiga: o primeiro tinha associações patriarcais e um clero que se dizia de origem levítica — provavelmente aarônica — (que [v. 31] os sacerdotes de Jerusalém negavam); o segundo tinha um sacerdócio que se vangloriava de descender de Moisés (Jz 18,30). Falaremos um pouco mais a respeito de Dã. Mas Betel permaneceu “um santuário real e um templo nacional” (Am 7,13) enquanto durou o Estado setentrional. Lá Jeroboão instituiu uma festa anual no oitavo mês, com a finalidade de rivalizar com a festa do sétimo mês em Jerusalém (1Rs 8,2) e, sem dúvida, modelada em parte sobre aquela, mas indubitavelmente envolvendo o ressurgimento de tradições arcaicas e práticas em desuso por toda parte (talvez preservadas entre as famílias sacerdotais que remontavam sua origem até Aarão: cf. os bezerros e Ex 32).^[29] Jeroboão, assim, pode ser considerado mais como reformador que como inovador.

O Livro dos Reis, que reflete a tradição de Jerusalém, tacha o culto de Jeroboão como idólatra e apóstata. Particularmente os bezerros de ouro que Jeroboão mandou

fazer em Betel e Dã foram considerados ídolos (1Rs 12,28). Mas, naturalmente, embora seja provável que um povo inculto lhes oferecesse adoração, eles não eram certamente destinados a representar imagens de Iahweh (os deuses supremos não eram representados zoomorficamente pelos antigos semitas), mas como pedestais sobre os quais o invisível Iahweh ficava ou era entronizado.^[30] Portanto, conceitualmente, eles eram o equivalente ao querubim (esfinges de asas) do templo de Jerusalém. Mas, embora o símbolo do bezerro tenha tido, sem dúvida, uma longa história de uso em Israel, ele foi rejeitado pelo javismo normativo por estar intimamente associado ao culto da fertilidade, sendo, portanto, um culto perigoso. Uma vez que muitos cidadãos do norte de Israel eram mais ou menos canaanitas, tal símbolo era extremamente perigoso, dando margem à confusão de Iahweh com Baal e à importação de características pagãs para o culto de Iahweh. O autor de Reis foi, sem dúvida, um pouco injusto; mas o Israel do norte certamente não preservou a pureza religiosa! Os círculos proféticos, mesmo no norte, achavam a política religiosa de Jeroboão intolerável; seu primitivo protetor — Aías, de Silo — logo rompeu com ele e rejeitou-o, como Samuel havia feito uma vez com Saul.^[31]

c. *Mudanças dinásticas em Israel: 922-876.* Nada é mais característico do Estado do norte do que sua extrema instabilidade interna. Enquanto Judá permaneceu com a linha de Davi durante toda a sua história, o trono de Israel mudou de mãos por três vezes nos primeiros 50 anos, através da violência. A explicação para isso está na presença de uma viva tradição carismática, em que a sucessão dinástica não era reconhecida.

Como dissemos, Jeroboão tinha, como Saul, chegado ao poder através de uma designação profética e uma aclamação subsequente por parte do povo, presumivelmente em aliança. O sistema monárquico de Israel, em teoria, era carismático: por designação divina e com o consentimento popular. Mas uma volta real à liderança carismática era impossível. O novo Estado não podia apoiar-se em tal instabilidade, e o ideal carismático colidia com esse fato. Quando Jeroboão morreu, seu filho Nadab (901-900) tentou suceder ao pai (1Rs 15,25-31). Mas, quando se encontrava em campanha com o exército, foi logo assassinado por Baasa, provavelmente um de seus oficiais, que, tendo exterminado toda a Casa de Jeroboão, apoderou-se do trono. Baasa, como Jeroboão, teve designação profética,^[32] e conservou-se no poder durante toda a sua vida (16,1-7) (900-877). Mas quando seu filho, Ela (877-876), tentou suceder-lhe, foi também assassinado por um de seus oficiais, Zambri, que exterminou a Casa de Baasa e se fez rei. Zambri certamente não contava com nenhum apoio profético ou popular. Dentro de uma semana (vv. 15 a 23), Amri, general do exército, marchou contra Tera com suas forças. Vendo que

tudo estava perdido, Zambri suicidou-se. Em seguida, começaram os desentendimentos e lutas entre facções rivais, de tal modo que só depois de muitos anos é que Amri pôde estabelecer-se no trono — com ou sem designação profética, isso não sabemos.

Isso ilustra o choque entre a tradição antiga de liderança e o desejo de uma estabilidade dinástica. O papel desempenhado pelos profetas é instrutivo. Tanto Jeroboão como Baasa tinham tido designação profética. Mas o desmoronamento de suas respectivas casas tivera a aprovação dos mesmos profetas (14,1-16; 15,29; 16,1-7.12). Não sabemos dizer até que ponto estes profetas foram ultrajados por usurpação real de negócios do culto e até que ponto foram ultrajados por outros fatores. Mas eles representavam a antiga tradição de Israel à maneira de Samuel. De qualquer modo, estava preservado o estabelecimento de uma dinastia; porém, permanece a dúvida: por quanto tempo Israel poderia suportar semelhante caos?

d. *Negócios internos em Judá (922-873)*. A história interna de Judá só pode ser entendida por meio comparações, e não com uma simples leitura. Não houve mudanças dinásticas. Embora houvesse uma oscilação entre as tendências sincréticas e conservadoras — em virtude tanto de sua tradição cúltica e dinástica estável quanto da homogeneidade de sua população — o pêndulo de Judá nunca oscilou tão afastado de seu centro que voltasse com tanta violência como a que se observava em Israel. Havia, sem dúvida, uma tensão entre a aristocracia de Jerusalém e a massa da população rural. Aquela, nascida no luxo da corte de Salomão, e incluindo muitos antecedentes não israelitas tinha uma visão internacional e apenas simpatizava com a natureza essencial do javismo. A última, na maioria formada por agricultores e pastores, cuja vida era extremamente simples, apegava-se tenazmente às tradições ancestrais, sociais e religiosas. Embora não seja muito seguro generalizar, estas tensões, tais como existiam, representavam com toda probabilidade um choque entre as duas tradições, estando os sacerdotes de Jerusalém do lado dos conservadores em tudo o que dizia respeito a assuntos religiosos.

Durante os reinados de Roboão e Abiam, o partido do internacionalismo e da tolerância esteve por cima, e as tendências paganizantes estimuladas ou toleradas por Salomão continuaram. Roboão era filho de Salomão com a princesa amonita Naamã (1Rs 14,21.31); mas sua esposa favorita, a mãe de Abiam, era Maaca, da Casa de Absalão (15,2), que era em parte de origem arameia. Os nomes de ambas as mulheres sugerem um antecedente pagão, e de Maaca se diz expressamente que adorava Aserá (v. 12ss). Enquanto esse partido esteve no poder, os ritos pagãos, incluindo a prostituição sagrada e a homossexualidade, tiveram livre curso.

Tudo isso certamente desagradava os javistas tradicionais, com o que foi se formando uma reação durante o longo reinado de Asa (913-873). Asa, que era filho

ou irmão de Abiam, sucedeu-o no trono ainda criança, quando seu predecessor morreu prematuramente.^[33] Durante sua menoridade, Maaca governou como regente, e tudo continuou a seu modo. Mas, quando alcançou a maioridade, Asa passou para o partido mais conservador, depôs a rainha-mãe e instituiu uma reforma (vv. 11 a 15) que, durante seu reinado e o de seu filho Josafá (873-849), libertou Judá, pelo menos oficialmente, de cultos pagãos (22,43). Com a suspensão final da guerra com Israel, no final do reinado de Asa, Judá entrou num período de relativa paz — e, uma vez que controlava a rota comercial para o sul via Ácaba, podemos também supor que havia certa prosperidade.

B. ISRAEL E JUDÁ DA ASCENSÃO DE AMRI ATÉ O EXPURGO DE JEÚ (876-843/2)

1. *A Casa de Amri: recuperação de Israel*

Finalmente, Israel tinha conseguido estabilidade, graças ao enérgico Amri, cuja posse no trono já assinalamos. Embora seu reinado tenha sido breve (876-869), ele foi capaz de estabelecer uma dinastia que se manteve no poder até a terceira geração e de iniciar uma política que restaurou Israel em sua força e prosperidade.

a. *A situação política por ocasião da ascensão de Amri.* Pode-se dizer que Amri subiu ao poder no momento exato, pois cinquenta anos de instabilidade tinham deixado Israel incapaz de defender-se contra seus vizinhos hostis. Especialmente perigoso entre eles era o reino arameu de Damasco, que havia usurpado progressivamente a antiga posição de Israel como potência dominante da Palestina e da Síria. Seu governante era Ben-Adad I (aproximadamente 885-870), que, alguns anos antes, havia atacado Baasa, devastando o norte da Galileia e provavelmente apoderando-se da Transjordânia, ao norte do Yarmuk. Um monólito de seu sucessor Ben Hadad II (870-842, aproximadamente), encontrado próximo de Aleppo, mostra que em aproximadamente 850, sua influência dominante (embora provavelmente não seu território real) alcançava a parte externa do norte da Síria.^[34]

O fato de este monólito ser dedicado a Baal Melcart, de Tiro, sugere que Damasco estava então em relações de aliança com aquele Estado fenício. Parece que os arameus se aproveitaram da fraqueza de Israel durante o reinado de Baasa ou durante a guerra civil que o seguiu (ou seu predecessor já o havia feito antes) para anexar certas cidades de fronteira (provavelmente a leste do Jordão) e extorquir concessões de mercadores arameus nas cidades israelitas (1Rs 20,34).^[35] Amri herdou um Israel reduzido e ameaçado.

Além deste perigo imediato, no horizonte internacional começavam a aparecer nuvens — embora talvez no começo muito pequenas, só alarmando uns poucos —

como Israel nunca tinha visto em toda a sua história. O Egito, como era de se esperar, mergulhou uma vez mais em sua futilidade, tornando-se incapaz de se intrometer na Palestina durante o período de que nos ocupamos. Porém, lá longe, na Mesopotâmia, estava surgindo uma nova potência imperial — a Assíria. Devemos recordar que a Assíria, fator importantíssimo na política mundial do segundo milênio, tinha, diante da pressão crescente dos arameus, ficado cada vez mais restrita, até que se viu sozinha para se proteger. O ponto mais baixo desse estado de depressão foi atingido com Assur-rabi II (1012-972) e seus sucessores, quando Davi e Salomão estavam no trono. Mas, enquanto o Estado de Davi se desmoronava, sua recuperação começava sob Assur-dan II (935-913) e seus sucessores. O seu governante agora era Assur-nasir-pal II (884-860), homem que fez do terror um instrumento do Estado e cuja brutalidade não tinha tido talvez paralelo na história da Assíria. Continuando as conquistas de seus predecessores, Assur-nasir-pal dominou a alta Mesopotâmia para oeste, até o Eufrates, obrigando todos os Estados arameus, um a um, a ajoelhar-se a seus pés. Então, durante o breve reinado de Amri, ele lançou suas forças através do rio, fez devastações a oeste e ao sul, através da Síria, até o Líbano, e “lavou suas armas” no Mediterrâneo, extorquindo tributo das cidades fenícias de Arvad, Biblos, Sidon e Tiro.^[36] Uma vez que os assírios se retiraram, isso não representou uma conquista permanente. Mas já era um prenúncio de tempos piores. Um a um, os pequenos Estados da Síria e da Palestina despertaram para o fato de que surgira um perigo mortal.

b. *A política exterior da Casa de Amri.* Embora a Bíblia só consagre a seu reinado cinco ou seis versículos (1Rs 16,23-28), Amri foi evidentemente um homem de grande habilidade. Os assírios referiam-se a Israel como “a Casa de Amri” muito depois de ter terminado sua dinastia! A política de Amri para a recuperação de Israel modelou-se, em suas características principais, na política de Davi e Salomão; ela requeria paz interna, relações amigáveis com Judá, íntimos vínculos com os fenícios e mão forte sobre o leste do Jordão, particularmente contra os arameus. Essa política foi lançada por Amri e continuada por seu filho Acab (869-850), numa série de medidas que, em virtude da natureza de nossas fontes, não podem ser colocadas em ordem cronológica.

O próprio Amri selou uma aliança com Etbaal, rei de Tiro, pelo casamento de Acab com Jezabel, filha de Etbaal (1Rs 16,31).^[37] A aliança foi mutuamente vantajosa. Tiro estava no auge de sua expansão colonial (Cartago foi fundada mais tarde, nesse mesmo século). Sendo Tiro parcialmente dependente da importação de víveres, a aliança ofereceu a Israel tanto um escoadouro para seus produtos agrícolas como numerosas oportunidades comerciais. Tiro, por sua vez, desejava tanto

contrabalançar o poder de Damasco quanto reativar o comércio com Israel e, por meio dele, com as terras do sul. O próximo passo foi a aliança com Judá. No começo do reinado de Acab, se não antes, a aliança foi formalmente arranjada pelo casamento da irmã (ou filha) de Acab, Atalia, com Jorão, filho de Josafá, rei de Judá.^[38] Não há a menor razão para se supor, como pensam muitos, que não se tratava de um acordo amigável entre iguais.^[39] A aliança era tanto militar quanto comercial. Com efeito, mais adiante, temos conhecimento de uma tentativa de restabelecer o comércio ultramarino de Asiongaber (22,48ss).^[40] Embora a tentativa tenha falhado, o fato de ela ter sido feita indica uma esperança de reaver as fontes das riquezas de Salomão.

Com sua rixa interna terminada, Israel e Judá podiam mostrar força contra seus vizinhos. De todo o Estado transjordânico, somente Amon não foi reconquistado. Pelo que sabemos da pedra moabita (cf. 2Rs 3,4),^[41] Amri derrotou Moab e o fez um estado vassalo, limitando suas fronteiras e estabelecendo israelitas no território ao norte do Arnon. Edom, qualquer que tenha sido o seu *status* nesse ínterim, foi uma vez mais província de Judá, administrada por um governador (1Rs 22,47). Enquanto controlava as rotas comerciais para o norte da Arábia a leste, Josafá também alongava suas fronteiras para o oeste, dentro do território filisteu (2Cr 17,11; cf. 2Rs 8,22).

c. *Hostilidade e aliança com Damasco.* Israel também conseguiu vencer o seu mais perigoso rival, Ben-Adad, de Damasco. Embora não tenhamos conhecimento de nenhuma ação de Amri contra os arameus, o fato de ter tentado a conquista de Moab é sinal de que ele era capaz de expulsá-los de suas fronteiras. E Acab teve de combatê-los mais uma vez. Embora a natureza de nossas fontes não nos permita reconstruir o desenrolar dos acontecimentos com segurança,^[42] é evidente que, no fim das contas, a vantagem ficou com Israel. Tem-se a impressão (1Rs 20) de que, no começo do reinado de Acab, forças arameias penetraram profundamente em Israel, esperando sem dúvida deter o seu ressurgimento. Ameaçado, parece que Acab foi forçado a dirigir-se a Ben-Adad, virtualmente como a seu senhor. Mas então, depois de um golpe audacioso ter repellido os invasores, houve uma segunda investida a leste do Jordão, que terminou com a vitória esmagadora de Israel e a captura do próprio Ben-Adad. Diz-se que Acab tratou seu inimigo com notável brandura; exigindo somente a restituição de certas concessões anteriormente extorquidas de Israel, ele fez um tratado com ele e o deixou partir — para descontentamento de certos profetas, que não tinham a preocupação com a violação das regras da Guerra Santa que Samuel tivera anteriormente (1Sm 15).

De qualquer modo, Acab e Ben-Adad tornaram-se aliados — e a razão está na ameaça representada pela Assíria. Assur-nasir-pal II, cujas campanhas não haviam sido esquecidas, tinha sucedido Salmanasar III (859-825). No seu primeiro ano, este

rei, tendo marchado para o oeste até o Eufrates, atravessou o rio e adentrou-se pelo norte da Síria, até as montanhas de Amanos e o Mediterrâneo. Os vários reis do oeste, sabendo muito bem que nenhum deles poderia detê-lo, formaram rapidamente uma coalizão. Os líderes desta coalizão, que recrutaram membros da Cilícia até Amon, e que parece ter recebido apoio egípcio,^[43] foram Adadezer (Ben-Adad II) de Damasco,^[44] Irhuleni de Hamat e (embora a Bíblia não o mencione)^[45] Acab de Israel — que contribuiu com duzentos carros de combate e dez mil soldados de infantaria. Foi uma medida tomada no tempo exato! Em 853, Salmanasar atravessou novamente o rio e lançou-se para o sul, através da Síria; e em Carcar sobre o Orontes, a coalizão o encontrou. Embora Salmanasar, como assírio que era, se vangloriasse de uma vitória esmagadora, parece que ele foi temporariamente vencido. Só depois de quatro ou cinco anos é que ele encontrou-se em condições de fazer nova tentativa. A coalizão tinha, no momento, alcançado sua finalidade.

2. *A Casa de Amri: a situação interna*

A política vigorosa da Casa de Amri salvou Israel do desastre, tornando-o uma vez mais uma nação de certa força. Internamente, contudo, provocou tensões que cancelaram seus resultados benéficos, criando uma situação prenhe de perigos.

a. *A situação socioeconômica.* Todas as evidências sugerem que, sob a Casa de Amri, Israel gozou de uma considerável prosperidade material. O maior testemunho disso é a nova capital, em Samaria. A localidade — uma alta colina idealmente defensável — foi comprada por Amri (1Rs 16,24), sendo, como Jerusalém, uma propriedade da coroa. A arqueologia demonstrou que a cidade, começada por Amri e completada por Acab, tinha fortificações sem paralelo na Palestina antiga, em virtude de sua excelente fabricação. Incrustações de marfim encontradas em um dos edifícios (as obras de marfim mais antigas da Samaria datam deste período) podem ilustrar a “casa de marfim” construída por Acab (22,39).^[46] A Casa de Amri também se empenhou em construções por toda parte. Eles mantinham uma segunda residência em Jezrael (cap. 21 etc.),^[47] e também fortificaram as defesas de certas cidades-chaves, sem dúvida para proteção contra as armas de cerco aperfeiçoadas que estavam começando a ser usadas então. Muralhas maciças com saliências e recessos, que substituíam as paredes de casamata de Salomão em Meguido e Hasor, assim como túneis trabalhados através da rocha para as fontes embaixo destas cidades, com a finalidade de lhes assegurar água suficiente em caso de cerco, são exemplos disso (o famoso aqueduto de Meguido que, por muito tempo, foi considerado pré-israelita agora sabe-se com certeza datar-se da Casa de Amri, assim como o enorme aqueduto recentemente descoberto em Hasor).^[48] Armas ofensivas também foram

aperfeiçoadas, como deixam ver as evidências do número de carros de combate que Acab conseguiu pôr em campo em Carcar, bem como dos famosos estábulos de Meguido, com estrebarias para uns 450 cavalos, que por muito tempo se pensou que fossem salomônicos mas que agora, ninguém duvida, são tidos como do século nono. [49]

Porém, apesar destas evidências de riqueza e força, tem-se a impressão, por certas narrativas do Livro dos Reis — que certamente refletem com precisão as condições —, de que a sorte dos camponeses não era das melhores. Não temos meios para dizer se as exações regulares do Estado eram onerosas ou não. Mas existem sinais de uma progressiva desintegração da estrutura da sociedade israelita e de um sistema grosseiro e cruel que tendia a colocar o pobre à mercê do rico. Os pobres, forçados, em tempos de penúria, a tomar emprestado aos ricos a taxas de usura, hipotecavam suas terras — quando não as suas pessoas ou as de seus filhos — como garantia. Assim, enfrentava-se — e, pode-se conjecturar, não raramente (2Rs 4,1) — a perspectiva da evicção, quando não da escravidão. Podemos suspeitar, se não podemos provar, que a grande seca do reinado de Acab (1Rs 17ss) — trata-se provavelmente de uma das que, de acordo com Josefo (Ant., VIII, 13,2), Menandro de Éfeso narra^[50] — fez com que muitos pequenos agricultores perdessem todas as suas terras. Apesar de não podermos dizer quantos grandes latifundiários aumentaram as suas propriedades pela violência e pela injustiça, podemos supor que o caso de Acab e Nabot (1Rs 21), embora talvez atípico, não foi com certeza um exemplo isolado. As práticas que Amós conheceu um século mais tarde certamente não foram aperfeiçoadas do dia para a noite! Israel estava cheio de gente que, como Jezabel, não tinha ideia de lei da aliança ou, como Acab, tinha pouco interesse por ela.

b. *A crise religiosa: Jezabel.* Muito mais séria, contudo, foi a crise precipitada pela política religiosa da Casa de Amri. Como vimos, a aliança com Tiro foi selada com o casamento de Acab com Jezabel. Adoradora das divindades tíreas, Baal Melcart e Aserá, Jezabel tinha naturalmente permissão para, juntamente com seus súditos e os mercadores que a acompanhavam com interesses comerciais, continuar a prática de sua religião nativa em solo israelita. Para tanto, foi construído um templo a Baal Melcart em Samaria (1Rs 16,32ss).^[51] Isso não foi mais do que Salomão havia feito para suas mulheres estrangeiras (11,1-8) e algo que o mundo antigo aceitaria com a maior naturalidade; é provável que somente os de mentalidade estreita se opusessem. Mas Jezabel, que era uma mulher de mentalidade forte, de um zelo quase “missionário” por seu deus e sem dúvida desprezando as tradições culturais e a religião de sua pátria adotiva, com certeza procurava tornar o culto de Baal a religião oficial da corte.

Havia a ameaça de uma apostasia geral de Iahweh. De certo modo, naturalmente, a

ameaça não era nova. Como já indicamos mais de uma vez, rondava uma tentação de adotar a adoração dos deuses da fertilidade juntamente com a adoração de Iahweh e de trazer para o culto de Iahweh práticas próprias dos deuses da fertilidade. Esse perigo se intensificara com a absorção em massa de canaanitas sob Davi e Salomão, muitos dos quais com certeza só praticavam a religião nacional de Israel superficialmente. Uma vez que a maioria desses canaanitas encontrava-se agora dentro das fronteiras setentrionais do Estado, grandes porções de sua população eram apenas semijavistas, quando muito. Uma política estatal que favorecesse o culto de Baal, teria sido aceita sem cheque e até com alegria por parte de muitos. Possivelmente Acab permitiu essa política porque sabia disso e sentia que não podia contar somente com o javismo como base de seu governo. Embora não haja estatísticas que nos digam quão profundamente o paganismo penetrou, tem-se a impressão de que a estrutura nacional estava completamente envenenada. Embora Acab permanecesse nominalmente como javista, como o indicam os nomes de seus filhos, Acazias e Jorão, a corte e a classe dominante estavam completamente paganizadas; os profetas de Baal e Aserá gozavam de *status* oficial (1Rs 18,19). Quanto à massa de israelitas nativos, podemos supor que, embora alguns resistissem (19,18) e outros se tornassem francamente pagãos, a maioria — como as maiorias estão habituadas a fazer — oscilava entre as duas correntes (18,21).

Os javistas leais foram logo perseguidos. Não é provável que Jezabel, por mais que desprezasse o javismo, tenha encabeçado o movimento para suprimi-lo logo no começo. Mas, como sua política encontrou resistência, ela irritou-se e recorreu a medidas cada vez mais severas, chegando até a executar os que ousavam se opor a ela (18,4). Os profetas de Iahweh, que se tornaram o alvo especial de sua cólera, tiveram de enfrentar uma situação sem precedentes: embora nunca houvesse acontecido isso em Israel, eles recebiam agora represálias pelo fato de pregarem a palavra de Iahweh. [52] E isto tinha sérias consequências. Alguns profetas, sendo simples humanos, cederam à pressão e se contentaram, a partir de então, a dizer somente o que o rei gostava de ouvir (22,1-28). Outros, como Miqueias ben Imlah, recusando-se a comprometer-se com a situação e acreditando que Iahweh havia decretado a destruição da Casa de Amri, foram afastados não somente do Estado, mas até do convívio de seus companheiros profetas. Começou, dentro das ordens proféticas, um cisma que não mais seria sanado.

c. *Elias*. Embora a mão de ferro da rainha conseguisse reprimir a resistência (18,4), um ódio amargo estava sendo armazenado no coração de muitos israelitas. Sobressaindo sobre todos os inimigos de Jezabel, cristalizando e simbolizando a oposição deles todos, encontrava-se o profeta Elias — uma figura tão misteriosa e imponente que seus feitos tornaram-se lendários em Israel. Embora não possamos

reconstruir os detalhes da carreira de Elias, a não ser pelas histórias contadas a respeito dele e de seu sucessor Eliseu, podemos saber algo dos feitos relacionados com Acab e Jezabel.

Sendo galaadita, das proximidades da fronteira do deserto (17,1), Elias estava impregnado da tradição mais rigorosa do javismo. A Bíblia o pinta como uma figura solitária, austera, de pêlo espesso, com cinto de couro cingido aos rins (2Rs 1,8), possivelmente um nazireato numa preparação ritual perpétua para a guerra, que frequentava lugares desertos para aparecer, como por um passe de mágica, onde quer que houvesse uma batalha de Iahweh a ser combatida: no monte Carmelo (1Rs 18), mostrando que Baal não era nenhum deus, incentivando para fazer novamente a escolha de Iahweh, passando todos os profetas de Baal ao fio da espada,^[53] enfrentando Acab em sua vinha adquirida injustamente e amaldiçoando-o pelo crime que ele cometera contra Nabot (cap. 21). Perseguido pela ira de Jezabel, ele fugiu para o Horeb (cap. 19), a montanha das origens primitivas de Israel, a fim de refugiar-se lá e receber de novo a palavra do Deus da Aliança. Finalmente, ele desapareceu no deserto (2Rs 2), e foi arrebatado num carro de fogo para o céu. Elias era o exemplo típico da tradição mosaica primitiva, ainda viva em Israel. Não sabemos o que ele pensava da monarquia ou dos cultos oficiais de Jerusalém e Betel. Mas ele considerava Acab e Jezabel como verdadeiros anátemas. Seu Deus era o do Sinai, que não admitia nenhum rival e não tiraria vingança sangrenta por crimes cometidos contra a lei da Aliança, como os de Acab. Por isso, Elias declarou uma guerra santa contra o estado pagão e seus deuses pagãos. Embora ele próprio não fizesse parte deles, parecia que por vezes ele havia participado dos grupos proféticos (2Rs 2), como Samuel havia feito muito antes dele, sem dúvida incitando-os a se manterem unidos e firmes. Como o Estado era odioso aos olhos de seu Deus, ele forjou planos para derrubá-lo (1Rs 19,15-17)^[54] e os transmitiu a seus seguidores. Jezabel fez muito bem em reconhecer Elias como seu mortal inimigo. Enquanto houvesse alguém que o seguisse, não poderia haver reconciliação entre o Estado e grande número de seus cidadãos.

3. *A destruição da Casa de Amri*

O fato de a reação ter sido adiada até que Acab e Elias saíssem de cena não diminuiu em nada a sua violência. Finalmente, a cólera reprimida explodiu com tal violência que exterminou a Casa de Amri e por pouco não destruiu inteiramente Israel.

a. *Os sucessores de Acab: Ocozias (850-849) e Jorão (849-843/2)*. Temos conhecimento de que Acab encontrou a morte quando lutava contra os arameus (1Rs 22,1-40).^[55] Podemos supor que o sucesso temporário obtido em Calcar tenha levado

Acab a pensar que a coalizão tinha servido a seus fins ou que a demora de Ben-Adad em cumprir suas promessas (20,34; 22,3) o haviam provocado a recomeçar as hostilidades. De qualquer modo, ele lançou-se à conquista da cidade fronteira de Ramot de Galaad, com Josafá de Judá, tomando a região ao seu lado; foi durante essa aventura que Acab perdeu a vida. Foi seguido por dois de seus filhos, em sucessão, nenhum dos quais provou ser capaz de realizar um bom reinado. O primeiro deles, Ocozias, depois de reinar por apenas alguns meses, adoeceu e não mais se recuperou (2Rs 1). Seu irmão Jorão, que o sucedeu, parece ter percebido o ressentimento sentido por muitos de seus súditos, porque, aparentemente (3,1-3), tentou diminuir os problemas, removendo alguns dos mais repreensíveis objetos de culto pagão. Mas uma reforma verdadeira era impossível, mesmo que Jorão a tivesse desejado, porque a sombra sinistra da rainha-mãe caía sobre a terra.

Enquanto isso, a situação externa piorava. Jorão enfrentou uma rebelião protagonizada por Mesa, rei de Moab, que tinha sido um vassalo de seu avô e de seu pai (2Rs 3,4-27). Apesar de Jorão, com a ajuda de Judá, ter marchado até Moab, perto da extremidade sul do mar Morto, e aparentemente ter sido vitorioso, foi incapaz de acabar com a rebelião. Posteriormente, como a pedra moabita nos revela, Mesa atacou o norte de Arnon, massacrou a população israelita lá existente e estabeleceu moabitas em seu lugar.^[56] A guerra com Damasco também teve uma longa duração; oito anos depois de Acab ter encontrado a morte em sua vã tentativa de tomar Ramot de Galaad, o exército israelita ainda estava combatendo neste local. Apesar de a linguagem de 9,14 sugerir que a cidade passou para o domínio israelita, os detalhes da batalha não podem ser reconstituídos.^[57]

Judá também estava encontrando sérias dificuldades. Josafá, que morreu um ano depois de Acab, tinha sido sucedido por seu filho Jorão (849-842), cujo reinado coincidiu com o rei de mesmo nome em Israel. Esse Jorão também não era uma grande figura militar. Durante seu reinado, Edom, que tinha sido uma província do reino de seu pai e possivelmente um território dependente de Judá desde Davi, revoltou-se e conseguiu sua independência (2Rs 8,20-22). Apesar de seus esforços, Jorão foi incapaz de evitá-lo. Isso significou a perda do porto marítimo e da fortaleza de Asiongaber, e das rotas terrestres em direção ao sul para o interior de Arabá, com sérias consequências econômicas, como podemos supor. Ao mesmo tempo, Lobna, na fronteira filisteia, também se tornou livre. Apesar de não representar uma grande perda em si, isso demonstra que o controle de Judá nas cidades fronteiriças, ao longo da extremidade das planícies costeiras, não era muito seguro (cf. 2Cr 17,11).

b. *Oposição contínua aos familiares de Amri: Eliseu e o Nebi'im.* Em Israel, entretanto, a oposição à casa de Amri continuou a crescer. Seu líder foi o sucessor de

Elias, Eliseu, que deu continuidade aos desígnios de seu senhor. Como tinha acontecido a Samuel muito antes, Eliseu trabalhou em estreita cooperação com aquelas ordens proféticas (*b*^[58]) Encontramos grupos deles vivendo uma vida comunitária (2Rs 2,3-5; 4,38-44), sustentados pelos donativos dos devotos (4,42), frequentemente possuindo um chefe no comando (6,1-7). Eram reconhecidos por seu espesso pêlo, que representava o seu culto (2Rs 1,8; cf. Zc 13,4) e aparentemente também por uma cicatriz característica (1Rs 20,41). Eles podiam dar seus oráculos em grupos (1Rs 22,1-28) ou individualmente (2Rs 3,15), elevados em êxtase pela música e pela dança, e por isso geralmente esperavam uma contribuição (2Rs 5,20-27; cf. 1Sm 9,7s). Seu comportamento fez com que muitos pensassem que eram loucos (2Rs 9,11); de vez em quando, eram alvo de zombarias (2,23-25). Entretanto, eram patriotas zelosos, seguiam os exércitos de Israel nos campos de batalha (3,11-19), encorajavam o rei a lutar nas guerras da nação (1Rs 20,13s) e desejavam que elas fossem travadas de acordo com as regras da Guerra Santa (vv. 35 a 43). O próprio Eliseu era chamado “os carros de Israel e seus cavaleiros” (2Rs 13,14): pode-se dizer que o homem valia por divisões inteiras!

Os profetas já tinham, por esse tempo, uma história de mais ou menos uns duzentos anos em Israel. Eles representavam um esforço para o êxtase no javismo, psicologicamente semelhante a manifestações similares em quase todas as religiões existentes, até no cristianismo. Nos dias da crise dos filisteus, observamos grupos deles profetizando em delírio selvagem, ao acompanhamento de música (1Sm 10,5-13; 19,18-24). Intensamente patriotas, eram representantes da tradição carismática da liga tribal. Possuídos de fúria divina, conseguiram homens para levar a efeito a Guerra Santa contra os filisteus. Quando a monarquia foi estabelecida, os profetas, patriotas como eram, pareceram, na maioria das vezes, ser favoráveis a ela. Entretanto, enraizados nas tradições de uma ordem ainda mais antiga, reservavam-se o direito de criticar livremente o rei e o Estado, de acordo com a aliança e a lei de Iahweh. Só assim podemos compreender, por exemplo, a censura de Natã a Davi no caso de Betsabeia (2Sm 12,1-15) ou o oráculo profético, caracterizando o censo como um pecado contra Iahweh (2Sm 24). Observamos inúmeras vezes a disposição dos profetas de participarem de uma ação política direta (e na tradição antiga), designando líderes em nome de Iahweh, resistindo ao princípio de sucessão dinástica e designando outros líderes para derrubá-los. Apesar de patriotas, sempre tinham considerado as tradições e instituições da ordem antiga de Israel como normativas, e por elas tinham procurado corrigir o Estado.

Não constitui surpresa que as guerras arameias tenham provocado o renascimento das atividades proféticas; Israel estava outra vez ameaçado por uma força estrangeira, e havia uma Guerra Santa a combater. Os profetas estimularam esta guerra de todas

as maneiras, como vimos. Mas, ao mesmo tempo, não poderia haver nenhuma paz verdadeira entre uma tradição tão fortemente nacionalista, tão fervorosamente apegada às antigas tradições do javismo, e a Casa de Amri. Tudo o que a política da Casa de Amri tinha de vínculos estrangeiros, de normas alheias às tradições nacionais, de desrespeito à lei da Aliança e de adoração de deuses estrangeiros era diametralmente oposto a tudo o que eles defendiam. Apesar de alguns terem se rendido diante da perseguição, o resto nutria o seu ressentimento, e esperava o momento para o combate.

c. *Outros fatores de oposição.* Os profetas não estavam de modo algum sozinhos no seu ódio à Casa de Amri. O fato de a revolução, quando estourou, ter sido dirigida por um general do exército (2Rs 9 e 10) e ter sido apoiada pelo exército, indica insatisfação nesta arma, provavelmente por causa da maneira ineficaz pela qual a guerra com Aram estava sendo conduzida e, também, com as qualidades de Jorão como líder. Sem dúvida, envolvido em tudo isso, como ocorre tão frequentemente nos círculos militares, estava o descontentamento com o que era considerado como debilidade da frente interna, o que, por sua vez, se associava à prevalência do luxo e dos costumes estrangeiros decadentes entre as classes privilegiadas. O descontentamento do exército provavelmente refletia o descontentamento popular. Só podemos, entretanto, suspeitar disso. Porém, se a situação social e econômica interna era efetivamente como a descrevemos acima, não podemos deixar de duvidar que havia descontentamento. O incidente de Nabot possivelmente não podia passar despercebido ou sem despertar irritação. Afinal de contas, isso não era tratamento ao qual os israelitas livres se tivessem jamais submetido! Embora não tenhamos notícias de revolta popular, Jeú e seus soldados quase certamente agiram de acordo com o que eles sabiam ser o sentimento do povo.

Outros elementos conservadores também estavam dispostos a uma rebelião. Entre eles, estavam os recabitas, certamente de um clã quenita (1Cr 2,55), cujo líder Jonadab participou diretamente da revolução que estava fermentando (2Rs 10,15-17). Dois séculos e meio mais tarde (Jr 35), os recabitas estavam ainda comprometidos com um voto de nazireato: não deviam beber vinho, nem ser proprietários de vinha, nem cultivar o solo, nem construir casas, mas morar em tendas como seus antepassados. Eles aparecem, portanto, como um grupo que, por princípio, nunca tinha consentido na transição para a vida sedentária. Apegando-se nostalgicamente às tradições simples e democráticas de um passado remotíssimo, eles não somente rejeitavam totalmente a nova ordem de Israel, como também a vida agrária com tudo o que ela implicava de simplicidade e, ao mesmo tempo, a desintegração dos padrões antigos. Para eles, Jezabel e sua corte mereciam uma destruição sacrificial completa (*herem*), que eles estavam prontos a ajudar. Eram extremistas. Mas os sentimentos

dos israelitas conservadores em geral eram provavelmente só um pouco menos rancorosos.

d. O *expurgo sangrento de Jeú* (2Rs 9; 10). A revolução eclodiu em 843 ou 842. Superficialmente, ela tomou a forma de um golpe de Estado, dado por um general, Jeú. Realmente, como sua violência indica, foi uma explosão da até então contida cólera popular e de tudo o que era conservador em Israel, contra a Casa de Amri e toda a sua política. De acordo com a narrativa, foi Eliseu quem acendeu o estopim. Aproveitando-se da ausência de Jorão, que estava em Jezrael recuperando-se de seus ferimentos, ele despachou um dos “filhos dos profetas” para os quartéis-generais do exército em Ramot de Galaad, com ordens de ungir Jeú rei. Quando os oficiais de Jeú tomaram conhecimento do que estava acontecendo, imediatamente o aclamaram. Observava-se uma vez mais o modelo de realeza tradicional por designação profética e aclamação popular — embora a aclamação, neste caso, fosse realmente feita só pelo exército. Em seguida, Jeú subiu em seu carro e foi a toda a velocidade para Jezrael. Jorão, acompanhado de seu parente Ocozias, que tinha naquele ano subido ao trono de Judá e que havia participado da ação em Ramot de Galaad (2Rs 8,28), saiu para encontrá-lo. Jeú, sem dizer palavra, esticou seu arco e prostrou Jorão por terra, morto. Ocozias pôs-se em fuga, mas foi igualmente morto.

Jeú, então, entrou em Jezrael e, mandando lançar Jezabel de uma janela, começou a exterminar não só toda a família de Acab, mas tudo o que tinha de algum modo relação com sua corte. O golpe de estado logo se transformou num banho de sangue. Dirigindo-se para a Samaria, Jeú encontrou uma delegação da corte de Jerusalém e, com uma brutalidade louca e sem nenhuma causa aparente, exterminou-os a todos. Finalmente, tendo chegado à capital, atraiu os adoradores de Baal para dentro de seu templo com o pretexto de oferecer sacrifício, lançou seus soldados sobre eles e assassinou-os brutalmente até o último. O próprio templo, com todo o seu aparato, foi completamente arrasado. Foi um expurgo de indizível brutalidade, que, além de carecer de qualquer justificativa do ponto de vista moral teve, como veremos, consequências desastrosas. Mas o culto de Baal Melcart foi extirpado. Iahweh ficou, pelo menos oficialmente, o Deus de Israel.

4. *Negócios internos de Judá — aproximadamente 873-837*

Os acontecimentos acima tiveram seus paralelos no reino do sul. Mas, uma vez que Judá era caracteristicamente mais estável, as tendências paganizantes lá penetraram menos profundamente, com o resultado de que a reação não teve a violência do expurgo sangrento de Jeú.

a. O *reinado de Josafá* (873-849). Já vimos como Josafá tornou-se aliado da Casa de Amri em sua política agressiva e como essa aliança trouxe uma força renovada e

grande prosperidade a Judá. Josafá, como Asa antes dele, tem a seu favor o fato de ter sido um javista sincero, que procurou eliminar as tendências pagãs dentro do seu reino (1Rs 22,43). Por essa razão, apesar dos estreitos vínculos com Israel, o culto de Baal não conseguiu firmar-se em Judá enquanto ele viveu.

Parece que Josafá foi um rei justo e capaz. De acordo com a passagem de 2Cr 19,4-11, ele empreendeu uma reforma judiciária, sobrepondo a uma administração de longa data baseada no direito consuetudinário, dirigida pelos anciãos das aldeias, um sistema de juízes designados pelo rei nas cidades-chaves — sendo estes juízes provavelmente escolhidos, no começo, dentre os próprios anciãos locais. Ao mesmo tempo, estabeleceu-se em Jerusalém o que podia ser denominado de cortes de apelação, sob a presidência do sumo sacerdote, para assuntos religiosos, e do *nagîd* de Judá,^[59] para assuntos civis (em Israel os dois frequentemente se sobrepunham). Como a transição da administração da justiça pelos anciãos locais, primeiro para magistrados escolhidos dentre eles, depois para os juízes designados pelo rei, certamente se consumou muito antes do exílio, não há razão para se duvidar da historicidade desta medida.^[60] Sua finalidade, sem dúvida, era a de normalizar o processo judicial, erradicar a injustiça e fornecer — o que estava faltando anteriormente — uma máquina adequada para apelação de causas.^[61] Se as listas de Js 15,21-62; 18,21-28 refletem as condições deste período, como acreditam muitos estudiosos, então Josafá teria regularizado também os assuntos fiscais, com uma reorganização dos distritos administrativos, nos quais a terra teria sido com certeza dividida.^[62]

b. *Os sucessores de Josafá: usurpação de Atalia.* Apesar de sua lealdade ao javismo, a aliança de Josafá com Israel produziu frutos amargos. A Josafá sucedeu, como já dissemos, seu filho Jorão (849-843), cuja rainha foi Atalia, da Casa de Amri (2Rs 8,16-24). Mulher de grande força de vontade, Atalia ganhou grande ascendência sobre seu marido, “não muito capaz”, e introduziu o culto de Baal em Jerusalém. De acordo com o Cronista (2Cr 21,2-4), Jorão, subindo ao trono, mandou matar todos os seus irmãos e seus partidários, possivelmente para eliminar futuros rivais. Embora não haja nenhuma prova disso, é muito provável que esse ato tenha tido o mando de Atalia (ela era certamente capaz disso!), pois ela sentia que sua posição não estava muito segura. Quando Jorão morreu prematuramente, depois de um curto e ineficiente reinado (de acordo com 2Cr 21,18-20, de uma infecção intestinal), sucedeu-lhe seu filho Ocozias (2Rs 8,25-29), que, como notamos acima, foi, em menos de um ano, eliminado pelo expurgo de Jeú. Atalia, logo após, apossou-se do trono, executando, presumivelmente com a ajuda de seus assistentes, todos os descendentes reais que poderiam opor-se a ela (2Rs 11,1-3). Uma vez que ela era adepta de Baal Melcart, o culto deste deus foi promovido em Jerusalém

paralelamente ao de Iahweh.

Os acontecimentos em Judá, depois disso, sucederam-se como em Israel, mas de uma maneira mais suave. Não é provável que Baal, deus de Tiro, tivesse muitos seguidores entre a população conservadora de Judá. Seu culto era mais uma moda de corte, e até entre os cortesãos não deveria ser bem-aceito. Além disso, devido talvez parcialmente às reformas de Josafá, parece que as tensões socioeconômicas observáveis em Israel não eram quase tão marcantes em Judá, resultando no fato de não existir apreciável descontentamento popular. Além do mais, Atalia, quase certamente, não tinha seguidores reais. Ela era uma intrusa, uma mulher que se tinha apoderado do trono mediante uma violência criminoso — e não era da Casa de Davi! O seu governo não tinha a menor legitimidade aos olhos do povo. Por isso é que não durou muito (842-837). Joás, filho de Ocozias, foi salvo de Atalia por sua tia, a mulher de Joiada, sumo sacerdote (2Cr 22,11), que o escondeu no recinto do templo. Quando a criança tinha sete anos (2Rs 11,4-21), Joiada, que havia feito planos minuciosos com os oficiais da guarda real, levou-o ao templo e o coroou rei. Atalia, ouvindo o alvoroço, saiu correndo, gritando que havia sido traída, sendo então conduzida para fora do recinto e sumariamente executada. O templo de Baal então foi demolido e seu sacerdote morto, mas não temos mais conhecimento de derramamento de sangue, e provavelmente não houve mais nenhum. O povo, alegre por ter-se livrado de Atalia, saudou Joás como seu rei com a maior alegria.

C. ISRAEL E JUDÁ DOS MEADOS DO SÉCULO NONO AOS MEADOS DO SÉCULO OITAVO

1. Meio século de fraqueza

Embora Jeú tenha livrado o seu país do culto de Baal de Tiro e tenha sido capaz de fundar uma dinastia que governou aproximadamente por um século (a mais longa dinastia que teve Israel), seu reinado (843/2-815) não foi um reinado feliz. Pelo contrário, ele inaugurou um período de calamitosa debilidade, durante o qual o Estado do norte quase perdeu a sua existência independente. Isso se deveu não somente à confusão interna, mas a circunstâncias que se originavam além das fronteiras de Israel e sobre as quais ele não tinha controle.

a. *O que aconteceu depois do expurgo de Jeú.* O expurgo, embora tenha sido um fato extremamente lamentável e provavelmente tenha salvo Israel de uma perigosa mistura com um ambiente pagão, deixou a nação inteiramente paralisada. A estrutura das alianças sobre as quais se fundamentava a política da Casa de Amri — uma política que, por todos os seus resultados nocivos, fez voltar Israel a uma posição de relativa força — foi destruída de golpe. E o foi necessariamente. O assassinato de

Jezebel e de seus seguidores tírios, e o conseqüente insulto a Baal Melcart acabaram abruptamente com as relações com a Fenícia, enquanto a aliança com Judá não pôde sobreviver ao assassinato do rei Ocozias e de muitos de sua família e sua corte. Com o colapso dessas duas alianças, Israel perdeu, de um lado, a principal fonte de sua prosperidade material e, de outro, o seu único aliado militar de confiança.

Além disso, Israel foi minado internamente. O extermínio de toda a corte, e certamente da maior parte de seus oficiais (2Rs 10,11), tinha desfalcado a nação da nata dos seus líderes. Ademais, um derramamento de sangue tão indiscriminado teria inevitavelmente de provocar um mal-estar e um descontentamento capazes de paralisar a nação durante anos; um século mais tarde (Os 1,4), ainda havia um sentimento geral de que Jeú tinha cometido excessos desnecessários e atraído a condenação por crime de derramamento de sangue sobre si e sobre sua Casa. Tampouco está claro se o próprio Jeú possuía a habilidade e a visão necessárias para restaurar a riqueza nacional. Ele provavelmente não tomou nenhuma medida eficaz para corrigir os abusos sociais e econômicos, já que estes continuaram sem repressão (Amós!). Embora tenha acabado com o culto de Baal Melcart, Jeú não era um javista zeloso. Permaneceram sem ser molestadas muitas variedades nativas de paganismo (2Rs 13,6), e as práticas pagãs continuaram a se adaptar livremente ao culto de Iahweh — como a leitura de Oseias deixa ver bem claro.

b. *A ascensão de Damasco.* Jeú logo viu que era incapaz até mesmo de defender as fronteiras de Israel. Infelizmente, a fraqueza de Israel e sua confusão coincidiam com a agressividade altiva de Damasco. Não muito antes do expurgo de Jeú, Ben-Adad II, inimigo de Acab e às vezes seu aliado, fora assassinado no próprio palácio por um oficial chamado Hazael, que se havia apoderado do trono.^[63] Hazael (aproximadamente 842-806), teve primeiro que enfrentar os assírios. Salmanasar III, que não aceitara a derrota de Carcar em 853 como definitiva, nos anos seguintes fez repetidas campanhas contra a coalizão síria, ainda encabeçada por Damasco e Emat. A mais séria destas campanhas foi a de 841, logo depois que Hazael apossou-se do poder. Os exércitos assírios devastaram o sul, derrotaram as forças arameias, lançaram o cerco a Damasco e destruíram todos os seus jardins e bosques. Em seguida, incapaz de fazer Hazael capitular, Salmanasar fez uma incursão para o sul até Hauran, e para o oeste até o mar, ao longo do litoral fenício, extorquindo tributo de Tiro e Sidon, bem como de Jeú, rei de Israel, durante a passagem.^[64]

Mas os assírios ainda não tinham vindo para ficar. Pelo contrário, seus exércitos se retiraram e, exceto uma incursão muito menos séria em 837, não molestaram o oeste durante uma geração. Nos seus últimos dias, Salmanasar esteve ocupado com campanhas em toda parte, e em seguida com uma rebelião realizada por um de seus

filhos, que durante seis anos dividiu o reino. Seu filho e sucessor Shamsi-adad V (824-812) foi o primeiro a estabelecer a ordem e depois a consolidar sua posição diante dos vizinhos — particularmente diante do rei de Urartu, nas montanhas armênias, que se havia tornado um rival perigoso. Nos anais de Salmanasar III e Shamsi-adad V, incidentalmente encontramos a primeira menção a medos e persas, povos indo-arianos que se estabeleceram ao noroeste do Irã. Depois da morte de Shamsi-adad, a rainha Semíramis reinou como regente por quatro anos, durante a menoridade do herdeiro legal, Adad-ninari III. Até o final do século nono, a Assíria foi incapaz de ameaçar novamente os estados arameus.

Isso permitiu a Hazael combater livremente Israel. Jeú não pôde fazer-lhe resistência, e logo perdeu todo o sul da Transjordânia, até a fronteira moabita, sobre o Arnom (2Rs 10,32ss; Am 1,3). Seu filho Joacaz (815-802) não teve melhor sorte; batido e vencido,^[65] recebeu de Hazael uma guarda pessoal de apenas dez carros e cinquenta cavaleiros, mais uma força policial de dez mil soldados de infantaria (2Rs 13,7). E isso quando só Acab reunira dois mil carros em Carcar! As forças arameias também se introduziram pela planície costeira até a região dos filisteus, cercaram e tomaram Gat,^[66] e só foram impedidos de invadir Judá com o pagamento de um pesado tributo (2Rs 12,17ss). Quanto a Israel, com todo o seu território na Transjordânia, em Esdrelon e ao longo do mar — e provavelmente também na Galileia — sob controle arameu, ficou reduzido à condição de Estado tributário de Damasco. Parece (Am 1) que a maior parte de seus vizinhos, aproveitando-se de sua fraqueza, atacaram-no e exploraram-no de todas as maneiras possíveis.

c. *Negócios internos de Judá: Joás (837-800)*. Durante este período, Judá, embora não sofresse as lutas internas que enfraqueceram Israel e fosse menos seriamente afetado pela agressão dos arameus também encontrava-se fraco. Seu rei era Joás,^[67] que, como notamos, tinha sucedido no trono, ainda criança, a Atalia, que fora destronada. Virtualmente, tudo o que sabemos de seu longo reinado (2Rs 12), além do fato de ter pago tributo a Hazael, é que ele reformou o templo e o purificou — uma medida sem dúvida nenhuma necessária depois das abominações de Atalia. Uma vez que isso provavelmente começou logo depois de sua subida ao trono, certamente tudo foi feito de acordo com a orientação de Joiada, sumo sacerdote que provavelmente governava como regente durante a minoridade do rei. Embora o Livro dos Reis apresente Joás como um rei divino, não o elogia demasiadamente, deixando-nos a suspeita de que se poderia dizer mais. O Cronista (2Cr 24) é mais explícito. Ele declara que a divindade do rei derivava da influência de Joiada, e só durou enquanto ele viveu. Diz-nos que, depois da morte de seu tutor, Joás, rebelando-se contra a demasiada dominação sacerdotal, foi influenciado por um elemento mais tolerante e

permitiu que o paganismo florescesse uma vez mais. Quando o filho de seu tutor o censurou, mandou-o matar. Embora alguns estudiosos demonstrem certo ceticismo sobre esse incidente, não há nada de improvável nele. De qualquer modo, se devido à sua tibieza religiosa, a seus fracassos militares ou a outras razões, antes de seu reinado chegar ao fim, Joás foi terrivelmente odiado por alguns de seus súditos. Finalmente, acabou sendo assassinado. Sucedeu-lhe seu filho Amasias.

2. *O ressurgimento de Israel e Judá no século oitavo*

O século oitavo trouxe uma reviravolta dramática, projetando Israel e Judá às alturas do poder e da prosperidade desconhecidas desde o tempo de Davi e Salomão. Isso deveu-se parcialmente ao fato de que ambos os Estados foram abençoados com hábeis governantes. Mas a principal razão está no resultado feliz de acontecimentos mundiais dos quais Israel se beneficiou.

a. *A situação mundial na primeira metade do século oitavo.* A Ascensão de Damasco cessou abruptamente quando Adad-nirari III (811-784) assumiu o poder na Assíria. Retomando a política agressiva de Salmanasar III, ele fez várias campanhas contra os estados arameus, durante as quais (aproximadamente 802) a cidade de Damasco foi esmagada, seu poder aniquilado e seu rei Ben-Adad III, filho e sucessor de Hazael, ficou sujeito a onerosos tributos. E Israel também não escapou, pois Adad-nirari nos diz que ele também recebeu tributos de Israel, juntamente com tributos de Tiro, Sidon, Edom e outras regiões.^[68] Mas isso representava apenas um símbolo nominal de submissão, em vez de uma conquista permanente; o golpe que feriu Damasco não atingiu Israel com tanta violência. Felizmente, Adad-nirari não foi capaz de dar continuidade aos seus triunfos. Seus últimos anos encontraram-no ocupado em outra parte. Seus sucessores, Salmanasar IV (783-774), Assur-dan III (773-756) e Assur-nirari V (755-746), foram governantes ineficientes que, apesar de repetidas campanhas, foram incapazes de se manter a oeste do Eufrates. A Assíria se enfraqueceu tanto por dissensões internas quanto por ameaças, principalmente por parte do poderoso reino de Urartu, que, se expandindo para leste e oeste, agora igualava, senão excedia, em tamanho a própria Assíria. Estendendo os seus interesses ao norte da Síria, Urartu ganhou aliados entre os pequenos Estados da região. Por volta da metade do século oitavo, a Assíria já parecia ameaçada de desintegração. Na Síria, entretanto, Damasco, embora um tanto recuperada de sua opressão às mãos da Assíria, foi durante a maior parte deste período vítima de uma amarga — e visivelmente mal-sucedida — rivalidade com Emat,^[69] não estando, portanto, em condições de dominar Israel.

b. *Ressurgimento: Joás de Israel (802-786); Amasias de Judá (800-783).* O

ressurgimento de Israel começou com Joás, neto de Jeú, que subiu ao trono logo depois que os assírios arruinaram Damasco. Embora não tenhamos detalhes tangíveis, sabemos que ele recuperou todas as cidades perdidas por seu pai (2Rs 13,25). Presumivelmente, isso significa que os arameus foram expulsos do território israelita a oeste do Jordão e talvez do próprio leste do mesmo rio.^[70] Joás reduziu Judá à capitulação total (2Rs 14,1-14; 2Cr 25,5-24). A narrativa do Livro dos Reis deixa a pendência entre os dois Estados inteiramente sem motivação. O Cronista, cuja narração certamente baseia-se numa tradição fidedigna, no-la apresenta. E o faz dizendo-nos que Amasias, tendo projetado a reconquista de Edom, assalariou mercenários israelitas para reforçar suas tropas e depois, resolvendo não usá-las, dispensou-os e mandou-os de volta. Enfurecidos, os mercenários começaram a exteriorizar sua cólera depredando algumas cidades ao longo do caminho de volta para suas terras. Amasias, que nesse ínterim tinha vencido os edomitas e tomado sua cidade principal,^[71] não soube o que havia acontecido até a sua volta; então, num ímpeto de cólera, declarou guerra a Joás, apesar da tentativa deste de dissuadi-lo. Numa batalha travada em Bet-Sames, Judá foi totalmente derrotado e Amasias feito prisioneiro. Então, Joás marchou contra a indefesa Jerusalém, tomou-a, saqueou-a, derrubou parte de seus muros e retirou-se, levando reféns. Sem dúvida, ele poderia ter incorporado Judá a seu reino, mas não quis agravar a situação com esse ato. Amasias foi conservado em seu trono — podemos imaginar com que humilhação. Logo depois, houve uma conspiração para afastá-lo (2Rs 14,17-21); embora ele tenha tido conhecimento do fato e fugido para Laquis, foi preso e assassinado. E seu filho Ozias foi feito rei em seu lugar.

c. *Ressurgimento: Jeroboão II (786-746) e Ozias (783-742)*. O ressurgimento dos Estados-irmãos alcançou seu zênite na próxima geração sob o domínio de Jeroboão II, mandatário capaz que governou por muito tempo, e de seu contemporâneo Ozias, que era igualmente jovem, capaz e que também governou por longo tempo. Jeroboão foi uma das figuras militares marcantes da história de Israel. Embora não tenhamos conhecimento de nenhuma de suas batalhas (existe uma alusão em Am 6,13 a duas vitórias suas na Transjordânia), ele conseguiu colocar suas fronteiras setentrionais onde tinham sido as fronteiras de Salomão, na entrada de Emat (2Rs 14,25; 1Rs 8,65). Em virtude desta ação ao norte da Celessíria, um pouco ao sul de Cades, houve uma restrição tanto no território de Damasco quanto no de Emat. Com efeito, 2Rs 14,28 sugere que Jeroboão impôs sua autoridade a ambos os Estados, o que certamente não é improvável; mas o texto deste versículo é irremediavelmente obscuro, deixando incerta a amplitude precisa das conquistas de Jeroboão. Mas pode-se presumir uma derrota completa de Damasco, e a anexação, pelo menos, das terras

arameias da Transjordânia, ao norte do Yarmuk. No sul da Transjordânia, a fronteira de Israel fica num ponto ao longo do mar Morto (“mar de Arabá”). Como este ponto (chamado em Am 6,14 de “torrente de Arabá”) é incerto, não sabemos com certeza, pelo texto, se Jeroboão apenas impôs certas restrições aos moabitas ou se os conquistou completamente. Se a “torrente de Arabá” é a mesma “torrente dos salgueiros” (Is 15,7) (*arâbim*), e se esta é, como parece, o Wadi el-Hesã (Zered), no extremo sul do mar Morto,^[72] houve uma conquista total. De qualquer modo, podemos presumir que pelo menos os moabitas e amonitas foram expulsos do território israelita e controlados severamente.

Ozias, que começou a reinar em Judá com dezesseis anos de idade (2Rs 15,2), e que provavelmente, no começo, foi obscurecido por seu mais antigo contemporâneo,^[73] logo surgiu como um parceiro acabado deste programa agressivo. Em 2Cr 26,9.11-15, são atribuídas a ele a reforma das defesas de Jerusalém, a reorganização e a nova estrutura do exército e a introdução de novos dispositivos a serem usados em caso de cerco.^[74] Ele também empreendeu operações ofensivas (2Cr 26,6-8). Ademais, impôs abertamente seu controle sobre as terras edomitas, e depois consolidou sua posição ao longo das rotas de comércio, com operações contra as tribos árabes do noroeste.^[75] O porto fortificado de Asiongaber (Elat) foi reconstruído (2Rs 14,22) e reaberto como uma estação intermediária para o comércio com o sul; encontrou-se no local um selo provavelmente do filho de Ozias e seu coregente, Joatã.^[76] O Negueb e o deserto do sul estavam igualmente debaixo do firme controle de Ozias, como se vê pelo sistema de fortificações erguido naquelas regiões para proteger as rotas das caravanas.^[77] Ozias também estendeu suas fronteiras até o interior da planície costeira, tomando Gat, Jabneel e Asdod, e erguendo cidades em território filisteu. Embora no fim de seu reinado, “ferido pela lepra” (2Rs 15,5), Ozias fosse forçado a passar o exercício público do poder a Joatã, ele parece ter permanecido o governante real durante toda a sua vida.

Na metade do século oitavo, as dimensões de Israel e Judá juntos eram quase tão grandes quanto as do império de Salomão. E como parece ter sido aproveitada plenamente a posição em que a região se encontrava, seguiu-se uma prosperidade desconhecida desde Salomão. Estando os dois Estados em paz um com o outro, as duas principais vias de comércio — para o norte e para o sul da Transjordânia; para o norte da Arábia, ao longo da planície costeira, para o interior, vindo dos portos fenícios — uma vez mais passando inteiramente através de território dominado pelos israelitas, pedágios de caravanas, juntamente com livre intercâmbio de mercadorias derramou riquezas em ambos os países. Apesar de a Bíblia não mencionar nada disso, é bem provável que houve uma revitalização do comércio lucrativo com as terras do

sul via mar Vermelho. É quase certo que Tiro — antes do final de seu grande período de expansão comercial — tenha sido novamente atraída para o programa por meio de um tratado, como nos dias de Salomão e da Casa de Amri.

Tudo isso resultava numa prosperidade tal que nenhum israelita podia lembrar-se de ter visto algo assim em toda a sua vida. Os esplêndidos edifícios e as caras incrustações de marfim de origem fenícia ou damascena, provenientes da Samaria, mostram que Amós não exagerava ao falar do luxo de que vivia cercada a classe A de Israel.^[78] Judá gozava de igual prosperidade. Em ambos os países, a população alcança o máximo crescimento no século oitavo, com muitas cidades passando além de suas muralhas. A descrição que o Cronista (2Cr 26,10) faz dos esforços de Ozias para aperfeiçoar e desenvolver os recursos econômicos e agrícolas de seu país, especialmente no Negueb, é corroborada pelo fato de que este deserto era mais intensamente colonizado nesta época do que em qualquer outra, desde o início da história de Israel.^[79] A arqueologia também revela que indústrias de vários tipos (por exemplo, a indústria da fiação e do tingimento em Dabir)^[80] se achavam no auge. Numa palavra, quando os reinos de Israel e Judá alcançaram a metade do segundo século de sua existência, encontravam-se numa época de prosperidade como nunca tinham vivido antes. Era, pelo menos superficialmente, uma época de grande otimismo e de grande confiança nas promessas de Deus para o futuro.

3. A enfermidade interna de Israel: o primeiro dos profetas clássicos

O quadro mais ou menos brilhante pintado acima deve, contudo, ser confrontado com outro, muito menos luminoso. Esse quadro no-lo fornecem o Livro de Amós e o Livro de Oseias. Com efeito, estes livros nos põem diante dos olhos uma visão profunda da sociedade israelita da época e deixam ver bem claro que pelo menos o norte do Estado, apesar de sua aparência de riqueza, encontrava-se num estado avançado de decadência social, moral e religiosa. A prosperidade do século oito foi, de fato, um acesso héctico de sua enfermidade mortal.

a. *Desintegração social do norte de Israel.* Infelizmente, quase nada sabemos da administração do Estado por Jeroboão. O óstraco de Samaria (um grupo de sessenta e três listas de partidas de óleo e vinho recebidas na corte, provavelmente como pagamento de impostos)^[81] parece indicar um sistema administrativo modelado sobre o de Salomão. Porém, não podemos dizer que encargos, fiscais ou de outra espécie, o Estado impunha a seus cidadãos. É certo, contudo, que a condição do cidadão humilde era desnecessariamente pesada, e que o Estado pouco ou nada fazia para o aliviar. A sociedade israelita, como Amós no-lo revela, era marcada por flagrantes injustiças e um contraste chocante entre os extremos de riqueza e pobreza. O pequeno

lavrador, cujo estado econômico era, quando muito, marginal, achava-se frequentemente nas garras de usurários e, à menor calamidade — uma seca, a perda de uma colheita (cf. Am 4,6-9) — ficava sujeito à execução da hipoteca e à evicção, quando não ao trabalho escravo. O sistema, que já era por si mesmo severo, tornava-se cada vez mais cruel em virtude da ganância dos ricos, que se aproveitavam sem a menor consciência do estado de miséria dos pobres para ampliar suas posses, frequentemente recorrendo às práticas mais ilícitas como falsificação de peso e medidas e a vários subterfúgios legais para conseguir os seus fins (cf. Am 2,6ss; 5,11; 8,4-6).^[82] E, embora as práticas ilícitas campeassem em toda parte, uma vez que os juízes eram venais (Am 5,10-12), os pobres não tinham a quem recorrer: eram cada vez mais roubados e desapropriados.

A verdade é que, por essa época, a estrutura social de Israel tinha passado por uma mudança radical. Ela tinha sido originalmente uma federação tribal, formada em aliança com Iahweh. Embora tivesse conhecido nos seus primeiros dias muita injustiça e violência, sua estrutura social tinha sido uma estrutura unificada, sem distinções de classe, na qual a base de toda a obrigação social era a aliança com Iahweh e na qual todas as controvérsias eram julgadas pela lei da aliança. Agora, tudo havia mudado. A monarquia, com toda a organização exigida pela coroa, tinha transferido a base efetiva da obrigação social para o Estado e, juntamente com o começo da atividade comercial, criou uma classe privilegiada, enfraqueceu os laços tribais e destruiu a solidariedade característica da sociedade tribal. Além disso, a absorção de numerosos canaanitas que não estavam integrados no sistema tribal e cujo *background* era feudal, dera a Israel uma massa de cidadãos que pouco compreendiam a aliança ou a lei da aliança. Essas tendências, iniciadas com Davi e Salomão, continuavam livres de todo controle, apesar dos protestos e revoluções. Por volta do século oitavo, embora o javismo permanecesse a religião nacional, com seu culto superficial à aliança com Iahweh, a lei da aliança chegara na prática a significar muito pouco. A sociedade de Israel havia perdido o seu padrão ancestral, mas não tinha feito as pazes com nenhum novo padrão.

b. *Decadência religiosa no norte de Israel.* Como se pode suspeitar do que ficou dito acima, a desintegração social acompanhou passo a passo a decadência religiosa. Embora os grandes santuários de Israel estivessem cheios de adoradores e fossem generosamente mantidos por eles (cf. Am 4,4ss; 5,21-24), é evidente que o javismo em sua forma pura já não era mais praticado. Muitos dos santuários locais eram abertamente pagãos; o culto da fertilidade, com seus ritos degradantes, era praticado em toda parte (Os 1 a 3; 4,11-14). É significativo que o óstraco de Samaria traga quase tantos nomes compostos com “Baal” quanto com “Iahweh”.^[83] Embora em

muitos destes casos Baal (Senhor) possa ter sido apenas uma invocação de Iahweh (cf. Os 2,16) é clara a conclusão de que muitos israelitas eram adoradores de Baal (o Judá da época tinha dito “não” a tais nomes!).^[84] Devemos nos lembrar de que o expurgo de Jeú se dirigira contra o Baal de Tiro, não tendo erradicado o paganismo nativo, pois nem mesmo tentara fazê-lo. Embora não tenhamos meios de medir até que ponto, parece que até a religião oficial do Estado tinha absorvido ritos de origem pagã (Am 2,7ss; 5,26; Os *passim*) e, o que era pior, dado ao culto toda a função pagã de aplacar a divindade com rituais e sacrifícios para assegurar a paz do *status quo*.

Um Javismo tão diluído não poderia com certeza ter nenhum sentimento profundo da lei da aliança, e tampouco poderia insurgir-se contra a violação desta lei. Os sacerdotes dos santuários locais, também pagãos ou meio-pagãos, certamente pouco se preocupavam com as leis e com sua violação. Quanto ao clero do culto do Estado, era composto de oficiais e grandes homens de Estado, que não poderiam nem reprovar ou censurar a situação (Am 7,10-13). Mais surpreendente ainda parece o fato de não ter havido nenhuma reprovação por parte das ordens proféticas, que nunca hesitaram no passado em resistir ao Estado em nome de Iahweh. A maior parte delas parece ter capitulado completamente diante da ordem existente. Podemos apenas supor que, tendo resistido a Jezabel até a morte e tendo visto seus fins imediatos alcançados pelo expurgo de Jeú, elas se satisfizeram muito facilmente e, cegas para o fato de que o paganismo ainda permanecia e alegrando-se com o ressurgimento de Israel, tinham colocado seu fervor patriótico a serviço do Estado e dando a este serviço a bênção de Iahweh; incapazes de criticar os seus oráculos nacionalísticos, contribuía para a complacência geral. Parece até que, como um grupo, os profetas tinham mergulhado numa corrupção geral e se tornado oportunistas, profissionais interessados principalmente nas suas retribuições (Am 7,12; Mq 3,5.11), sendo olhados por todos com desprezo.

Entretanto, sente-se que o estado geral de Israel, apesar de estar profundamente contaminado, era de otimismo. Isso se devia em parte ao orgulho pela força da nação e pelo horizonte internacional desanuviado momentaneamente, mas devia-se também à confiança nas promessas de Iahweh. A verdade é que tinha havido uma perversão íntima na religião de Iahweh. Os atos generosos de Iahweh em benefício de Israel eram sem dúvida lembrados frequentemente no culto e a aliança de Iahweh com seu povo era periodicamente reafirmada; mas parece (Am 3,1ss; 9,7) que isso era considerado como a proteção incondicional de Iahweh a favor da nação durante todos os anos futuros, enquanto as obrigações impostas pelo favor de Iahweh (cf. Am 2,9-12) e pelas estipulações da aliança tinham sido totalmente esquecidas. Com efeito, parece que se tinha estabelecido um conceito geral de que o acordo entre Deus e seu povo era algo que existia na natureza das coisas, assegurando incondicionalmente à

nação o favor divino. A obrigação da aliança, enquanto não tinha perdido totalmente sua significação, era concebida como uma questão puramente de culto, cujas exigências poderiam ser satisfeitas — e, conforme o ponto de vista de Israel, o estavam sendo — por um ritual sofisticado e pela generosa manutenção dos santuários nacionais. Quanto ao futuro, Israel confiava na vinda do Dia de Iahweh. A origem deste conceito, mencionado pela primeira vez em Am 5,18-20, mas já uma esperança popular enraizada no século oitavo, é obscura e discutida.^[85] É provável que, à medida que eram lembradas as tradições dos grandes dias da intervenção de Iahweh no passado — no Êxodo, na conquista, nas Guerras Santas dos Juízes — crescia a expectativa do dia em que Iahweh viesse intervir decisivamente em favor de Israel, esmagar seus inimigos e assegurar-lhe a posse da terra prometida a seus antepassados. Embora Israel ainda estivesse apegado às características de sua religião normativa — eleição, aliança, promessa —, existia uma profunda perversão no seio da própria religião. O javismo corria o perigo de tornar-se uma religião pagã.

c. *O protesto profético: Amós e Oseias.* Nesta conjuntura, subiram ao palco da história de Israel os dois primeiros daquela sucessão de profetas cujas palavras nos foram preservadas na Bíblia: Amós e Oseias. Embora não fossem de modo algum homens de personalidades idênticas, embora suas mensagens sobre algumas questões fossem muito diferentes, ambos atacavam os abusos do momento de uma maneira que se tornou clássica.

Da carreira de Amós, que começou a falar por volta de meados do século oitavo, conhecemos somente os seguintes fatos: que veio de Técuá, nas fronteiras do deserto da Judeia (Am 1,1); que não era membro das ordens proféticas, mas um pastor de ovelhas cuja única credencial era um tremendo senso de vocação para falar a palavra de Iahweh (7,14ss; 3,3-8); que seu ministério, pelo menos em sua maior parte, foi desempenhado dentro das fronteiras setentrionais do Estado; e que, tendo uma vez (7,10-17) desabafado no santuário régio de Betel, fora proibido de continuar a falar. A mensagem de Amós era um ataque violento contra os males sociais de seu tempo, particularmente contra as desumanidades e a desonestidade com que os ricos tratavam os pobres, esmagando-os (2,6ss; 5,10-12; 8,4-6), mas também sobre a imoralidade e o luxo que tinham minado o caráter nacional (2, 7ss; 4,1-3; 6,1-6) — tudo isso ele considerava como pecado, que Iahweh iria castigar seguramente. Embora Amós nunca use a palavra “aliança”, é claro que ele avaliava o pecado nacional de acordo com o critério da lei da aliança, achando-o duplamente odioso à luz do favor de Iahweh para com Israel no Êxodo e na doação da terra (2,9-12).^[86] Ele atacava o conceito geral de que a eleição de Israel por Iahweh garantia-lhe proteção (1;2; 3,1ss; 9,7) ou de que as obrigações da aliança podiam ser cumpridas

apenas com atividades de culto (5,21-24), declarando que o culto de Israel havia se tornado um lugar de pecado, no qual Iahweh não estava presente (4,4ss; 5,4-6). Amós não tinha nenhuma esperança quanto ao reino do norte. Ou melhor, oferecia alguma esperança somente sob a condição de que praticasse a justiça (5,14ss), mas não via nem sinal disso. Sendo assim, declarava que o único futuro de Israel era a ruína total (5,2; 7,7-9; 9,1-4.8a); o Dia de Iahweh, esperado pelos israelitas, deveria ser o terrível dia do julgamento divino (5,18-20). Deve-se notar que, apesar disso tudo, Amós não promovia nenhuma revolução contra o Estado, como fizeram seus predecessores. Embora tivesse sido acusado disso (7,10-13), sua furiosa negativa (vv. 14ss) era corroborada pelos fatos. Amós não pregava a revolução porque acreditava que Israel não tinha mais cura, nem mesmo com uma revolução: Iahweh, e somente Iahweh é que deveria vingar-se.

Quanto a Oseias, embora a totalidade dos seus oráculos diga respeito ao caótico período que deverá ser descrito no próximo capítulo, sua carreira começou igualmente (Os 1,4) durante o reinado de Jeroboão, somente um pouco depois ou um pouco antes de Amós. Cidadão do norte, Oseias parece ter descoberto sua vocação por meio de uma trágica experiência doméstica (caps. 1 a 3). Embora seja impossível ter certeza,^[87] parece que sua mulher, que ele amava ternamente, o traiu e passou a levar uma vida de imoralidade, se não de prostituição sagrada; alegando que ela tinha prevaricado, ele foi obrigado a separar-se dela. Essa experiência, sem dúvida, contribuiu para dar à mensagem de Oseias uma forma característica. Descrevendo o vínculo da aliança como um matrimônio, ele declarou que Iahweh, sendo “casado” com a nação de Israel, esperava dela a fidelidade que um marido espera de sua esposa, mas que a nação de Israel, adorando outros deuses, cometeu “adultério” e, por isso, estava sujeita à “separação”, à ruína nacional (2,2-13). Oseias insurgiu-se contra o culto de Baal, o culto paganizado de Iahweh e toda a corrosão moral que o paganismo facilitava (4,1-14; 6,8-10; 8,5ss), acusando Israel de ter esquecido os benefícios de Iahweh (11,1-4; 13,4-8) e afirmando que Israel não era mais o seu povo (1,9). E uma vez que não via nenhum sinal de verdadeira penitência (5,15-6,6; 7,14-16), ele acreditava, como Amós, que a nação estava sob a maldição da aliança, condenada à destruição (7,13; 3,9-17). Com certeza, ele alimentava a esperança de que, como ele, que tinha (naturalmente) perdoado e reabilitado sua própria mulher (cap. 3), Iahweh, no seu infinito amor, um dia perdoaria Israel depois de tê-lo castigado, o reabilitaria em sua terra e mais uma vez se “casaria” com a nação (2,14-23; 11,8.11; 14,1-7). Mas isso era algo posterior ao inevitável desastre prestes a desabar sobre a nação.

d. *O lugar dos profetas na história da religião de Israel.* Uma vez que o movimento do qual Amós e Oseias foram os primeiros representantes devia continuar

por mais três séculos, influenciando todo o curso da história de Israel da maneira mais profunda, é necessário, neste ponto, dizer algumas palavras a respeito de sua natureza. Os profetas clássicos representam, com efeito, um fenômeno novo em Israel. Entretanto, eles não eram certamente os pioneiros espirituais, especificamente os descobridores do monoteísmo ético, como têm sido tantas vezes considerado. Embora não deva ser questionada a originalidade de sua contribuição, eles não eram, contudo, inovadores, mas homens que, estando bem inseridos na tradição de Israel, adaptavam essa tradição a uma nova situação.

Os profetas clássicos, é verdade, não gostavam da venalidade dos profetas profissionais e estavam convencidos de que seus oráculos otimistas não representavam a palavra de Iahweh, rompiam totalmente com as ordens proféticas, desmentiam-nas e denunciavam-nas (Am 7,14; Mq 3,5 e 11; Jr 23,9-32). Além disso, em certas questões essenciais, eles eram diferentes dos antigos profetas extáticos. Os profetas clássicos, embora muitas vezes fazendo suas profecias mimeticamente, como seus predecessores tinham feito (por exemplo, Is 20; Jr 27 e 28; Ez 4 e 5; 1Rs 22,1-28) e, embora dados a profundas experiências psíquicas (Am 7,1-9; Is 6; Jr 1; Ez 1 etc.), não profetizavam em frenesi extático, mas em plena posse de suas faculdades, transmitindo suas mensagens na forma de oráculos poéticos burilados, geralmente da mais alta qualidade literária. Eles transmitiam publicamente tais mensagens; e, sem dúvida, enquanto eles eram lembrados, elas eram transmitidas e coligidas por meio de um complexo processo de transmissão oral e escrita, que deu origem aos livros proféticos como os conhecemos. Além disso, embora saibamos que certos profetas atraíam grupos de discípulos (por exemplo, Is 8,16), eles não profetizavam em grupos, mas sozinhos. Ademais, apesar de transmitirem frequentemente suas mensagens nos santuários, empregando muitas vezes terminologia litúrgica, e de muitos deles terem vindo das fileiras do clero, eles não atuavam como funcionários do culto.^[88] Tratava-se de homens de todas as condições sociais, que tinham sentido o impulso da palavra de Iahweh e que tinham descoberto — frequentemente, provavelmente sempre — sua vocação mediante alguma experiência pessoal. Finalmente, como seus predecessores, eles discordavam livremente do Estado e tentavam influenciar continuamente sua política, mas nunca, ao que sabemos, tomaram parte em atividades revolucionárias.

Ao mesmo tempo, é evidente que os profetas clássicos continuavam a tradição de seus predecessores. Eles eram tratados com o mesmo título (*nabi'*), desempenhavam a mesma função de pregar a palavra de Iahweh e lançavam seus oráculos com as mesmas formas de tratamento. Com efeito, as semelhanças eram tão grandes que seria difícil distinguir um profeta “verdadeiro” dos profissionais por qualquer teste externo (Jr 27;28; Dt 18,20-22); Amós enganou-se realmente com um deles (Am

7,12). Ademais, os profetas clássicos tinham muito dos pontos de vista de seus predecessores: por exemplo, não gostavam de compromissos estrangeiros, mas gostavam de conservar as tradições do passado e de nelas buscar as formas à luz das quais deveria ser julgada a ordem existente (Am 2, 9-12; Os 11,1; 12,9ss; 13,4ss; Jr 2,2ss). E, o que é mais importante, os pontos principais da crítica profética clássica — a adoração dos deuses estrangeiros e a violação da lei da aliança — foram precisamente aqueles atacados pela antiga ordem profética. Basta-nos apenas recordar a censura de Natã a Davi, a denúncia de Elias do crime de Acab contra Nabot ou a guerra santa de Elias contra Baal de Tiro, para vermos que os profetas clássicos não foram os primeiros a descobrir que Iahweh exige um comportamento correto, nem os primeiros a insistir em que somente Iahweh deve ser adorado. Em ambos os pontos, eles eram herdeiros de uma tradição que remontava, numa linha ininterrupta — por meio de homens como Miqueias ben Imlah, Elias e Aías de Silo —, até Samuel e à ordem da aliança dos primórdios de Israel.

Os profetas clássicos eram representantes, em uma nova ordem, de uma missão que já existia em Israel desde o começo ou pouco antes da monarquia. Era uma missão que estava em continuidade com a liderança carismática dos Juízes, mediante a qual se concebia Iahweh como exercendo o governo direto de seu povo.^[89] Tratava-se, no verdadeiro sentido da palavra, de uma missão política, porque os profetas falavam como mensageiros da corte celeste de Iahweh, como agentes designados do seu império no mundo, sendo seu dever lembrar aos reis e aos oficiais do Estado que o governador real de Israel era Iahweh, criticando e corrigindo o Estado à luz da vontade declarada de Iahweh. E os profetas fizeram repetidas vezes tal crítica, como vimos. Mas agora, nos meados do século oitavo, quando se tornou evidente que a nação como um todo, por sua má conduta, se havia rebelado completamente contra o domínio de Iahweh e quando as próprias ordens proféticas pareciam em geral ter perdido a força ou a vontade de fazer qualquer crítica eficiente, é claro que se fazia mister uma palavra mais severa. Essa palavra foi trazida pelos profetas clássicos. Todo o seu ataque aos pecados da sociedade estava fundamentado no sentimento cada vez mais arraigado da soberania de Iahweh sobre Israel e da obrigação incondicional de Israel de obedecer às normas de sua aliança. Eles rejeitavam a noção de que o status de Israel como povo de Iahweh se baseava, à maneira dos pagãos, no sangue, no solo e no culto, de que a aliança com Iahweh o obrigava incondicionalmente para o futuro ou de que a obrigação da aliança poderia ser atendida por uma religiosidade material. Consultando as tradições normativas, eles acharam a base da existência de Israel nos favores de Iahweh para com a nação e no pacto solene de aceitar sua liderança, independentemente de qualquer outro deus e obedecendo rigorosamente à sua justa lei em todas as suas injunções, quer na vida particular, quer na vida pública.

Toda a sua mensagem girava em torno de um profundo conhecimento da aliança com Iahweh e de suas exigências. Mas, uma vez que estava claro para eles que Israel tinha violado claramente os termos da aliança — estando realmente em rebelião declarada contra o soberano Senhor da aliança —, a única mensagem que eles podiam ouvir na corte celeste era uma mensagem de julgamento: Iahweh, como acusador e juiz, está julgando seus vassalos rebeldes e proferirá uma sentença contra eles; ele voltou sua ira contra seu povo, desencadeará as maldições da aliança sobre ele e o destruirá. Mas, paradoxalmente, à medida que os profetas anunciavam a sentença divina, a nota de promessa inerente à religião de Israel — diante da qual eles não podiam capitular e que tampouco podiam aceitar em sua forma popular — começou a ser desligada da nação, sendo arremessada para o futuro com novas dimensões.

Em Israel, o século oitavo chegou a seus meados com uma nota terrivelmente dissonante: o Estado de Israel, externamente forte, próspero e confiante no futuro, estava internamente corroído, vítima de uma doença incurável. Esse sentimento de insatisfação, apregoado por Amós e Oseias, mas certamente partilhado por outros, expressava-se na ideia de que Israel tinha chegado ao fim, de que a religião de Israel não podia mais fazer as pazes com Israel, de que Iahweh tinha sido completamente alienado do seu povo, no que se refere ao norte do Estado. Como veremos, o “verão indiano” não havia durado muito. Israel tinha de fato começado a morrer. Quando o norte do Estado baixou ao túmulo, devendo ser seguido mais tarde por seu irmão do sul, foi sobretudo graças aos profetas que a religião de Israel recebeu uma nova injeção de vida.

Q U A R T A
P A R T E

A MONARQUIA (cont.)

Crise e decadência

O PERÍODO DA CONQUISTA ASSÍRIA

De meados do século oitavo à morte de Ezequias

NO TERCEIRO quartel do século oito, Israel viu-se diante de circunstâncias que alteraram decisiva e permanentemente sua situação política. Até o momento, traçamos a história de duas nações independentes. Embora elas tenham guerreado continuamente com seus vizinhos, tendo sido algumas vezes humilhadas, nunca tinham perdido a sua autonomia; e tampouco a sua sorte, embora não atingida pela corrente dos acontecimentos mundiais de maiores repercussões, tinha ficado em tempo algum dependente de outros impérios, a não ser indiretamente. A verdade é que toda a história de Israel, através dos quinhentos anos de sua existência como povo, fora desenvolvida num grande vazío de poder; não existira nenhum império capaz de perturbá-lo profunda e permanentemente. Como resultado de tudo isso, Israel nunca se encontrara diante de uma emergência que, de uma maneira ou de outra, não tivesse sido capaz de vencer, e de sobreviver a ela. Depois da metade do século oitavo isso não mais aconteceria. A Assíria resolveu com toda a seriedade transformar-se num grande império, e as nuvens que por muito tempo haviam permanecido baixas no horizonte, transformaram-se numa tempestade, que desabou sobre os pequenos povos. O reino do norte foi atingido pelas trovoadas e transformou-se em ruínas. Embora Judá tenha conseguido sobreviver ainda por um século e meio à própria Assíria, nunca mais, a não ser por breve período de tempo, iria conhecer novamente a independência política. É da história destes anos trágicos que nos ocupamos no presente capítulo.

A nossa maior fonte de informação é mais uma vez o Livro dos Reis, com dados suplementares fornecidos pelo Cronista. As informações sobre os reis assírios são extraordinariamente profusas em relação ao período que discutimos, iluminando a narrativa bíblica em muitos pontos — e a elas recorreremos de vez em quando. Luzes adicionais inestimáveis nos serão dadas, naturalmente, pelo Livro de Isaías, pelo Livro de Miqueias e — com referência ao começo do período — por Oseias.

A. AVANÇO ASSÍRIO: A QUEDA DE ISRAEL E A SUBJUGAÇÃO DE JUDÁ

1. O começo da queda de Israel

Com a morte de Jeroboão (746), a história do Estado do norte torna-se uma história de desastre consumado. Com sua enfermidade interna irrompendo para fora, Israel viu-se a braços com a anarquia no próprio momento em que era chamado a

enfrentar, na Assíria ressurgente, a mais grave ameaça de toda a sua história. Dentro de apenas vinte e cinco anos, Israel tinha sido apagado do mapa.

a. *O ressurgimento da Assíria: Teglathfalsar III.* A Assíria ambicionava as terras além do Eufrates, tanto por causa de sua valiosa madeira e seus recursos minerais como porque elas eram a porta do Egito, para o sudeste da Ásia Menor e para o comércio do Mediterrâneo. Por isso é que os exércitos assírios fizeram por mais de um século campanhas periódicas voltadas para o oeste. Até agora, contudo, o poder assírio existira em bases pouco firmes e fora ameaçado seriamente por rivais, o que não lhe permitiu consolidar suas conquistas, razão pela qual sua história se tornou uma sucessão de avanços e recuos. Foi um dos seus avanços que permitiu a Israel dar seu último suspiro. O dia de graça havia passado; a Assíria chegara para conquistar, ocupar, dominar.

O inaugurador desse período da história assíria, o verdadeiro fundador do seu império foi Teglathfalsar III (745-727), um governante excessivamente enérgico e capaz. Ao se apoderar do trono, ele viu-se diante da tarefa de reafirmar o poder assírio contra os povos arameus (caldeus) da Babilônia, para o sul, e contra o reino de Urartu, para o norte, assim como de realizar as potencialidades assírias no oeste. Por uma série de medidas, em que não nos podemos deter para descrever em detalhes, todas as suas metas foram alcançadas. A Babilônia foi pacificada. No fim do seu reinado (729), depois de algumas perturbações na Babilônia, Teglathfalsar III apoderou-se do trono babilônico e governou com o nome de “Pulu”. Sardur II, rei de Urartu, juntamente com seus aliados, foi totalmente derrotado a oeste do Eufrates e, subsequentemente, sua capital foi sitiada; Urartu, com seu território diminuído, deixou de ser rival perigoso para a Assíria. Posteriores campanhas contra os medos, no norte do Irã, levaram as armas assírias até a região do monte Demavend (Bikni), ao sul do mar Cáspio.

Muito antes destas tarefas serem realizadas, Teglathfalsar voltou-se para a meta de subjugar o oeste, dando início em 743 e nos anos seguintes a numerosas campanhas contra a Síria. Inicialmente, ele sofreu a oposição de uma coalizão, em cujo comando estava certo Azriau de Yaudi. Porque os nomes correspondem, muitos argumentam que este não era outro senão Azarias (Ozias) de Judá.^[1] E apesar do encontro ter acontecido no norte da Síria, a sugestão por si só está longe de ser aceita, porque Ozias, embora velho e talvez fisicamente incapacitado, como governador (depois da morte de Jeroboão) de um dos poucos Estados estáveis que restaram no oeste, compreendeu o perigo e bem pode ter tomado a liderança na tentativa de encontrá-lo. Mas deve ser dito que tanto a leitura quanto a data do texto relevante tem sido questionado, e nós não podemos estar certos.^[2] Entretanto, a tentativa de deter o

avanço assírio falhou. Em 738, se não antes, Teglatfalasar extorquiu tributos da maioria dos Estados da Síria e do norte da Palestina, até de Emat, Tiro, Biblos, Damasco e Israel.

As campanhas de Teglatfalasar diferiam das de seus predecessores no seguinte: não eram expedições para extorquir tributos, mas sim para realizar uma conquista permanente. Para consolidar seus ganhos, Teglatfalasar adotou uma política que, embora não sendo inteiramente nova, nunca havia sido aplicada antes com tanta consistência. Em vez de contentar-se em receber tributos de príncipes nativos e punir as rebeliões com represálias brutais, Teglatfalasar, quando ocorria uma rebelião, habitualmente deportava os culpados e incorporava suas terras às províncias do império, esperando deste modo debelar qualquer sentimento patriótico capaz de alimentar a resistência. Essa política, seguida rigidamente por Teglatfalasar e copiada por todos os seus sucessores, era algo cuja significação Israel, por sua vez, iria ter de aprender.

b. *Anarquia política em Israel (2Rs 15,8-28)*. Mesmo uma nação forte e abençoada, com o mais sábio governo, não teria podido sobreviver àquela ameaça. E Israel não era tal nação. Pelo contrário, debatendo-se nas garras de uma anarquia sem moderação, Israel praticamente tinha deixado de funcionar como nação. Nos dez anos que se seguiram à morte de Jeroboão, Israel teve cinco reis, três dos quais se apoderaram do trono pela violência, e nenhum deles com a mais leve pretensão de legitimidade. Zacarias, filho de Jeroboão, foi assassinado depois de um reinado de apenas seis meses (746-745) por um tal Selum ben Jabes, que também foi liquidado dentro de um mês por Manaém ben Gadi, que aparentemente encontrou clara proteção da outrora capital de Tera. Não sabemos o que motivava tais golpes — se a ambição pessoal, se a norma política, se rivalidades locais. O certo é que tudo isso mergulhava a nação numa guerra civil de atrocidade nunca vista (v. 16).^[3]

Foi Manaém (745-737) que pagou tributo a Teglatfalasar quando este avançou para o oeste.^[4] O tributo, que era pesado, foi conseguido por meio de uma alta taxa, imposta a todos os proprietários de terras em Israel. Embora Manaém provavelmente tivesse pequena margem de escolha no caso, parece (v. 19) que ele empenhou de boa vontade a independência do país, esperando que os assírios o ajudassem a se manter em seu trono vacilante. Isso foi certamente muito doloroso para os israelitas patriotas. Logo depois, Manaém foi substituído por seu filho Faceias (737-736), em seguida assassinado por um de seus oficiais, Faceia ben Romolias, que, por sua vez, apoderou-se do trono.^[5] Quaisquer que sejam os motivos que tenham influído nisso, tratou-se de um golpe que mudou muito a política nacional. É possível (cf. Is 9,8-12) que Rason, rei de Damasco, e alguns dos filisteus, procurando organizar a resistência

contra a Assíria e notando que Manaém não estava com vontade de aliar-se a eles, tenham atacado Israel e talvez apoiado Faceia, na esperança de levá-lo a seus planos. [6] Não sabemos se os confederados esperavam ou não a ajuda do Egito, que ocorreria mais tarde (2Rs 17,4); mas é possível (Os 7,11; 12,1) que sim. De qualquer modo, assim que subiu ao trono, Faceia transformou-se num líder da coalizão antiassíria. Isso logo levou à guerra com Judá, desencadeando a caminhada para o desastre.

c. *Desintegração interna de Israel.* Embora a confusão acima não tivesse sido um mero sintoma de desmoronamento interno, foi pelo menos isso: Israel estava de fato *in extremis*. O barco do seu Estado, fazendo água por todos os lados, sem bússola nem timoneiro competente e com sua tripulação desmoralizada, estava afundando. As palavras de Oseias, de quem falamos no capítulo precedente, revelam a gravidade da situação. As palavras do profeta nos revelam o quadro patético das conspirações e contra conspirações que dilaceravam o corpo político da nação (cf. Os 7,1-7; 8,4; 10,3ss) e das acomodações da política nacional, mostrando como, de uma maneira ou de outra, esta ou aquela facção se agarrava ao poder (capítulos 5,13; 7,11; 12,1) e indicando o colapso completo da lei e da ordem, que não ofereciam segurança nem para a vida nem para a propriedade particular (cf. capítulos 4,1-3; 7,1). É evidente que os crimes sociais denunciados por Amós vinham dilacerando o corpo da sociedade, lançando irmão contra irmão, classe contra classe, região contra região, até que Israel não pôde mais manter-se como nação. A retirada da mão forte de Jeroboão e a crescente ameaça assíria revelavam claramente a extensão a que tinha chegado a desintegração social. Ao mesmo tempo, o paganismo, que existira e continuava a existir, sendo o tema principal de Oseias, tinha dado seus amargos frutos na embriaguez, na luxúria, na licenciosidade sexual sob a égide da religião: tudo isso corroía o caráter nacional (cf. Os 4,11-14.17ss; cf. Is 28,1-4). Tendo restado muito pouca coisa da severa moralidade do javismo, não havia integridade, não havia princípio, não havia religião comum que pudesse fornecer a base para uma ação desinteressada de espírito público.

Essa decadência interna expressava-se na crise política, e com ela se agregava. Tendo sido esquecida a lei da aliança com o seu poder de coesão e suas sanções, tiveram livre curso as rivalidades, as opressões e o interesse desenfreado. Os israelitas insurgiram-se contra os israelitas como canibais (cf. Is 9,19ss), mostrando uma barbárie que teria sido chocante até entre os pagãos (2Rs 15,16; cf. Am 1,13). O Estado, com base vacilante, perdeu completamente o controle da situação. Embora Israel, que nunca tivera uma tradição dinástica estável, sempre estivesse sujeito a revoluções, tinha pelo menos preservado com bastante insistência a ficção da liderança por designação divina e aclamação popular. Agora, porém, tudo isso acabara, pois qualquer um se apoderava do trono até mesmo sem nenhuma pretensão

de legitimidade — coisa que Oseias considerava como um pecado contra Iahweh e um sinal de sua ira contra a monarquia israelita como tal (cf. Os 8,4; 10,3ss).^[7] Sem coesão interna e sem apoio teológico, o Estado viu-se incapaz de uma ação inteligente e ordenada: cada virada do leme leva o barco do Estado contra os rochedos. Não é, pois, de admirar que Oseias — e com uma fúria que desafia qualquer descrição (cf. capítulos 9,11-17; 13,9-16) — tenha pronunciado a sentença contra Israel, que já estava condenado. O que maravilha é que ele pôde antecipar para além daquela condenação nova e imerecida ação da graça divina, que traria novamente Israel de volta da catástrofe que se abatera sobre ele (cf. capítulos 2,14ss; 12,9), curaria sua infidelidade e restauraria uma vez mais os laços de aliança entre o povo e seu Deus (2,16-23; 14,1-7). É aqui que se encontram as sementes da noção da nova aliança e do novo êxodo, que dominou completamente os últimos profetas, tornando-se visível no Novo Testamento.

2. *Os últimos dias do Reino de Israel (737-721)*

Somente uma sabedoria incomum poderia talvez ter salvo Israel de seu estado desesperador. Entretanto, em vez de mostrar sabedoria, seus líderes manifestavam uma incapacidade absoluta de se dar conta da realidade da situação. Sob Faceia (737-732),^[8] Israel deu um passo em falso fatal e atraiu sobre si a cólera da Assíria.

a. *A coalizão arameia-israelita e seus resultados.* Faceia, como indicamos acima, representava os setores de Israel que desejavam resistência contra a Assíria. Por isso, ele tornou-se logo, juntamente com Rason, rei de Damasco, o líder de uma coalizão formada para esta finalidade. Os confederados, naturalmente, desejavam que Judá, agora governado por Ozias, filho de Joatão (742-735),^[9] se unisse a eles. Mas Judá, preferindo adotar uma política independente, recusou-se. Faceia e Rason, assim, não querendo ter um poder neutro e potencialmente hostil atrás de si, tomaram medidas para forçá-lo a entrar na linha (2Rs 15,37). A essa altura dos acontecimentos, entretanto, Joatão morreu e foi sucedido por seu filho Acaz, sobre quem caiu toda a força do golpe. A coalizão invadiu Judá pelo norte^[10] e cercou Jerusalém (2Rs 16,5), com a intenção de depor Acaz e colocar no trono, em seu lugar, certo Ben Tabeel (Is 7,6).^[11] Nesse ínterim, os edomitas, que tinham estado sob o domínio de Judá durante a maior parte do século oitavo, reconquistaram sua independência e expulsaram as tropas de Acaz de Elat (Asiongaber), as quais, como indica a arqueologia, foram por eles destruídas. Se essa libertação foi realizada com a ajuda dos arameus, como indica 2Rs 16,6 (MT), ou pelos próprios edomitas, como pensam alguns estudiosos (cf. RSV), não se pode afirmar (“Aram” e “Edom” parecem ser quase o mesmo em hebraico). De qualquer modo, parece que então os edomitas (2Cr 28,17) uniram-se

aos confederados e atacaram Judá. Ao mesmo tempo, os filisteus, possivelmente agindo de comum acordo, fizeram incursões contra o Negueb e Sefelá, tomando e ocupando certas cidades da fronteira (vv. 17ss). Se esta reconstrução é verdadeira, Judá foi invadido de três lados.

Acaz, vendo seu trono em perigo, e incapaz de se defender, não viu nenhuma saída a não ser apelar para Teglatfalasar, pedindo socorro. Um pouco da consternação que reinava em Jerusalém pode ser sentida lendo-se Isaías (7,1 a 8,18), que se refere a esta crise. Sabemos que Isaías enfrentou o rei e, admoestando-o pelas terríveis consequências do que ele estava prestes a fazer, pediu-lhe que não tomasse tal decisão, mas confiasse nas promessas de Iahweh a Davi. Acaz, contudo, incapaz da religiosidade que o profeta dele exigia, não aceitou o conselho, enviou um generoso presente a Teglatfalasar e implorou seu auxílio (2Rs 16,7ss).

Teglatfalasar agiu prontamente. Isaías, porém, provavelmente estivesse certo. Não era nem necessária a solicitação de Acaz para que Teglatfalasar viesse em seu auxílio. Embora a sequência dos acontecimentos não esteja inteiramente certa, Teglatfalasar caiu sobre a coalizão e destruiu-a completamente, como indicam a Bíblia e suas próprias inscrições.^[12] Movimentando-se inicialmente (734) para o sul, litoral adentro, através do território israelita, ele subjugou as cidades filisteias que a ele se opunham — especialmente Gaza, que fora a cabeça da rebelião — e, em seguida, continuou atacando até o rio do Egito (Wâdī el-'Arish), onde estabeleceu uma base, bloqueando assim eficientemente toda a possível ajuda do Egito para a coalizão.^[13] Subsequentemente (é provável que em 733), Teglatfalasar atacou novamente Israel, desta vez com toda a sua força. Todas as terras israelitas da Galileia e da Transjordânia foram assoladas, parte da população foi deportada (2Rs 15,29) e numerosas cidades (por exemplo, Meguido e Hasor) foram destruídas.^[14] O território então ocupado foi dividido em três províncias: Galaad, Meguido (incluindo a Galileia) e Dor (na planície litorânea).^[15] Teglatfalasar teria sem dúvida destruído completamente Israel se Faceia não fosse assassinado por um tal Oseias, filho de Ela (2Rs 15,30), que se rendeu imediatamente e pagou tributo.^[16] Só sobrou Damasco. Em 732 (cf. 16,9), Teglatfalasar tomou essa cidade e assolou-a, executando Rason, deportando grande parte da população e transformando seu território em quatro províncias assírias.

b. *A queda de Samaria (2Rs 17,1-6)*. A política de Faceia custou caro a Israel. De todo o seu território, somente uma área mais ou menos equivalente às antigas possessões tribais de Efraim, a oeste de Manassés, ficou para seu último rei, Oseias (732-724), governar como vassalo assírio. Mesmo assim, a louca corrida para a ruína não parou. Oseias se submeteu à Assíria apenas para salvar o que restara de seu país,

e sem dúvida planejava a capitulação, assim que a julgasse oportuna. Pouco antes de Teglatfalasar ser sucedido por seu filho Salmanasar V, Oseias, pensando que sua oportunidade havia chegado, fez propostas ao Egito e deixou de pagar tributo.

Isso foi o suicídio de Israel. Na época, o Egito encontrava-se dividido em numerosos Estados rivais inexpressivos, não estando em condições de ajudar ninguém. O “rei do Egito” a quem Oseias recorreu (2Rs 17,4) era com toda a probabilidade Tefnakht, da fraca Vigésima Quarta Dinastia, cuja residência era em Sais, a oeste do Delta.^[17] Não se podia esperar nenhuma ajuda dele, e realmente nada veio. Em 724, Salmanasar atacou. Oseias, que certamente apareceu diante de seu senhor esperando fazer as pazes, foi feito prisioneiro. Os assírios ocuparam então o território, à exceção da cidade de Samaria, que ainda continuaria a manter-se por mais de dois anos. Embora o sucessor de Salmanasar, Sargão II — que se apoderou do trono assírio depois da morte de Salmanasar, em 722 — se vanglorie repetidamente de ter tomado Samaria, a Bíblia está certa em atribuir a tomada daquela cidade a Salmanasar.^[18] A cidade caiu, com certeza, no final do verão ou no outono de 722/721. Milhares de cidadãos — 27.290, de acordo com Sargão — foram subsequentemente deportados para a Alta Mesopotâmia e a Média, para, por último, desaparecerem do cenário da história.^[19]

A história política de Israel havia terminado. O último território restante da nação foi organizado como província de Samaria, sob a direção de um governador assírio. Uma vez que Salmanasar morreu pouco depois da redução da Samaria, coube a Sargão (721-705) regularizar sua situação. A subida desse governante ao trono foi recebida com apreensão em várias partes do reino. Suas inscrições nos confirmam que, no oeste, eclodiram rebeliões em Emat, na cidade filisteia de Gaza e em várias províncias, incluindo Damasco e Samaria. Em 720 Sargão reprimiu as revoltas esmagando Emat e, em seguida marchou para a fronteira do sul da Palestina, onde, em Ráfia, rechaçou uma força egípcia que viera em socorro de Gaza. É possível que tenha sido nessa época que ele realizou a deportação em massa de Samaria, da qual se vangloria, e organizou a província em bases permanentes. Durante os anos seguintes (2Rs 17,24), as populações deportadas da Babilônia, de Emat e de outras partes foram restabelecidas na região.^[20] Esses estrangeiros trouxeram consigo seus costumes nativos e religiões (vv. 29 a 31) e, juntamente com outros, introduzidos mais tarde ainda, misturaram-se ao restante da população israelita sobrevivente. Encontraremos seus descendentes, mais tarde, como samaritanos.

3. JUDÁ COMO SATÉLITE DA ASSÍRIA: ACAZ (735-715)^[21]

Graças à recusa de Acaz a participar da coalizão contra a Assíria, Judá escapou da

calamidade que se abateu sobre Israel. Mas não como nação livre! Recorrendo a Teglatfalasar, solicitando auxílio, Acaz renunciou à sua liberdade (2Rs 16,7ss), tornando Judá um Estado vassalo do império assírio. Humanamente falando, é difícil, apesar das severas críticas de Isaías, ver como Judá poderia ter evitado esse destino fatal e sobrevivido; o dia do pequenino estado independente da Ásia havia passado. Mas as consequências do passo foram desastrosas, como Isaías dissera que seriam.

a. *Judá sob Acaz: tendências sincréticas.* As consequências mais sérias da política de Acaz encontram-se no domínio da religião. Apesar de não termos conhecimento de que reis assírios forçaram seus vassallos a adorar deuses assírios, é compreensível que muitos vassallos tenham feito isso por razões de sobrevivência política.^[22] Isso, ao que parece, explica as inovações (2Rs 16,10-18) que Acaz introduziu no Templo de Jerusalém. Sabemos que ele foi obrigado a aparecer diante de Teglatfalasar na nova cidade provincial de Damasco, para prestar-lhe fidelidade e, parece, prestar homenagem aos deuses assírios, num altar de bronze lá existente. Uma cópia desse altar foi construída e erguida no templo, para uso do rei. O altar de bronze já tinha sido reservado. Naturalmente, o grande altar do templo, uma vez que o rei não ousou retirá-lo e nem lhe pediram para fazê-lo, continuava em uso ritual, como antes (v. 15).^[23] O texto obscuro do versículo 18 pode significar que Acaz também foi obrigado pelo rei assírio a fechar sua entrada particular no templo, reconhecendo assim simbolicamente que não possuía mais nenhuma autoridade lá.^[24] Embora as mãos de Acaz estivessem atadas, é certo que tais medidas eram por todos consideradas como humilhantes, um insulto ao Deus nacional, Iahweh já não dispunha plenamente de sua casa!

Todavia, isso ainda não era o fim. Porque Acaz, ao que tudo indica, não tinha uma fé viva nem qualquer zelo pela religião nacional, não fez nenhum esforço para constituir defesas contra o paganismo, aliás intacto. Como a passagem de 2Rs 16,3ss alega e como as passagens proféticas da época (por exemplo, Is 2,6-8.20; 8,19ss; Mq 5,12-14) indicam, florescia as práticas pagãs na-tivas, juntamente com toda sorte de costumes estrangeiros, cultos e superstições. Acaz é mesmo acusado, em que ocasião não o sabemos, de oferecer seu próprio filho em sacrifício como cumprimento de um voto ou promessa, de acordo com a prática pagã da época.^[25] O reino de Acaz foi lembrado pelas gerações vindouras como um dos piores períodos de apostasia que Judá conheceu.

b. *Condições econômicas e sociais em Judá.* Sob outros aspectos, a situação em Judá também era menos que ideal. A nação havia sido levada à derrocada econômica. O território estrangeiro ganho por Ozias, incluindo Edom e o porto de Asiongaber, foi perdido durante a guerra arameu-israelita, e a maior parte dele nunca mais foi

recuperado. Isso incluía uma perda enorme de rendas. Ao mesmo tempo, o tributo exigido pela Assíria era tão pesado, que Acaz via-se obrigado a esvaziar o tesouro e tirar todos os recursos do templo para satisfazê-lo (2Rs 16,8.17), naturalmente sobrecarregando ao máximo seus súditos. O pior é que havia sinais de que a decadência social e moral que tinha destruído Israel também começara em Judá.

Naturalmente, não devemos pintar um quadro demasiado carregado, porque nem a decadência religiosa nem a deterioração social tinham chegado a Judá ao ponto a que chegaram em Israel. Lá não se encontra aquela apostasia generalizada que Oseias nos mostrou no norte. Além do mais, julgando pelas evidências arqueológicas, a economia nacional, que tinha sido colocada em firmes bases por Ozias, continuava sólida, apesar das extorsões assírias. As cidades da Judeia, no fim do século oitavo, tinham uma homogeneidade notável de população e não apresentavam extremos de riqueza ou pobreza. Parece ter existido concentrações de artesãos, e cidades inteiras dedicavam-se quase exclusivamente ao trabalho de uma única indústria, como a tecelagem e a indústria de tingimento de Dabir, já mencionadas; pode-se observar também algumas evidências de prosperidade comum. A desintegração dos padrões sociais e a concentração da riqueza nas mãos de alguns não tinham chegado aos extremos que atingiram em Israel. Tais tensões, quando existiam, eram provavelmente mais entre pequenos proprietários e aldeões, de um lado, e a aristocracia de Jerusalém, de outro, do que dentro da própria estrutura da sociedade local.^[26]

Todavia, como Isaías e Miqueias nos deixam entrever, a sociedade de Judá não estava livre do vírus que destruiu Israel. E a situação deve ter certamente piorado durante a reação pagã sob Acaz. Como implicava necessariamente uma brecha na aliança de Iahweh, o paganismo levava inevitavelmente à desconsideração para com a lei da aliança, ameaçando assim a sociedade de Israel nos seus fundamentos. A classe rica de Judá não era claramente melhor do que a sua correspondente de Israel. Tanto Amós (6,1) como Miqueias (1,5) chegaram a igualar as duas. Os grandes proprietários de terra expropriavam frequentemente os pobres, muitas vezes por meios desonestos (por exemplo, Is 3,13-15; 5,1-7.8; Mq 2,1ss.9).^[27] Além disso, sendo os juízes corruptos, os pobres não tinham a quem recorrer (Is 1,21-23; 5,23; 10,1-4; Mq 3,1-4.9-11). Entretanto, os ricos viviam no luxo, sem integridade ou preocupação pelo estado de seus irmãos menos afortunados (por exemplo, Is 3,16 a 4,1; 5,11ss.20-23). Além disso, novamente como em Israel, a religião oficial parece que não ofereceu nenhuma censura eficaz à situação. Apoiada pelo Estado e dedicada aos interesses estatais, ela não podia, pela situação em que se encontrava, criticar a política do Estado e tampouco a conduta dos nobres que o dirigiam. Pelo contrário, seu culto sofisticado e muito bem mantido alimentava a noção (Is 1,10-17) de que as exigências de Iahweh só poderiam ser satisfeitas com rituais de sacrifícios. O clero,

pelo menos como Miqueias o pinta, era corrupto: os sacerdotes, oportunistas, preocupavam-se somente com sua vida material; os profetas modelavam os seus oráculos pelo volume dos seus rendimentos (Mq 3,5-8.9-11). Até aqui, a luxúria havia penetrado (Mq 2,11; Is 28,7ss). Numa palavra, se a situação não era tão má como tinha sido em Israel, a diferença era apenas de grau.

B. A LUTA PELA INDEPENDÊNCIA: EZEQUIAS (715-687/6)

1. *A política de Ezequias e seu significado*

Durante o reino de Acáz, Judá permaneceu submissa à Assíria. Mas, embora tal situação parecesse não ter alternativa, não podemos deixar de pensar que o povo patriota a sentia amargamente. O filho de Acáz e seu sucessor, Ezequias, parece que partilhava tal sentimento, já que ele modificou totalmente a política de seu pai em todos os pontos. De início com certa cautela, depois com ousadia, ele procurou livrar-se da Assíria. Embora suas tentativas parecessem inúteis — de fato, elas estavam de antemão condenadas ao fracasso — elas eram quase inevitáveis.

a. *O fundamento da política de Ezequias: fatores internos.* O simples patriotismo, o natural desejo de independência de um povo orgulhoso certamente desempenhou um papel importante na formação da política de Ezequias. Entretanto, não é suficiente para explicá-la. Como sempre em Israel, os fatores religiosos estavam presentes. A política de Acáz tinha produzido uma situação em muitos aspectos intolerável para os javistas leais. Não é provável que Isaías e Miqueias fossem as únicas pessoas que se insurgiram contra os abusos sociais tolerados pelo regime, ainda mais que as tendências paganizantes, embora seguidas por muitos, sem dúvida despertavam uma oposição mais forte do que as práticas semelhantes haviam despertado no norte de Israel. Não somente Judá, graças à sua população conservadora e sua tradição de culto estável, era caracteristicamente menos aberta a importações estrangeiras; na época, os elementos javistas também tinham progredido muito além de uma fácil tolerância de práticas religiosas populares, como teria sido possível antes, mesmo em Judá. Uma apostasia aberta para o paganismo era provavelmente mais uma exceção do que uma regra em Judá. Quanto ao culto assírio oficial, ele não só era religiosamente ofensivo, mas também constituía uma irritante recordação da humilhação nacional, que poderia agradar apenas a uns poucos bajuladores servis. Provavelmente, no fundo, o próprio Acáz não estava satisfeito com este culto.

Em suma, havia apreciável porção de gente em Judá que se deixava influenciar por ideias de reforma. Essas pessoas eram sem dúvida estimuladas pela maneira como os profetas explicavam a ruína que se abatera sobre Israel: o julgamento por Iahweh de um povo apóstata e violador da aliança divina. E quando os profetas

apontaram pecados semelhantes em Judá e o ameaçaram com a ira divina por causa desses pecados, deve ter havido um sentimento geral de que Judá tinha de passar por uma reforma, se quisesse escapar do mesmo destino de seu irmão do norte. Todavia, enquanto Judá permanecesse sujeito à Assíria, nenhuma reforma satisfatória seria possível. A adoração dos deuses assírios, que tinha sido um fermento de paganismo, não podia ser afastada, pois isso constituiria um ato de rebelião. E os impostos assírios, que agravavam inapelavelmente os males socioeconômicos do povo, tampouco podiam ser eliminados. O desejo de uma reforma profunda, unindo-se ao patriotismo, produziu a fonte do descontentamento geral.

A própria natureza da teologia nacional oficial, que, como indicamos, dava grande ênfase ao dogma da aliança eterna de Iahweh com Davi, contribuiu para isso. Reafirmava-se constantemente no culto que Iahweh havia escolhido Sião como a sede terrena do seu governo, tendo prometido a Davi uma dinastia que deveria reinar para sempre e triunfar sobre todos os seus inimigos (por exemplo, Sl 2,4-11; 72,8-11; 89,19-37; 132,11-18). Poder-se-ia admitir, com certeza, que um rei pecador pudesse atrair castigo sobre si mesmo e sobre a nação (2Sm 7,14-16; Sl 89,30-37.38-51), mas não se podia admitir a possibilidade de que a dinastia pudesse acabar ou que as promessas falhassem. Uma teologia desta natureza só poderia encarar aquela humilhação como sinal de desagrado divino para com o rei de então. Portanto, havia um desejo intenso, ilustrado pela incidência constante de oráculos messiânicos em profecias do período (por exemplo, Is 9,2-7; 11,1-9; Mq 5,2-6),^[28] falando da vinda de um rei melhor, um ideal davídico, o qual, dotado de carisma divino, estabeleceria vitoriosamente o seu reino de justiça e paz, realizando as promessas dinásticas. Para os profetas que emitiam esses oráculos e para as pessoas que ouviam suas palavras, a política de Acaz só poderia parecer uma covarde falta de fé. Não poucos quiseram aproveitar-se da primeira oportunidade para derrubar esta política.

b. *O fundamento da política de Ezequias: a situação mundial.* As esperanças, sem dúvida, eram alimentadas pelos acontecimentos em curso dentro e fora do império assírio. Nem bem se tinha estabelecido no trono (721), Sargão II teve de enfrentar uma rebelião na Babilônia, encabeçada pelo príncipe caldeu Marduk-Aplaidin, o Merodac-Baladã da Bíblia (2Rs 20,12; Is 39,1), que contou com a ajuda do rei de Elam. Completamente derrotado pelos rebeldes, Sargão perdeu o controle da Babilônia, não o reconquistando senão depois de muitos anos. Entrementes, outras campanhas chamaram sua atenção. Na Ásia Menor, Mita (Midas), rei dos Mushkis frígios, mostrou ser um terrível inimigo. Uma rebelião encabeçada por ele, envolvendo o Estado vassalo de Carquemis, da Síria (717), provocou Sargão a destruir aquele antigo centro de cultura hitita, deportar sua população e, em seguida, empreender várias campanhas contra a Ásia Menor. Sargão também se voltou contra

Urartu, já enfraquecido por Teglathfalasar III, e agora gravemente ameaçado pelas incursões de povos bárbaros indo-arianos chamados sumérios, que desciam do Cáucaso. Aproveitando-se da oportunidade, Sargão destruiu completamente o poder de Urartu, removendo assim um antigo rival — mas, ao mesmo tempo, o dique mais resistente contra a impetuosa torrente dos bárbaros. Outras campanhas, no nordeste do Irã, estabeleceram a autoridade assíria sobre os príncipes medos lá reinantes. Intensamente ocupado como estava, a não ser para uma demonstração de força numa incursão até o rio do Egito (716-715),^[29] depois de 720 Sargão não fez mais nenhuma campanha importante na Palestina. Isso pode ter encorajado os vassalos inquietos a imaginar que ele era um homem com quem se podia brincar.

Entrementes, o Egito sofria uma reviravolta que o levaria novamente a uma posição de relativa força. A autoridade central do Egito havia desmoronado antes da metade do século oitavo. A Vigésima Segunda Dinastia, enfraquecida há longo tempo, teve durante alguns anos a rivalidade da igualmente fraca Vigésima Terceira Dinastia (759-715 aproximadamente),^[30] em aproximadamente 730/725 ela acabou completamente, quando vários rivais incapazes — incluindo a assim chamada Vigésima Quarta Dinastia (aproximadamente 725-710/9) passaram a disputar o poder. Essa era a situação quando Samaria caiu, e a ajuda egípcia mostrou-se inútil. Mas aproximadamente em 716/15,^[31] o rei etíope Piankhi, tendo-se apoderado do Alto Egito, dominou todo o território, acabando com a Vigésima Terceira Dinastia e permitindo que Bocchoris, o último rei da Vigésima Quarta Dinastia, governasse como seu vassalo.^[32] Piankhi fundou a Vigésima Quinta Dinastia (etíope); pelo menos em 710/9, todo o Egito já estava unido sob seu controle. Em vista desses sinais de ressurgimento, os vassalos assírios da Palestina ousaram mais uma vez recorrer ao Egito, pedindo socorro.

c. *Os primeiros sinais de rebelião: Ezequias e Sargão.* Assim que a Vigésima Quinta Dinastia se consolidou no poder, o Egito retomou sua histórica política de intervenção na Ásia. O avanço assírio até as próprias fronteiras do Egito constituía uma ameaça mortal para esta nação, uma vez que a invasão tornou-se uma possibilidade sempre presente. Minar a autoridade assíria na Palestina tornou-se, portanto, a sua primeira linha de defesa. Mal informados como mostraram estar, alguns elementos da Palestina pensavam ter chegado o tempo da revolta. Por volta de 714,^[33] Asdod rebelou-se. Tendo-se recusado a pagar tributo à Assíria, o rei da Palestina foi destronado e substituído por seu irmão. Mas a população rebelde imediatamente o banuiu, aceitando um usurpador como seu rei. Outras cidades da Palestina foram arrastadas para a revolta e, como Sargão nos diz, Judá, Edom e Moab foram convidados a se unir aos revoltosos; tanto a Bíblia como os textos assírios são

claros em que houve promessa da ajuda egípcia (Is 20). E, de fato, como Isaías (cap. 18, que quase certamente diz respeito a este contexto) indica, os embaixadores do próprio rei etíope serviram a Ezequias, esperando contar com sua cooperação.^[34]

As opiniões estavam divididas em Judá: participar ou não? Como sabemos, Isaías sofreu terrível oposição, tanto por ter procurado o rei para que desse uma resposta negativa aos emissários etíopes, quanto por ilustrar simbolicamente a loucura de se confiar no Egito (cap. 20), caminhando por toda Jerusalém de pés descalços e vestindo somente uma tanga. Não sabemos exatamente qual foi a decisão de Judá. Mas, com certeza, as palavras de Isaías e daqueles que com ele concordavam eram ouvidas. Pelo menos, quando a revolta foi esmagada, Judá escapou ileso, o que provavelmente significa que ele não tomou parte na revolta ou não se entregou irrevogavelmente.^[35] Antes assim! Sargão, que por essa época estava se preparando para reconquistar a Babilônia, encontrava-se no auge do poder. Em 712, seu general vingou-se cruelmente dos rebeldes, reduzindo Asdod e reorganizando-a como província assíria.^[36] E a ajuda egípcia não somente deixou de concretizar-se; quando o líder da rebelião fugiu para o Egito em busca de ajuda, o faraó^[37] covardemente o entregou aos assírios! A decisão fatal de Judá foi temporariamente adiada.

d. *Reforma de Ezequias*. Uma vez que, como indicamos acima, o nacionalismo e o zelo javista convergiam em larga escala na política de Ezequias, não é surpreendente sabermos (2Rs 18,3-6; 2Cr 29 a 31) que ele instituiu uma reforma total do culto. Não podemos dizer quando precisamente Ezequias tomou as várias medidas que lhe são atribuídas. Porém, com certeza, elas não podiam ter sido tomadas todas ao mesmo tempo. Como o repúdio aos deuses assírios significava virtualmente uma declaração de rebeldia, dificilmente isso foi feito muito antes do começo da reforma (depois de 705). No entanto, as medidas de reforma foram certamente tomadas muito antes. É provável que a política de Ezequias tenha sido, de início, feita cautelosamente, prevendo uma possível reação assíria e, logo depois, intensificada e ampliada, à medida que o movimento de independência ganhava corpo.

Quaisquer que tenham sido estas medidas, a reforma de Ezequias foi grandemente eficaz, sendo a precursora da reforma de Josias, feita quase um século mais tarde. Não contente em afastar as práticas estrangeiras introduzidas ultimamente por Acaz, Ezequias começou a remover vários objetos de culto por muito tempo associados popularmente ao javismo. A menor delas foi (2Rs 18,4) a remoção de uma imagem de bronze de uma cobra, que tinha fama de ter sido feita pelo próprio Moisés e que fora colocada no templo desde tempos imemoriais. Provavelmente porque as práticas paganizantes estivessem introduzindo-se sobretudo nos santuários de Iahweh, Ezequias antecipou-se a Josias, tentando fechá-los — embora não tenhamos

condições de dizer com que sucesso conseguiu aplicar tal medida.

Como o povo ainda não estava preparado para a medida, e sem dúvida a ressentia, nem sempre ela foi bem-sucedida. Mas não há razão para duvidar de que Ezequias a tentou. Sabemos — e não é inacreditável — que os assírios mais tarde tiveram como ponto de honra (2Rs 18,22) procurar afastar o povo de Ezequias.^[38] Quer o ancestral da lei deuteronômica fosse conhecido em Jerusalém nesse período quer não, devemos nos lembrar de que a ideia de um santuário nacional central não se originou com Josias, mas remonta, em última análise, à tradição do santuário da Arca da liga tribal.

Ezequias não limitou seus esforços a Judá. Como Josias depois dele, ele procurou persuadir o povo do extinto Estado do norte a participar do programa e aderir à adoração de Iahweh em Jerusalém (2Cr 30,1-12). Apesar da maneira característica de o Cronista tratar o material (Ezequias dirige-se aos israelitas do norte como se eles fossem os futuros samaritanos!), não há nenhuma razão para pôr em dúvida a historicidade desse incidente.^[39] A política de Ezequias não tinha por finalidade somente a independência de Judá, mas também envolvia a reafirmação das pretensões dinásticas representadas pelo sonho (cf. Is 9,1-7) da reunião de Israel do norte e do sul sob o trono de Davi. Esperava-se que a unificação religiosa, com a reativação de Jerusalém como santuário nacional de Israel inteiro, servisse de prelúdio para a unificação política e a independência. Possivelmente a dificuldade que os assírios experimentaram em manter dócil a população de Samaria desse visos de realidade ao sonho. O interesse sentido pelos reis de Judá de manter vínculos com Israel do norte é ilustrado pelo fato de que a mulher de Manassés, filho de Ezequias, era de uma família galileia (2Rs 21,19) — como o seria também uma das mulheres de Josias, mais tarde (23,36).^[40] Entretanto, o esforço não foi bem-sucedido. Sabemos que as propostas de Ezequias, embora conseguissem alguma reação no extremo norte, foram recusadas em Efraim — em parte, sem dúvida, por causa da rivalidade regional, mas em parte também porque os assírios, que certamente olhavam todas essas coisas com interesse crescente, tinham reorganizado o santuário de Betel (17,27ss) justamente para contrabalançar essa propaganda. O sonho de um Israel unido se havia desfeito, pelo menos no momento.

Embora não tenhamos informações diretas, a reforma de Ezequias teve, sem dúvida, aspectos sociais. Uma volta ao javismo rigoroso teria necessariamente envolvido uma tentativa de remover os abusos econômicos contra os quais Isaías e Miqueias tinham-se insurgido. Sabemos (Jr 26,16-19; cf. Mq 3,12) que a pregação de Miqueias, que atacava em primeiro lugar exatamente esses abusos, influenciaram Ezequias nos seus esforços; e o fato de que Isaías, igualmente severo, estivesse do lado de Ezequias, prova pelo menos que este rei não era culpado de ser conivente com injustiças manifestas. Não sabemos que medidas Ezequias deve ter tomado. Se a

primeira série de vasos trazendo a estampa do rei (*lmlk*), mais um nome de lugar (Hebron, Zip, Socó ou *mmst*) são datados deste período, isto pode indicar algum tipo de reforma fiscal ou administrativa, talvez um esforço por parte do Estado em coibir a desonestidade no comércio e na coleta de impostos com a introdução de pesos e medidas padronizados. Mas tanto a data quanto a função desses vasos são calorosamente discutidas.^[41] Talvez esse período também tenha sido testemunha da introdução de um sistema de associações, modeladas de acordo com os padrões fenícios, tendo por finalidade proteger os artesãos da exploração^[42] — embora não possamos dizer que papel o Estado desempenhou em tudo isso —, se é que teve algum. De qualquer modo, a exploração não pôde mais continuar livremente. Estando a estrutura social de Judá ainda intacta, manteve-se uma prosperidade geral relativa. A população de Judá pode ter duplicado ou triplicado no final do oitavo século.^[43]

2. Ezequias e Senaquerib

Enquanto Sargão reinou, não houve nenhum rompimento aberto com a Assíria. Mas quando o rei foi sucedido por seu filho Senaquerib (704-681), Ezequias, pensando evidentemente que a ocasião era propícia, recusou formalmente o tributo (2Rs 18,7) e tomou providências para defender a sua independência.

a. *O desencadeamento da rebelião.* Parecia que a situação podia oferecer esperanças de sucesso. Sargão morrera durante uma de suas grandes campanhas, numa batalha que redundou provavelmente em derrota séria para a Assíria, sendo enterrado muito longe de sua pátria. Assim que assumiu o trono, Senaquerib defrontou-se com uma rebelião em ambas as extremidades de seu reino. Na Babilônia, Marduk-Aplaidin (Merodac-Baladã), o príncipe caldeu que mantivera sua independência contra Sargão durante a maior parte do reinado deste, restabeleceu-se como rei e, com a ajuda elamita, estava desafiando os esforços assírios para destroná-lo (somente em 702 é que o conseguiram). Simultaneamente, a revolta fervia no oeste. Isso fazia parte de um plano conjunto, pois sabemos que Merodac-Baladã enviou mensageiros a Ezequias (2Rs 20,12-19; Is 39), como sem dúvida o fizera com relação a outros reis, procurando obter sua participação.^[44] O Egito igualmente deveria dar seu apoio. Agora governado pelo enérgico Shabako (aproximadamente 710/9 a 696/5),^[45] o Egito parecia estar em melhores condições do que antes para tornar efetiva sua ajuda. À medida que a revolta se espalhava em toda parte, na Palestina e na Síria, formou-se uma coalizão considerável. O rei de Tiro era o chefe, seguido também por outras cidades fenícias. Na Filisteia, embora Asdod e Gaza se mantivessem indiferentes, Ascalon e Ecron estavam profundamente empenhados.^[46] Pode ser que Moab, Edom e Amon também tenham tomado parte, mas sem oferecer

nenhuma resistência quando Senaquerib atacou. Ezequias, embora nacionalista convicto e ardente, estava sob pressão, tanto da parte dos confederados como da parte de certos nobres patriotas. Apesar das severas admoestações de Isaías, que censurava toda aquela situação, tachando-a de loucura e rebelião contra Iahweh, Ezequias tomou parte na coalizão e enviou mensageiros ao Egito para negociar um tratado (cf. Is 30,1-7; 31,1-3). E, de fato, tornou-se um dos chefes da revolta. Como Senaquerib nos conta, Padi, rei de Ecron, que havia permanecido leal à Assíria, foi entregue por seus súditos a Ezequias e feito prisioneiro em Jerusalém. Se a passagem de 2Rs 18,8 refere-se a este contexto, Ezequias também usou da força contra as cidades relutantes dos filisteus, procurando dominá-las.^[47] Ezequias, naturalmente, sabia que Senaquerib não iria deixar passar a oportunidade; então, no breve tempo que tinha à sua disposição, procurou providenciar suas defesas (2Cr 32,3-5) e conseguir abastecimento de água para o caso de um cerco. Foi então que ele cavou o famoso aqueduto de Siloé (2Rs 20,20; 2Cr 32,30), que trouxe as águas da fonte de Gion, por debaixo da colina de Jerusalém, para um reservatório na extremidade inferior da cidade.^[48] A sorte tinha sido lançada.

b. *Campanha de Senaquerib em 701*. Em 701, com a Babilônia momentaneamente pacificada, Senaquerib estava livre para atacar. Temos conhecimento dessa campanha pela narração de 2Rs 18,13-16 e da própria inscrição de Senaquerib, que a ratifica bem como a aumenta incomensuravelmente. Deslocando-se para o sul, ao longo da costa, Senaquerib começou esmagando a resistência no reino de Tiro e substituindo seu rei, que fugiu para Chipre, por um governador de sua própria escolha. As invasões assírias, ocasionalmente, foram tão desastrosas para Tiro como para Israel. Tendo terminado o auge de sua glória, ela foi substituída em importância comercial pelos gregos e por algumas de suas próprias colônias, como Cartago. Com a submissão de Tiro, a revolta começou a fracassar. Reis de perto e de longe — Biblos, Arvad, Asdod, Moab, Edom, Amon acorreram a Senaquerib com tributo.

No entanto, os Estados de Ascalon e Ecron, juntamente com Judá, ainda resistiam. Senaquerib marchou contra eles. Primeiro, reduziu os territórios tributários de Ascalon, perto de Jope, e, em seguida, marchou para o sul, a fim de tratar com Ecron — cujo rei, devemos nos recordar, estava prisioneiro em Jerusalém por ter-se recusado a cooperar. Um exército egípcio que marchava em socorro de Ecron foi derrotado em Eltece, perto de Ecron. Em seguida, Senaquerib tomou Ecron e outras cidades rebeldes da Palestina sem nenhuma dificuldade e castigou os revoltosos com execução ou exílio. Então, voltou-se para Judá. Conta-nos ele que reduziu 46 cidades fortificadas de Judá, deportou seus habitantes^[49] e prendeu Ezequias e o restante de suas tropas em Jerusalém “como um pássaro na gaiola”. O morticínio deve ter sido

horrível (Is 1,4-9). As escavações de Laquis, que Senaquerib assolou, revelam, juntamente com evidências da destruição, uma enorme cova, dentro da qual os despojos de uns mil e quinhentos corpos foram lançados e cobertos com ossos de porco e outros entulhos — provavelmente o lixo do exército assírio.^[50]

O caso de Ezequias era desesperador. Abandonado por algumas de suas tropas^[51] e instado pelo próprio Isaías a desistir (Is 1,5), ele mandou emissários a Senaquerib quando este ainda estava cercando Laquis (2Rs 18,14), solicitando trégua. Os termos da trégua foram severos. O rei de Ecron foi entregue e restabelecido em seu trono. Partes do território de Judá, de dimensões incertas,^[52] foram divididas entre ele e os reis leais de Asdod e Gaza. Além disso, Senaquerib exigiu um tributo drasticamente alto, obrigando Ezequias a despojar o templo e os tesouros reais para levantar a quantia, que foi depois enviada a Nínive, juntamente com outros presentes, incluindo algumas das filhas de Ezequias como concubinas.

c. *Os últimos dias de Ezequias.* Depois de 701, os acontecimentos são incertos. Mas, uma vez que, como tentaremos mostrar no Apêndice I, a narrativa de 2Rs 18,17 a 19,37 e Is 36ss pouco se enquadra em 701, embora não deva ser considerada como lendária, é possível que tenha havido outra rebelião e uma segunda invasão assíria, depois que Taraca (2Rs 19,9) assumiu o poder no Egito (aproximadamente 690/89). As circunstâncias deveriam ter sido favoráveis. Depois de sua campanha de 701, Senaquerib enfrentou uma emergência contínua e cada vez maior na Babilônia. Quando o governador lá instalado depois da expulsão de Merodac-Baladã (Bel-ibni) se rebelou (aproximadamente 700), Senaquerib substituiu-o por seu filho Asshur-nadin-shum. Mas aproximadamente em 694/3 outra rebelião, encabeçada pelo rei de Elam, colocou o usurpador (Nergal-ushezib) no trono; o filho de Senaquerib foi preso e depois morto. Esse usurpador foi liquidado rapidamente, e seguiu-se logo outro (Mushezib-Marduk). Toda a Babilônia estava em rebelião declarada. E quando marchou para lá, a fim de sufocá-la (691), Senaquerib teve de enfrentar uma coalizão de babilônios, elamitas e outros, sofrendo uma grave derrota. Parecia que a Assíria estava perdendo o controle da situação. Exatamente nessa ocasião (690/89), o enérgico jovem Taraca assumiu o trono no Egito. É plenamente plausível supor que as notícias dos reveses assírios, mais a promessa de ajuda por parte do Egito, tenham levado Ezequias mais uma vez a rebelar-se. Naturalmente, não podemos dizer se outros também estavam envolvidos. Se a passagem de 2Rs 18,8 refere-se a este acontecimento,^[53] é possível que Ezequias tenha se aproveitado da oportunidade para recuperar o território que lhe fora tomado por Senaquerib.

Por um momento, Senaquerib nada pôde fazer. Mas, em 689, a rebelião na Babilônia foi dominada. A Babilônia foi tomada e assolada, seus habitantes tratados

com a maior ferocidade, seus templos profanados e destruídos e a imagem de Marduk levada para a Assíria. Isso deixou Senaquerib livre para voltar-se para o oeste, e é provável que ele o tenha feito, aproximadamente em 688. Os acontecimentos narrados em 2Rs 18,17 a 19,37 e Is 36ss adaptam-se mais a este contexto. Embora não tenhamos nenhum detalhe, parece (2Rs 18,17; 19,8) que Senaquerib apareceu mais uma vez na planície costeira e, como antes, começou a reduzir as fortalezas da fronteira de Judá (Laquis e Lebna), ao mesmo tempo em que bloqueava mais uma vez Ezequias em Jerusalém. Entretanto, Taraca (19,9) estava marchando em socorro de Ezequias. Senaquerib, querendo resolver a situação de Judá antes de enfrentar o faraó e sabendo que não havia tempo para vencer Jerusalém pelo cerco e por assalto, mandou seu comandante geral a Ezequias, exigindo capitulação.^[54] Mas Ezequias, sabendo muito bem que a capitulação significaria o fim de Judá e a deportação de seus habitantes (18,31ss), preferiu morrer combatendo. Nisso, ele teve o apoio do ancião Isaías, que, convencido agora de que a Assíria havia esgotado a paciência divina, assegurava-lhe que Jerusalém nunca seria tomada (2Rs 19,29-34; Is 14,24-27; 17,12-14; 31,4-9 etc.).

O resultado do encontro entre Senaquerib e Taraca é desconhecido. Provavelmente foi uma vitória assíria — e certamente o foi, se algo existe na tradição de Heródoto (II, 141) no sentido de que os assírios fizeram pressão contra as fronteiras do Egito. Mas Jerusalém não foi tomada. Sugerem-se duas explicações: que o exército de Senaquerib foi atacado por uma epidemia (2Rs 19,35) e que chegaram notícias de que sua presença era necessária na pátria (v. 7). As duas não se excluem obrigatoriamente e ambas são plausíveis. A primeira pode alegar o apoio um tanto duvidoso da tradição de Heródoto, que dá conta de que o exército assírio foi dizimado por uma praga de ratos. Talvez a peste bubônica. De qualquer modo, deve-se supor alguma notável preservação, pelo menos em virtude dos oráculos de Isaías, que prediziam que ela seria preservada, e porque o que ocorreu serviu para fortalecer a fé na inviolabilidade de Sião, até que nos últimos anos esta opinião tornou-se um dogma nacional fixo.

Mas, embora os assírios se retirassem deixando Jerusalém intacta, Judá não era livre. O fato de Senaquerib não ter voltado para vingar-se explica-se muito bem por ter Ezequias morrido no ano seguinte (687/6). Seu filho Manassés, então, desistiu da rebelião e fez as pazes. O golpe em favor da independência, que tão caro custara a Judá, havia fracassado.

C. OS PROFETAS DO FIM DO SÉCULO OITAVO EM JUDÁ

1. A emergência nacional e a mensagem profética

Não podemos afastar-nos da história de Judá no final do século oitavo sem uma menção qualquer aos profetas que exerceram então o seu ministério, referindo-se incansavelmente à emergência nacional. Proceder assim seria deixar a história incompleta, pois tais profetas foram certamente de maior significação histórica do que alguns reis de Judá — ou da Assíria, no caso vertente. Embora houvesse naturalmente outros, dois nos são conhecidos: Isaías e Miqueias. Ambos iniciaram suas pregações quando as sombras da Assíria começavam a projetar-se sobre a terra e o Estado do norte caminhava para seu túmulo, e ambos viveram até os trágicos anos que se seguiram — Isaías durante todo o período a que se refere este capítulo.

a. *A crise espiritual de Judá.* — Para apreciar estes profetas, deve-se entender a crise que a nação enfrentava. Não se tratava apenas da ameaça externa, física, da agressão assíria, já descrita, mas de uma emergência espiritual, que coincidia com ela e ameaçava o caráter e a religião nacionais em seus próprios fundamentos. Essa emergência originava-se, em parte, da mesma enfermidade interna que destruíra o Israel do norte e que também estava presente em Judá, embora em escala reduzida. Isso já notamos acima. Falamos dos males socioeconômicos, contra os quais a religião oficial não tinha nenhuma censura eficiente e que foram agravados pelas extorsões assírias, e falamos também das tendências sincréticas, sempre endêmicas, que campeavam nos dias de anarquia religiosa que se seguiram ao reconhecimento dos deuses assírios por Acaz. Embora tais tendências ainda não tivessem provavelmente tomado um caráter bastante sério em si mesmas, a ponto de poder destruir a nação, elas indicam certo enfraquecimento na estrutura fundamental da nação e certamente não eram capazes de ajudar a luta pela sua existência. Em suma, com a desintegração progressiva dos padrões sociais dos antepassados, a aliança do Sinai — com suas austeras obrigações religiosas, morais e sociais, que tinham sido a base original da sociedade israelita —, fora grandemente esquecida por muitos cidadãos de Judá, para quem Iahweh havia-se tornado o protetor nacional, cuja função era, em retribuição a uma observância meticulosa do culto, proteger e abençoar a nação (Is 1,10-20).

Mas isto não era tudo. Como dissemos antes, a monarquia em Judá não tinha sua legitimidade conferida pela antiga aliança de Moisés, mas pela aliança eterna de Iahweh com Davi. Essa noção bastante diferente de aliança^[55] tinha visivelmente obscurecido a noção mais antiga de aliança na mentalidade nacional. Acreditava-se e afirmava-se por meio do culto que Iahweh escolhera Sião como sua morada e prometera a Davi uma dinastia eterna; que cada rei, como “filho” ungido de Iahweh (Sl 2,7 etc.) seria protegido de seus inimigos; que, por fim, a dinastia teria um domínio maior do que o de Davi, tendo os reis da terra prostrados a seus pés (Sl 2,7-11;72,8-11 etc.). A existência do Estado, em suma, não se baseava nos termos da

aliança feita no deserto com Iahweh, mas nas suas promessas incondicionais a Davi. Embora estas duas noções de aliança não fossem totalmente incompatíveis, como o ilustra o fato de ter havido um acordo entre elas, ocorria, entretanto, certa tensão.^[56] Na teologia oficial, embora as obrigações morais próprias do javismo fossem impostas ao rei (por exemplo, Sl 72), que devia manter a justiça sob pena de severa punição, as promessas eram certas e incondicionais (Sl 89,1-4.19-37; 2Sm 7,14-16). O culto oficial era o servo da teologia nacional. Sua função era, mediante sacrifícios e oferendas e pela reafirmação ritual das promessas, assegurar o bem-estar da nação. Certa paganização interna era inevitável, embora externamente se mantivesse um javismo normativo: o culto do Estado tornou-se, como nas religiões pagãs em geral, o sustentáculo espiritual e a defesa da ordem existente. Seus ministros poderiam possivelmente criticar um rei individualmente, mas não podiam criticar fundamentalmente o Estado ou acreditar que ele pudesse cair. Inevitavelmente, como demonstram Isaías e Miqueias, a tendência era não haver absolutamente crítica alguma.

Os acontecimentos do final do século oitavo caíram sobre a teologia oficial de Judá com toda a força de uma avalanche. Colocando em risco a própria existência do Estado e da dinastia, a ideologia nacional foi posta fundamentalmente em dúvida. Podia-se mesmo crer nas promessas para Davi? Se a Assíria pode tratar a nação com desprezo, se os deuses assírios podem penetrar na casa de Iahweh, o que é que se podia dizer do poder de Iahweh para realizar suas promessas? A reação de Judá foi dupla e oposta: uma confiança cega e fanática e uma infidelidade covarde — ambas igualmente destrutivas. Havia aqueles que, certos de que Iahweh cumpriria suas promessas a Judá, mesmo que procedesse de maneira mais desregrada, sem medir consequências, levaram a nação a uma rebelião desastrosa e quase suicida. E havia aqueles que, como Acaz, possivelmente porque achassem ilusória a confiança na teologia nacional (cf. Is 7,1-17), não viam outra maneira de salvar Judá a não ser fazer dele um instrumento a serviço da Assíria. É de se admirar que, depois que a submissão à Assíria trouxe somente miséria e a rebelião provou ser inteiramente infrutífera, não tenha ocorrido uma completa decepção com a teologia nacional e suas promessas; e, com isso, o abandono de tudo a pretexto do javismo. O perigo dessa situação foi agudo, como indicam os acontecimentos do reinado de Manassés, ao qual voltaremos mais adiante. Que tal não tenha acontecido realmente deve-se atribuir em grande parte, humanamente falando, aos profetas — especialmente a Isaías e aos que ouviam sua palavra.

b. *O profeta Isaías: sua carreira e sua mensagem.* Em toda a sua história, Israel produziu poucas figuras de maior estatura que Isaías. Chamado à missão profética (Is 6,1) no ano da morte de Ozias, ele pairou sobre a cena de sua época durante cinquenta

anos, e, embora talvez poucos naquela época assim pensassem, guiou a nação através de suas horas de tragédia e de crise, mais do que qualquer outro indivíduo. A julgar pela facilidade com que se aproximava do rei, ele era de boa família, se é que não era um membro da própria corte. Entretanto, a missão da maior parte de sua vida foi opor-se à política da corte e censurá-la com os termos mais severos.

Deprimido com sua primeira experiência (cap. 6), tanto pela terrível santidade de Iahweh quanto pela gravidade do pecado nacional, Isaías transmitiu uma mensagem que, antes de tudo, era uma denúncia totalmente de acordo com a tradição de Amós. Com uma cólera furiosa, ele censurou os poderosos e inescrupulosos nobres e os juizes venais que tinham conspirado para privar os desamparados de seus direitos (cf. 1,21-23; 3,13-15; 5,8 e 23; 10,1-4). As classes superiores decadentes, mimadas, interessadas somente em bens materiais e prazeres (por exemplo, 3,16 a 4,1; 5,11ss; 22), admitindo qualquer espécie de modo de vida estrangeiro e sem padrões morais ou fé em Deus (5,18-21), pareciam-lhe merecer infinitamente a ira divina. Isaías estava convencido desde o começo (6,9ss) de que estava falando para um povo incapaz de se corrigir. Comparando a nação (5,1-7) a uma vinha bem cuidada, que deveria ter produzido boa uva mas não produziu, ele declarou que Judá deveria ser destruído e, como uma vinha inútil, lançado ao fogo, por não ter respondido à graça de Iahweh com um comportamento justo. Ele declarou que, devido a seus crimes contra a justiça, o culto magnífico com o qual Judá esperava satisfazer as exigências de Iahweh era inaceitável e ofensivo à sua divindade (1,10-20). Como Amós, Isaías esperava que o dia de Iahweh chegasse como dia do juízo (2,6-21), e considerava os assírios como instrumento daquele juízo (5,26-29). Ele via a nação desmoronando internamente (3,1-12), mergulhando na ruína (6,11ss), reduzida a escombros (10,22ss) — e declarava que a pequena parte que dela sobrasse deveria ser lançada de novo às chamas da catástrofe (6,13).^[57]

O primeiro choque de Isaías com a política nacional ocorreu durante a crise de 735-733, quando a coalizão israelita-araméia marchava contra Jerusalém para obrigar Judá a cooperar na luta contra a Assíria. Por este tempo, Isaías teve um filho, ao qual deu o nome ominoso de Sear-Iasub (“um resto voltará”).^[58] Sabendo que Acaz estava disposto a recorrer à ajuda da Assíria, Isaías, acompanhado de seu filho, enfrentou o rei (7,1-9) e, assegurando-lhe que os confederados nunca conseguiriam realizar seu propósito, pediu-lhe insistentemente que não o fizesse, mas que confiasse nas promessas de Iahweh. Diante da vacilação de Acaz, Isaías apareceu diante da corte (7,10-17) e ofereceu um sinal da parte de Iahweh para confirmar que o que ele tinha dito era verdade. Quando o rei se recusou a atender seus pedidos com hipócritas palavras piedosas, Isaías, aceso em ira, deu o famoso sinal de Emanuel: o nascimento desta criança, provavelmente para a casa real, significaria que as promessas de

Iahweh a Davi estavam firmes; mas, como Acáz não tinha acreditado, também seria um sinal da terrível calamidade que sua covardia atrairia sobre a nação. Censurando repetidas vezes a política real e pintando suas terríveis consequências (7,18-25; 8,5-8a), Isaías convocou todos os que podiam ouvi-lo a cerrar fileiras na oposição (8,11-15). Um segundo filho, nascido por essa época (8,1-4), foi chamado de Maer-Salal-Hasbaz (“Despojo rápido, presa veloz”) como um lembrete de sua profecia de que a coalizão israelita-araméia seria logo desfeita, se o rei acreditasse nisso. Mas Acáz não acreditava. Pelo contrário, ele mandou tributo a Teglafalasar e colocou a independência em suas mãos. Vendo suas palavras rejeitadas com desdém, Isaías transmitiu a seus discípulos uma instrução do que tinha dito, como testemunho para o futuro (8,16-18), e retirou-se.

Apesar de tudo isto, Isaías não perdeu as esperanças. Sua doutrina de Deus era bastante profunda para que ele supusesse que o desprezo da nação fosse frustrar o propósito divino e cancelar suas promessas. Apesar de sua convicção de que Acáz havia traído sua missão, e talvez por causa disso, Isaías considerava como um tesouro o ideal dinástico como havia sido perpetuado no culto (Sl 72) e deu uma expressão clássica à expectativa de um rebento da linha de Davi, que iria realizar este ideal (Is 9,2-7; 11,1-9) mostrando os dons carismáticos que se supunha se encontrarem na dinastia (11,2), estabelecendo a justiça que sobretudo Acáz não estabelecera e pondo um fim, para sempre, à humilhação nacional. Isaías estava convencido de que Iahweh controlava os acontecimentos e que sua finalidade de estabelecer seu governo régio de paz sobre as nações era algo certo (2,2-4; 11,6-9).^[59] Por isso é que ele encarava tal tragédia como parte daquela finalidade: era uma disciplina, um expurgo pelo qual Iahweh removeria a escória da nação deixando um povo corrigido e purificado (1,24-26; 4,2-6).^[60] A nota ominosa no nome de seu filho Sear-Iasub começou a dar lugar a um nome cheio de esperança (10,20ss): talvez somente um resto, mas pelo menos um resto, voltará (isto é, se arrependerá). Embora repetidas vezes desiludido, Isaías nunca perdeu a esperança de que Deus tiraria da tragédia um remanescente corrigido e purificado do seu povo (28,5ss; 37,30-32).

c. *Isaías: sua carreira e sua mensagem (continuação)*. Depois de não ter sido atendido em 735-733, parece que Isaías não fez nenhuma tentativa para influenciar a política nacional durante o reinado de Acáz. Vamos encontrá-lo depois que Ezequias tomou posse do trono, quando (714-712) solicitaram a Judá que participasse da revolta contra a Assíria, encabeçada por Asdod e apoiada pelo Egito. Como vimos, embaixadores da Vigésima Quinta Dinastia (cap. 18) e provavelmente também dos filisteus (14,28-32), foram ter com Ezequias para solicitar sua cooperação. Isaías (que se havia oposto à submissão à Assíria!) opôs-se tenazmente ao esquema. Sua posição

era de que Iahweh tinha fundado Sião e bastava para sua defesa (14,32), e que ele, no devido momento, daria o sinal para a destruição da Assíria (18,3-6); mas até então, deixaria que o povo esperasse! Quando a conspiração estava sendo planejada, Isaías circulou por Jerusalém descalço e vestindo apenas uma tanga, como um prisioneiro de guerra (cap. 20), protestando simbolicamente contra os resultados desastrosos da confiança na ajuda do Egito. Possivelmente ele foi ouvido, uma vez que Judá saiu ileso quando a rebelião foi esmagada, com certeza porque não havia participado dela.

Mas a vitória de Isaías, se é que houve, foi breve. Quando uma rebelião geral irrompeu por ocasião da morte de Sargão (705), Judá, como vimos, estava totalmente dentro do movimento, tendo negociado ajuda com o Egito. Isaías censurou os governantes com toda a violência de que era capaz e predisse o desastre total (por exemplo, 28,14-22; 30,1-7.12-17; 31,1-3). Ele não só sabia que a ajuda egípcia era inútil, como também considerava a aliança, selada em nome dos deuses egípcios (28,15), como evidência de uma pecaminosa falta de fé em Iahweh (por exemplo, 28,12.16ss; 30,15). Mas os líderes da nação, um bando de pagãos e imorais (cf. 28,7ss; 29,15), zombaram dele (28,9-13.14), dizendo-lhe sumariamente que saísse do caminho e parasse de repetir sempre a mesma coisa (30,9-11). Rejeitado, Isaías mais uma vez pôs por escrito o que tinha dito, como testemunho para o futuro (30,8). Mas nunca abriu mão de sua oposição. Quando, em 701, a rebelião levou a nação à beira da ruína, ele a denunciou (1,4-9) e recomendou com insistência que se desistisse dela (v. 5). E, quando ela terminou, a conduta daqueles que escaparam com vida — e não graças a si mesmos — parecia-lhe prova de que a nação era mesmo incorrigível (22,1-14).^[61]

Ouvimos falar pela última vez de Isaías quando (aproximadamente em 688) Ezequias mais uma vez se rebelou e Senaquerib invadiu Judá pela segunda vez.^[62] Nessa ocasião, Isaías tinha a convicção de que a Assíria, chamada para ser instrumento do juízo de Iahweh, havia esgotado a paciência divina com seus ímpios *hubris* (10,5-19), e que Iahweh estava prestes a mostrar sua soberania derrotando a Assíria no solo da Palestina (14,24-27; 31,4-9) e salvando seu povo, como fizera certa feita no Egito (10,24-27).^[63] Portanto, aparentemente, ele se comportava de maneira inteiramente paradoxal. Ele, que com tanta persistência se opusera à rebelião contra a Assíria, na hora da dificuldade extrema de Judá, ficou quase sozinho do lado de seu rei e o estimulou a manter-se firme, declarando que os assírios haviam se excedido em seu orgulho e blasfemado contra Iahweh (37,21-29), razão pela qual nunca conseguiriam tomar Jerusalém (29,5-8; 37,33-35)! Ezequias permaneceu firme, a cidade não foi tomada e Isaías foi vingado. Com isso, o idoso profeta desaparece de cena. A tradição de que ele teria sido martirizado pelo ímpio Manassés é tardia e não tem fundamento.

d. *A mensagem de Miqueias*. Antes de analisar a significação da mensagem de Isaías, deve-se dizer uma palavra sobre seu contemporâneo Miqueias. Pouco sabemos de Miqueias, a não ser que veio de uma aldeia chamada Morasti, ao sul de Judá (Mq 1,1) e que seu ministério começou aproximadamente junto com o de Isaías, continuando até o reinado de Ezequias (Jr 26,16-19). Os ataques de Miqueias seguiram o padrão profético clássico, com ênfase — talvez devido a suas origens humildes — nos abusos socioeconômicos, particularmente na opressão dos proprietários rurais pelos nobres ricos de Jerusalém. Parecia a Miqueias que Jerusalém era sob todos os aspectos tão má quanto Samaria, merecendo igualmente o juízo de Deus (1,2-9), pois lá ele viu homens gananciosos desapropriando os pobres (2,1ss.8ss), governantes corruptos que não faziam justiça e eram culpados de cruel opressão (3,1-3.9-11) e um clero que não abria a boca porque sua única preocupação era viver (3,5.11). Miqueias denunciou tudo isso veementemente — e não lhe agradeceram pelo trabalho (2,6)! Contudo, com admiração, ele viu que seu povo, certo das promessas incondicionais da teologia oficial e confiante de que Iahweh habitava em seu meio, não sentiu nenhum medo de perigo (3,11).

A resposta de Miqueias a isso foi uma desassomburada mensagem de condenação. Apegado como era às tradições do javismo primitivo, ele considerava esta iniquidade como uma violação dos preceitos da aliança, que Iahweh certamente vingaria. Numa passagem clássica (6,1-8)^[64] ele imaginou Iahweh tendo uma querela com seu povo, que havia esquecido suas ações generosas para com ele no passado. Afirmava também que a vontade de Deus — que consiste num modo de vida justo e generoso e numa humilde obediência — certamente não pode ser satisfeita por nenhuma atividade de culto. Miqueias pronunciou contra Judá uma sentença de condenação de proporções totais. Indo além de Isaías, ele chegou a declarar que Jerusalém e o templo seriam transformados num montão de ruínas, numa floresta (3,12). A confiança, apoiada na teologia oficial, de que Iahweh escolhera Sião como o local de sua morada eterna (Sl 132) é rejeitada sem mais rodeios. Contudo, mesmo aqui (provavelmente o mesmo Miqueias e certamente aqueles discípulos que preservaram suas palavras), a esperança inerente à aliança de Davi ainda se conserva (5,2-6 [Hb vv. 1-5]).^[65] Mas com uma diferença: espera-se que Jerusalém cairá, mas que Judá, maravilhosamente libertada, será governada por um príncipe da Casa de Davi, de Belém, que surgirá na Idade da Paz. Parece que alguns acreditavam nas promessas associadas à dinastia de Davi, mas rejeitavam sua identificação com Jerusalém e o templo.

2. *Os efeitos da pregação profética*

Os efeitos da pregação profética, embora em sua maior parte intangíveis e difíceis

de avaliar, foram profundos. Particularmente, a pregação profética forneceu uma explicação para a humilhação da nação pelos assírios que permitia à teologia nacional ajustar-se à crise. Deu um impulso ao movimento de reforma em Judá, que produziu frutos algumas gerações mais tarde. Deu à esperança futura de Israel uma forma clássica e durável, afetando deste modo a história, tanto de Israel como do mundo, através dos séculos futuros.

a. *Os profetas e a teologia nacional.* Notamos como a aliança do Sinai, com suas severas obrigações morais e sanções foi encoberta no pensamento popular pela aliança de Davi, com suas promessas incondicionais. Embora esta última também tivesse suas exigências morais (Sl 72,1-4.12-14), a ênfase não recaía sobre elas, mas sobre as promessas, as quais — como era de sentimento geral — garantiam a segurança da nação, sua sobrevivência e seu glorioso futuro. A crise assíria contradizia frontalmente esta teologia otimista e levantava uma questão: as promessas de Iahweh, que não podiam nem mesmo proteger sua nação da humilhação e sua própria casa da invasão indevida, tinham alguma validade? Sem uma interpretação que possibilitasse à teologia nacional explicar a calamidade com base em suas próprias premissas, é bem possível que ela não tivesse sobrevivido. E foram os profetas — sobretudo Isaías — que deram tal reinterpretação.

Tanto nas mensagens de Isaías como nas de Miqueias notamos uma justaposição aparentemente inconsistente entre condenação inflexível e segurança inequívoca. Mas se não devemos tentar uma harmonização artificial, tampouco a dificuldade deve ser removida por meio da crítica, pois trata-se, de fato, da chave do problema. A pregação de Isaías era, ao mesmo tempo, uma poderosa reafirmação da teologia davídica e de suas promessas, uma rejeição daquela teologia tal como era popularmente aceita e a infusão nela de um elemento condicional tirado das tradições do javismo primitivo. Isaías acreditava firmemente nas promessas de Iahweh a Davi, e durante toda a sua vida exortou a nação a confiar nelas; somente desta maneira a sua mensagem pode ser entendida.^[66] Ele se opôs a Acáz em 735/733, não apenas porque pensasse que a política do rei era insensata, mas também porque ela indicava (Is 7,9) uma pecaminosa falta de fé na própria teologia que o rei afirmava no seu culto oficial! Em 714-712 e em 705-701, ele se opôs ao fato de se confiar no Egito não simplesmente porque soubesse que o Egito era uma “cana pisada”, mas também porque não podia concordar com uma política baseada na habilidade humana, sem confiança em Iahweh (28,14-22; 29,15; 30,1-7; 31,1-3). E certamente ficou do lado de Ezequias, reafirmando as promessas de Iahweh a Sião, porque, na hora de desespero, Ezequias, sem nenhuma ajuda, tinha finalmente confiado! Durante toda a sua vida, o lema de Isaías fora *confiança* nas promessas (7,9; 14,32; 28,12.16ss): “Se vos retirardes e vos aquietardes, sereis salvos; tranquilidade e confiança serão a vossa

força” (30,15). Ele declarou (7,17) que a nação estava em dificuldade não porque as promessas a Davi não fossem verdadeiras, mas porque não se acreditava nelas! E, porque não se acreditava, o próprio Iahweh estava combatendo contra Jerusalém, como Davi fizera uma vez (29,1-4).^[67]

Mas Isaías (e Miqueias!) certamente rejeitavam a teologia nacional tal como era popularmente entendida. No espírito do javismo primitivo, Isaías não conhecia promessas incondicionais. Embora seu livro contenha poucas alusões claras à tradição do Êxodo^[68] — nunca é usada a palavra “aliança” —, a lembrança da aliança antiga, com suas terríveis obrigações, informava o ataque de Isaías ao pecado nacional. Pode-se dizer que as alianças de Davi e do Sinai — uma enfatizando a presença de Iahweh com seu povo e suas promessas a este mesmo povo, a outra seus generosos atos passados e as exigências morais — encontram-se em tensão na teologia de Isaías, ou melhor, que a aliança do Sinai se harmoniza com a aliança de Davi pela ênfase na possibilidade de castigo inerente nesta última (2Sm 7,14; Sl 89,30-32), o que a teologia oficial tinha pensado evitar com atividades de culto. Isaías encarava a humilhação da nação como o castigo divino do seu pecado. E, precisamente por tratar-se de castigo, não implicava a revogação das promessas.

Esta característica, juntamente com a concepção incomparavelmente exaltada que Isaías tinha de Iahweh, cujo trono divino (mas não cuja “morada” literal!) estava em Sião, o capacitava a interpretar o desastre em curso no desenrolar dos acontecimentos mundiais com base na teologia nacional. Ele declarava que a humilhação de Judá era um ato de Iahweh, representando um justo julgamento dos pecados de Judá, mas também a disciplina purificadora (1,24-26) que possibilitaria o cumprimento de suas promessas. Isaías considerava a poderosa Assíria como instrumento de Iahweh, o açoite da sua cólera (5,26-29; 10,5-19) que, depois de ter servido para sua finalidade, seria cortado por causa de seu ímpio orgulho. Para ele, tudo isso é parte do plano de Iahweh (14,24-27), cuja finalidade é ainda a de cumprir para com Judá castigado as promessas feitas a Davi (9,2-7; 11,1-9). Aqueles que receberam as palavras de Isaías nunca poderiam considerar a humilhação da nação como um fracasso de Iahweh, mas como uma demonstração de seu poder justo e soberano; e tampouco a tragédia poderia extinguir a esperança — porque Isaías colocara a esperança precisamente além de um julgamento trágico, parte do próprio plano de Iahweh.

b. *Os profetas e o movimento da reforma.* A pregação dos profetas também encorajou Ezequias em suas tentativas de reforma. Sabemos especificamente que as severas palavras de Miqueias perturbaram a consciência do rei e o levaram à penitência (Jr 26,16-19; Mq 3,12), e podemos supor que as palavras de Isaías tenham produzido o mesmo efeito. É verdade que a remoção de cultos estrangeiros foi uma

faceta do nacionalismo ressurgente, e provavelmente se daria de qualquer modo. Mas o ataque profético contra os abusos socioeconômicos e as admoestações de julgamento sem dúvida deram à reforma uma urgência e uma dimensão ética que ela de outro modo não poderia ter. Embora não tenhamos conhecimento de nenhuma medida tangível que resultasse da pregação profética, é certo que ela produziu seus frutos. Os profetas tinham seus discípulos (Is 8,16), que não somente se lembravam de suas palavras, mas também as preservavam carinhosamente e conservavam vivos os seus ideais. Esses homens de Deus, que não podem mais ser identificados, consideravam tais oráculos como tesouros, da mesma maneira que os profetas que os tinham escrito (Is 8,16; 30,8) lembravam-se de outros e punham-nos por escrito ou os transmitiam oralmente. Foi desse modo que começou esse longo processo de coletar e transmitir a matéria que constituiu os livros proféticos, tais como os conhecemos. As palavras dos antigos profetas, Amós e Oseias, embora dirigidas em primeiro lugar ao Israel do norte, também eram acatadas e transmitidas em Jerusalém e aplicadas a Judá.^[69]

O resultado foi que, embora a reforma de Ezequias fosse de curta duração, a pregação profética continuava a causar seu impacto. A natureza condicional da aliança com Iahweh e a terrível obrigação que ela impunha à nação não mais podiam ser esquecidas. O núcleo de um partido de reforma estava criado em Judá, o qual, apesar de impotente durante longo tempo, nunca pôde contentar-se e acomodar-se enquanto o paganismo florescesse na terra e a lei da aliança fosse violada. É provável que numa época qualquer depois de 721, o núcleo da lei do Deuteronômio, que representava uma antiga tradição legal, com suas raízes na lei consuetudinária da antiga liga tribal, tenha sido trazido de Israel do norte para Jerusalém e aí preservado por círculos simpatizantes dos ideais proféticos. Reeditado no reinado de Ezequias ou Manassés, ele tornou-se a base da grande reforma de Josias, da qual falaremos no próximo capítulo.

c. *Os profetas e a esperança nacional.* Da maior importância e significação, contudo, foi o modo como os profetas transmutaram a esperança nacional, dando-lhe sua forma clássica e definitiva. A teologia oficial, tal como era reinterpretada por Isaías, recebeu uma dramática justificação nos acontecimentos. Isaías havia anunciado a crise como o castigo divino pelos pecados de Judá e a Assíria como o instrumento deste castigo determinado por Deus. E, apegando-se às promessas da aliança de Davi, declarou finalmente que Jerusalém se manteria firme e que um resto da nação sobreviveria. E assim aconteceu! Isso, naturalmente, deu grande prestígio a Isaías, confirmando a teologia nacional e suas promessas na mente popular. Mas nem tudo era positivo. A inviolabilidade de Sião tornou-se um dogma fixo, que seria perigoso contradizer (Jr 26). Embora se concebesse que Judá deveria ser castigado,

por seus pecados, acreditava-se que ele sempre permaneceria firme e que as gloriosas promessas de Iahweh se realizariam um dia para ele.

Isaías, sem dúvida, teria repudiado esse dogma. Embora tanto ele como Miqueias tivessem conservado o ideal dinástico e suas promessas, sua pregação tivera o efeito de estender as promessas além da nação existente, conquanto lhe atribuíssem condições morais que a nação existente não poderia de fato cumprir. Sua esperança não era a esperança popular expressa no culto — para *esta* nação, e sem condição! Pelo contrário, eles condenavam a nação existente e, como Amós, consideravam a intervenção do Dia de Iahweh como o dia do seu julgamento. As promessas de Davi que eles conservavam, portanto, foram levadas além do Dia de Iahweh, o qual, como o dia do castigo, da disciplina e do expurgo, tornou-se o prelúdio da promessa. Além disso, o ideal de Davi, como eles o pintavam, a própria essência do ideal dinástico, estava de fato muito além das possibilidades da atual Casa de Davi. A esperança nacional era assim mantida — mas ganhava uma dimensão mais ampla. A promessa não era *somente* promessa. Era, com efeito, promessa a um Israel novo e obediente, que ainda não existia.

A esperança nacional, assim transmutada e levada além da nação existente, estava capacitada a sobreviver à queda da nação, como de fato sucedeu, continuando a existir mesmo depois de a teologia real que a havia criado ter deixado de ter significação. Na pregação de Isaías estava o começo daquela busca incessante de um remanescente puro, de um novo Israel que um dia se elevaria do rescaldo de tragédia e ao qual seriam cumpridas as promessas, e também do desejo daquele que deveria vir em plena história para remir Israel e estabelecer o seu governo divino sobre a terra. Esta expectativa, muitas vezes frustrada, encontrou sua plena realização — assim dizem os cristãos — somente depois de longos e penosos anos “na plenitude dos tempos”, quando veio o descendente “da casa e da linhagem de Davi”, que a fé considera como “o Cristo [Messias], o Filho do Deus vivo”.

APÊNDICE I

O PROBLEMA DAS CAMPANHAS DE SENAQUERIB NA PALESTINA

A narração dos feitos de Senaquerib contra Ezequias em 2Rs 18,13 a 19,37 (Is 36ss)^[70] apresenta um problema difícil. Ela contém o relato de uma ou duas campanhas? Essa pergunta foi assunto de debate por mais de um século sem que se tenha chegado a nenhuma conclusão; e é provável que ainda o seja, por falta da descoberta de prova recente extrabíblica — isto é, dos anais oficiais de Senaquerib referentes à última década de seu reinado aproximadamente (se é que tal prova chegou a existir). Pode-se, portanto, assumir uma posição, mas com a maior reserva.

^[71] E, embora a maioria das opiniões tenha no passado se inclinado para a opinião de

que foi apenas uma campanha,^[72] a posição que assumimos no texto baseia-se na crença de que a evidência se satisfaz melhor supondo-se que foram duas (uma em 701 e outra depois).^[73] Portanto, algumas palavras de explicação vêm muito a propósito aqui.

1. As duas narrações bíblicas são, com pequenas diferenças verbais, idênticas, só que a de 2Rs 18,14-16 está faltando em Isaías. Esses versículos dizem-nos que, quando seu território foi assolado pelos assírios, Ezequias rendeu-se, submeteu-se a condições e pagou o tributo exigido. Em seguida, segue-se a narração da exigência da rendição incondicional feita por Senaquerib, da recusa de Ezequias com o estímulo de Isaías e da admirável libertação da cidade. É provável — embora muitos tenham suas dúvidas — que 2Rs 18,17 a 19,37 harmonize as duas narrações separadas, a primeira nos capítulos 18,17 a 19,9a.36ss (Narração A), a segunda no capítulo 19,9b-35 (Narração B). Mas, uma vez que não tencionamos discutir que estas passagens se refiram a duas diferentes campanhas (parecem ser paralelas), o ponto não é vital para a questão em causa e pode ser deixado de lado. O importante é que 2Rs 18,14-16 (não em Isaías), e somente essa passagem, é admiravelmente corroborada e suplementada pela narração que o próprio Senaquerib fez da campanha de 701.^[74] No presente texto, levamos em conta essa narração. Basta-nos dizer que ela conta como os assírios, tendo tratado com Ascalon e Ecron e tendo derrotado uma força egípcia em Eltece (perto de Ecron),^[75] dirigiu-se para Judá e o assolou, prendendo Ezequias em Jerusalém e forçando-o a render-se. Ela conclui dizendo que grande parte dos habitantes de Judá foi levada para os senhores filisteus leais, que Ezequias ficou sobrecarregado com pesado tributo anual e que, mais tarde, ele mandou seu tributo a Senaquerib, em Nínive. Essa narração é um paralelo perfeito de 18,13-16. Não existe conflito entre as duas, e a data é 701.

Como a história da libertação de Jerusalém, não ilustrada por documentos assírios, pode ser relacionada com isso? Devemos notar a menção a Taraca, em 19,9. Naturalmente, concorda-se que Taraca só se tornou governante em 690/89,^[76] mas isso geralmente tem sido explicado com um anacronismo inofensivo, que atribui a Taraca a posição que ele ocupou posteriormente. Textos publicados anos atrás, porém, dão ao assunto uma luz diferente.^[77] Dizem-nos eles que Taraca só tinha vinte anos quando veio pela primeira vez da Núbia para o Baixo Egito, a fim de se associar a seu irmão. É claro que não sabemos a data precisa do nascimento de Taraca, exceto que deve ter sido antes ou nos meses após a morte de seu pai Piankhi (a data é incerta); tampouco sabemos quando no reino de Shebteko o jovem príncipe e seus irmãos foram convocados da Núbia. Mas se colocarmos o início do reino de Shebteko entre 699 e 695, como muitos estudiosos fazem, então Taraca não poderia

ter liderado um exército para a Palestina em 701, porque ele ainda não teria vindo da Núbia — e, além do mais, ele não seria mais do que um adolescente (algo entre catorze e quinze anos) nesse tempo. Certamente, se adiantarmos o início do reinado de Shebteko para 701 ou 702, como outros estudiosos fazem,^[78] seria possível que Taraca tivesse atuado em 701. Mas isso envolve a suposição de que ele tenha sido trazido pela corte de seu irmão imediatamente após a ascensão desse último (o que parece não ser o caso), bem como a não probabilidade de que uma pessoa tão jovem, que nunca havia deixado sua terra natal em Núbia, tivesse sido colocada no comando de uma força expedicionária na Palestina, meses depois (supõe-se) de sua chegada à corte. De qualquer modo a questão não pode ser decidida. Mas, depois de todas essas considerações, parece improvável e até mesmo impossível que Taraca tenha liderado um exército contra Senaquerib em 701.

Se relacionarmos as duas narrações de 2Rs 18,17 a 19,37 aos acontecimentos conhecidos de 701, devemos considerá-las como tardias, lendárias e de ínfimo valor histórico, ou então, pelo menos, devemos considerar a menção a Taraca como um erro. Escolher a primeira opção seria um procedimento injustificável. Embora as duas narrações não sejam em sentido algum relações analíticas (como é o caso de 18,13-16), mas composições livres, certamente feitas pelos círculos de discípulos de Isaías e de um tipo frequentemente designado com fundamentos formais como “lendas proféticas”, elas são notavelmente isentas de características imaginosas. Pelo contrário, elas dão prova de notável memória histórica. Isso é enfaticamente verdadeiro da Narração A. Ela não só lembra “corretamente” os nomes dos oficiais de Ezequias (Eliacim, o primeiro-ministro; Sobna, o secretário real),^[79] como também contém (como faz a Narração B) várias alusões aos acontecimentos dos séculos nono e oitavo, que podem ser confirmados pelos documentos assírios.^[80] Além disso, em sua referência ao discurso do copeiro-mor — embora ninguém suponha que ele tenha sido recebido por um estenógrafo —, o narrador mostra um perfeito conhecimento dos usos militares e diplomáticos assírios contemporâneos. Características como estas, embora naturalmente não provem a precisão da narração em todos os seus detalhes, levam-nos a duvidar de que o relato seja tardio e fruto de imaginação. Pelo contrário, ele deve ter sido composto enquanto a lembrança das invasões assírias ainda estavam vivas na memória nacional (e, depois do reinado de Senaquerib, Judá não sofreu mais invasões, ao que sabemos). Quanto à Narração B, embora ela se preocupe em apresentar Ezequias como um paradigma do rei divino, cuja fé foi recompensada (o que alguns consideram como uma característica “lendária”) não contém nada de fantástico ou incrível que nos force a considerá-la como fictícia.^[81] Realmente, os 185 mil assírios que teriam sido assassinados pelo anjo do Senhor,

parece um número impossivelmente alto.^[82] Mas a dizimação do exército assírio por uma epidemia não é, em si mesma, de maneira nenhuma improvável e, além disso, pode *talvez* ser ilustrada pela tradição de Heródoto (II, 141) que o exército de Senaquerib foi dizimado por ratos perto da fronteira egípcia.^[83] De qualquer modo, deve-se supor que houve uma libertação dramática de Jerusalém, pelo menos para explicar a crença popular na inviolabilidade de Sião, que depois se tornou um dogma fixo, como também o fato de que os oráculos de Isaías que prediziam essa libertação eram apreciados e preservados. As narrações de 2Rs 18,17 a 19,37 devem ser consideradas como refletindo ocorrências históricas.

Mas, se admitimos que essas narrativas não deixam de ter bases históricas, elas só podem ser relacionadas aos acontecimentos de 701 com a suposição de que a menção a Taraca é um erro e a constatação de que Senaquerib foi menos do que franco conosco em suas inscrições, pretendendo que sua campanha foi mais completamente vitoriosa do que realmente o foi. Não se teria, *a priori*, nenhuma dificuldade em fazer a primeira suposição. Os reis assírios não costumavam celebrar derrotas, e muitas vezes falsificavam a verdade, pintando derrotas como vitórias. Nunca se deve acreditar nas glórias narradas por eles, sem um grande espírito crítico. Se Senaquerib procurou amedrontar Jerusalém para levá-la à capitulação e fracassou, se seu exército foi dizimado por uma epidemia, se circunstâncias de toda espécie o forçaram a retirar-se sem conseguir seus objetivos, ele provavelmente não no-lo teria dito. Certamente aconteceram coisas na campanha de 701 que ele preferiu esconder da posteridade. Entretanto, deve-se dizer que, se tivéssemos somente as inscrições de Senaquerib e 2Rs 18,13-16 (as duas narrações que certamente se referem a 701), ninguém teria nunca duvidado de que a campanha realizou-se exatamente como Senaquerib afirmou. A menção a Taraca, como um erro, está certamente dentro das possibilidades. A memória humana é uma coisa fraca, podendo armar ciladas a todos nós; e pode também ter traído o antigo narrador. Entretanto, não se deve, muito apressadamente — e com certeza não dogmaticamente —, supor que isso realmente aconteceu. Como vimos, o narrador “A” mostra uma memória histórica admiravelmente perfeita, indicando-nos nomes, lugares e detalhes de costumes assírios. Não é possível (provável?) que sua memória fosse igualmente boa nesse ponto? É possível que uma tradição que se lembrava corretamente mesmo de nomes de oficiais de Ezequias (certamente homens de importância relativamente menor na história) tivesse se enganado sobre o nome do faraó do Egito que desempenhou um papel importante nos acontecimentos?^[84] É possível, certamente, mas não pode ser considerado como um fato. Infelizmente, não podemos ter provas, nem de um nem de outro. Mas, se é possível que um narrador que viveu uma geração ou pouco mais depois dos acontecimentos possa ter tomado anacronicamente o nome de Taraca

como o faraó mais conhecido do período, também é igualmente possível que o compilador da história do Deuteronomio, que colocou a narrativa no seu estado presente e que viveu numa distância mesmo maior dos acontecimentos, possa ter cometido um anacronismo em relação a duas campanhas distintas.^[85] Pode-se razoavelmente considerar a segunda possibilidade como mais provável.

Mas, admitindo-se que o nome de Taraca é um erro, abrem-se dois caminhos diante de nós para a reconstrução dos acontecimentos. Com infinitas variações e detalhes, os estudiosos têm seguido um ou outro, ou uma combinação de ambos. Podemos supor que os acontecimentos dos capítulos 18,17 a 19,37 se deram, na ordem da Bíblia, pouco depois da capitulação descrita em 18,14-16;^[86] então, ou os versículos 13-16 devem ser considerados como resumo de toda a campanha, estrutura dentro da qual os acontecimentos de 18,17 a 19,37 devem ser adaptados;^[87] ou então deve-se adotar uma acomodação entre ambos.^[88] Admite-se que pode haver uma interpretação para cada um desses pontos de vista, e não se pode provar que um dos dois seja incorreto (admitindo-se mais uma vez que o nome de Taraca seja um engano). Mas subentende-se aqui que nenhuma das duas posições é plenamente satisfatória e que ambas estão sujeitas a muitas objeções positivas.

2. A primeira dessas reconstruções implica a suposição de que a libertação de Jerusalém se deu depois que Ezequias rendeu-se e aceitou as condições de Senaquerib (conforme a descrição de 18,13-16 e das inscrições de Senaquerib). Deve-se supor que Senaquerib, tendo feito incursões na planície dos filisteus, derrotou os egípcios em Eltece, tratou com seus vassalos rebeldes na área, dirigiu-se para Judá, assolou-a e aprisionou Ezequias em Jerusalém. Entretanto, Ezequias enviou mensageiros a Senaquerib, que estava então cercado Laquis, e ofereceu-lhe submissão de acordo com os termos de Senaquerib — que, como vimos, eram severos, mas não envolviam a capitulação de Jerusalém. Deve-se então supor que Senaquerib, lamentando depois sua brandura, talvez devido à aproximação de uma nova força egípcia sob o comando de “Taraca” (19,9), e temendo que Ezequias lhe causasse problemas na retaguarda, enviou mensageiros e pediu que Jerusalém abrisse suas portas ao exército assírio — uma solicitação que ia além dos termos que Ezequias aceitara e que significaria com certeza o fim do reino de Judá. Ezequias, temendo a perfídia do rei assírio, preferiu morrer a aceitar as propostas de Senaquerib. Este, contudo, não foi capaz de manter suas exigências, ou porque seu exército tivesse sido dizimado pela doença e temesse enfrentar a aproximação dos egípcios nessa situação de fraqueza, ou por causa da notícia de que sua presença era necessária em casa, ou por ambas as razões, vendo-se então obrigado a se retirar às pressas e deixar Jerusalém ileso.

Deve-se admitir que se pode fazer uma conjectura persuasiva para esta

reconstrução e que, se não fosse a menção a Taraca, ela poderia ser considerada satisfatória como prova, como qualquer reconstituição. Entretanto, muitas objeções são sugeridas, as quais, tomadas em conjunto, têm um peso considerável.

(1) No primeiro caso, Ezequias capitulou porque estava indefeso. Tendo sido derrotados todos os seus aliados, tendo sido derrotados os egípcios em Eltece e estando todo o seu país, salvo Jerusalém, nas mãos dos assírios (cf. Is 1,4-9), ele viu que qualquer resistência seria inútil. Sendo assim, ele se rendeu, colocando-se à mercê de Senaquerib (“aceitarei o que me impuseres”: 2Rs 18,14). Poder-se-ia pensar que, se Senaquerib lhe tivesse imposto quaisquer exigências que julgasse oportunas — incluindo a rendição de sua própria pessoa —, Ezequias não teria nenhuma escolha, a não ser obedecer. Contudo, nem o capítulo 18,14-16 nem Senaquerib falam de nenhuma coisa, a não ser de um tributo oneroso, mais a redução do território de Judá e — de acordo com outra versão dos anais de Senaquerib — a entrega de grandes quantidades de material bélico: carros, escudos, lanças, arcos e flechas, dardos etc.^[89] E, naturalmente, também se poderia supor que Ezequias estava obrigado a entregar esse material imediatamente, juntamente com toda a parcela do tributo que pudesse recolher na hora. Portanto, é difícil entender que Ezequias, tendo possivelmente sido efetivamente desarmado, pudesse ter pensado em empreender alguma resistência em 701, mesmo que, como este ponto de vista presume, Senaquerib tenha depois aumentado suas exigências, incluindo a capitulação de Jerusalém.

(2) Essa reconstituição supõe que a derrota dos egípcios em Eltece se deu antes da capitulação inicial de Ezequias. Poder-se-ia pensar que isso tivesse destruído qualquer confiança que Ezequias possa ter tido na eficácia da ajuda egípcia; com efeito, o fracasso egípcio, sem dúvida, desempenhou um papel importante em sua decisão de solicitar condições de capitulação. Contudo (18,19-25), o copeiro-mor é depois (neste ponto de vista) visto como censurando-o por continuar resistindo (reassumindo) a não querer confiar no Egito. Isso, em si mesmo, é estranho. Realmente, ninguém supõe que o discurso do copeiro-mor, como é relatado, represente uma cópia estenográfica, e não se pode tirar inferências muito amplas de suas palavras. Mas, como os que propõem essa interpretação geralmente supõem que ainda havia realmente esperança de ajuda egípcia e que isso fortalecia a disposição de Ezequias a resistir, devemos considerar esse ponto muito importante. Frequentemente se afirma que a força derrotada em Eltece era pequena — talvez não mais do que um destacamento de vanguarda^[90] — e que o exército principal egípcio, (comandado por Taraca) estava avançando na retaguarda. Mas isso parece improvável, por numerosas razões. Não há realmente nenhuma razão para se crer — exceto porque convenha à reconstituição que a força derrotada em Eltece fosse uma força pequena, e ainda

menos que fosse uma simples vanguarda. Se esse fosse o caso, o faraó teria sido culpado de uma deplorável ignorância da ciência militar, expondo suas forças dispersas diante do exército assírio. E, não sendo uma pequena força, é difícil acreditar que os egípcios, em vista de sua notória incapacidade militar, tivessem um segundo exército, preparado para tomar a ofensiva dentro de um mês ou dois, no exterior. E é mesmo mais improvável que o faraó tivesse levado um exército para a Palestina depois de uma derrota inicial, e numa ocasião em que, como seu serviço de inteligência deveria tê-lo informado, a rebelião que ele vinha apoiar já havia sido sufocada (a capitulação inicial de Ezequias parece tê-la terminado). Um segundo reforço militar egípcio em 701 é uma suposição muito improvável.

(3) Além disso, deve-se notar que os termos que devem ter sido impostos a Ezequias, segundo nossas fontes, são, exteriormente, incompatíveis. Em 18,14-16, Ezequias está onerado com pesado tributo, que ele paga. Senaquerib diz ter exigido um tributo anual crescente, e afirma que os emissários de Ezequias o entregaram em Nínive (o que não exclui a possibilidade, senão a probabilidade de que ele tenha recebido pelo menos um pagamento inicial na hora). Ele também nos diz ter reduzido o território de Ezequias — uma medida que ele deve ter tomado antes de deixar a Palestina. Tudo isso implica a intenção de deixar Ezequias no seu trono e o reino de Judá continuar existindo. Contudo, o copeiro-mor, em seu discurso (18,31ss), exige a rendição de Jerusalém e diz ao povo (o que parece que ele já sabe) que ele deverá ser deportado, mas que a pronta submissão tornará sua sorte mais suave; isto é, o reino de Judá devia acabar. (Independentemente da importância que dermos às palavras do discurso do copeiro-mor, como ele nos é relatado, é isto o que exatamente teria sucedido nas circunstâncias, de acordo com a prática normal assíria.) Como se deve explicar essa incompatibilidade? Senaquerib exigiu um tributo anual crescente e depois decidiu pôr fim ao reinado de Judá e deportar sua população; em seguida, quando Ezequias, desafiadoramente, recusou-se a entregar Jerusalém (ele que já se havia rendido) terá Senaquerib voltado às exigências originais — e as terá recebido? A reconstituição que estamos discutindo supõe que foi este o caso: que Senaquerib, depois que Ezequias pediu e aceitou os seus termos, perfidamente aumentou suas exigências e tentou tomar posse de Jerusalém, mas foi impedido de fazê-lo por uma combinação de (para ele) circunstâncias infelizes para suas intenções; então, ele tinha forçosamente de exigir o que pudesse conseguir. Naturalmente, não se pode provar que essa reconstituição dos acontecimentos seja incorreta. Mas é mais fácil acreditar que os termos mencionados por Senaquerib e em 18,14-16 (as duas únicas fontes que *certamente* se referem a 701) eram os únicos existentes e que a rendição de Jerusalém nunca foi exigida. A relativa brandura de Senaquerib para com Ezequias pode ser facilmente explicada, supondo-se que, tendo os egípcios sido derrotados e a revolta

sufocada em todas as partes, Senaquerib, quando Ezequias solicitou cláusulas de rendição, se satisfez em aceitá-las, feliz por evitar a perda de tempo e o esforço que a redução de Jerusalém pelo cerco teria exigido (a operação, mais tarde, tomou a Nabucodonosor um ano e meio).

(4) Finalmente, a passagem de 19,7.36ss implica (e a narração foi composta depois do acontecimento) que Senaquerib tenha sido assassinado logo depois de sua tentativa de tomar Jerusalém. Mas isso só aconteceu realmente vinte anos depois de 701. Talvez não se deva dar muita importância a isso. Com efeito, alguns estudiosos concluem que esse aparente lapso de tempo dos acontecimentos, juntamente com a menção a Taraca, seja mais uma evidência de que a narração foi composta numa data muito posterior, quando a memória dos acontecimentos já não estava muito clara. E talvez tenha sido assim. Mas deve-se salientar que é justamente a conclusão oposta que deve ser tirada. Se esses acontecimentos de 18,17 a 19,37 realmente se deram enquanto Taraca governava o Egito, então não houve lapso significativo (somente uns seis ou sete anos que, na longa perspectiva da história, não devem ser absolutamente considerados), e isso deve ser tomado como evidência adicional de que a memória histórica do narrador era correta (ou a memória da tradição sobre a qual ela baseou). E, se não houve lapso de tempo entre a ameaça de Senaquerib a Jerusalém e sua morte, então deve haver um lapso entre 18,16 e 17, onde — podemos supor — o historiador do Deuteronômio juntou as narrações de duas campanhas distintas. Por essas razões — e acima de tudo por causa da menção a Taraca, que não deve ser desprezada como errônea por falta de maior evidência — é difícil considerar os acontecimentos de 18,17 a 19,37 como tendo ocorrido em 701, como uma consequência da capitulação de Ezequias narrada em 18,13-16.

3. A segunda reconstituição dos acontecimentos mencionada acima argumenta que a narrativa de 18,17 a 19,37 deve ser lida dentro da estrutura de 18,13-16, e não como sua sequência. Essa reconstituição, embora evitando algumas das dificuldades oferecidas pela primeira, suscita outras, ainda mais sérias, que devem ser consideradas. Ela pressupõe algo como o que segue. Quando Senaquerib estava cercado Laquis, Ezequias enviou embaixadores a ele, implorando condições de capitulação (18,14). Senaquerib, ocupado no momento, enviou o copeiro-mor, com uma força considerável, para exigir uma rendição incondicional (18,17 a 19,7) — o que Ezequias, com o conselho e o estímulo de Isaías, recusou. O copeiro-mor voltou (19,8) e encontrou Senaquerib em Lebna. Nesse ínterim, Laquis havia caído. Mais ou menos nesta ocasião, os egípcios se aproximaram (o exército dirigido por “Taraca” e o mencionado por Senaquerib eram o mesmo), e Senaquerib os encontrou e desbaratou em Eltece. Entrementes, ele enviou uma segunda mensagem a Ezequias (c. 19,9-13),^[91] que, desta vez (apesar da impressão dada pela narrativa), desistiu e

pagou o tributo exigido, como vemos em 18,14-16 a Senaquerib. Mas, então, os assírios se retiraram sem ocupar a cidade e sem fazer novas represálias — ou porque Senaquerib tenha-se abrandado em virtude da capitulação de Jerusalém sem combate ou por causa de uma epidemia em seu exército, ou por outras razões.

Apesar de esta reconstituição ter a vantagem de não exigir a suposição de que as duas forças egípcias marcharam contra a Palestina em 701 ou que Ezequias voltou à resistência depois de ter capitulado, pode apresentar algumas objeções:

(1) Como a primeira reconstituição, ela exige que consideremos o nome de Taraca como um engano (e contra essa suposição já mostramos fortes reservas acima), e também envolve o mesmo lapso de tempo aparente entre a morte de Senaquerib (em 681) e os acontecimentos de 701.

(2) Além disso, deve-se objetar que essa reconstituição não leva muito a sério a tradição bíblica da libertação de Jerusalém. Ela não dá nenhuma explicação convincente de como tal tradição poderia ter-se originado. Ela nos leva a crer que a campanha de 701 terminou com a abjeta capitulação de Ezequias e o pagamento do tributo, muito embora tenha dado origem a uma (dupla) tradição de libertação miraculosa, que impressionou profundamente a memória nacional. Isso parece muito improvável. Na verdade, a ação de Ezequias, sem dúvida, salvou a cidade do assalto e da destruição e seu povo da deportação ou de coisa pior. Mas, realmente, não é fácil entender como a humilhação descrita em 18,14-16 e em Senaquerib possa ter sido interpretada como uma ilustração da capacidade de Iahweh para defender Sião de seus inimigos.

(3) As palavras de Isaías a Ezequias (19,32-34) prometem (literalmente: “ele não virá a esta cidade”) não só que os assírios não tomarão Jerusalém, como também que eles nem mesmo se aproximarão dela ou a cercarão, mas sim voltarão para sua terra por outro caminho. Isso parece contradizer as conhecidas palavras de Isaías, ditas exatamente antes de 701 (Is 29,1-4), quando ele declarou que Jerusalém *seria* cercada. Embora não esteja claro que o principal exército assírio estava diante de Jerusalém em 701, nem que a cidade foi tomada de assalto, Senaquerib nos diz que ele bloqueou a cidade com fortificações e forçou Ezequias a render-se. As palavras de Isaías em 2Rs 19,32-34 poderiam ter sido proferidas em 701? Se foram, Isaías estava errado; e, se ele estava errado (isto é, se a cidade foi bloqueada e se rendeu), por que suas palavras asseguravam a sua tão apreciada inviolabilidade?

(4) Além disso, essa reconstituição, pelo menos em algumas das formas em que é apresentada, pressupõe que, quando Ezequias ainda tinha esperanças de ajuda egípcia, Senaquerib impôs-lhe exigências tão irracionais (capitulação incondicional e ameaça de deportação) que ele foi obrigado a recusar, mas que, quando os egípcios foram vencidos e Ezequias ficou só, sua capitulação foi aceita com condições muito

mais suaves. Isso parece estranho.

(5) Finalmente, supor que o exército de “Taraca” e a força derrotada em Eltece eram o mesmo implica dificuldades topográficas, isto é, se dermos importância às palavras de 19,8ss. De acordo com esses versículos, “Taraca” aproximou-se quando Senaquerib dirigia-se para Lebna, depois de ter vencido Laquis. Senaquerib, contudo, nos diz que a força vencida em Eltece estava vindo em socorro de Ecron, e que foi batida antes que Ecron, Eltece e Timna fossem tomadas. E, como Laquis fica consideravelmente ao sul dos últimos lugares mencionados (Lebna fica a meio caminho entre os dois pontos), isso nos levaria a supor que Senaquerib dirigiu-se da área de Jope para o sul, através do território de Ecron — deixando para trás suas principais cidades, sem conquistá-las —, reduziu Laquis e voltou para Lebna, assediando nesse ínterim Judá, *antes* de voltar para o norte, onde se encontraria com os egípcios em Eltece e venceria Ecron. Não é um quadro impossível. Mas tampouco é provável, nem é algo que corresponde inteiramente ao que dizem as inscrições de Senaquerib.

4. Além das considerações acima, embora o espaço nos proíba extensos debates e questões críticas e exegeticas aqui, as afirmações de Isaías com referência à crise assíria — parece-me são entendidas muito melhor se supomos que houve duas invasões por parte de Senaquerib. As palavras que lhe são atribuídas em 2Rs 18,17 a 19,37 (Is caps. 36ss) expressam, todas, uma tranquila segurança de que Jerusalém seria salva e os assírios frustrados pelo poder de Iahweh. Não existe nenhuma alusão a censuras a Ezequias por causa de sua política desastrosa, que levava a nação a tal situação. Vários outros oráculos, inquestionavelmente de Isaías (Is 14,24-27; 17,12-14; 30,27-33; 31,4-9), são semelhantes em tom e deixam pouca dúvida de que, pelo menos em alguma fase de sua carreira, ele tenha realmente expressado tais sentimentos. Entretanto, suas afirmações conhecidas, em 701 e nos anos imediatamente anteriores (28,7-13.14-22; 30,1-7.8-17; 31,1-3), mostram que ele denunciou constantemente a rebelião e a aliança egípcia que a apoiava como uma loucura e um pecado e predisse como consequência um desastre fatal. Em 701, quando Senaquerib devastou todo o território e bloqueou Jerusalém (1,4-9), se as palavras significam alguma coisa, ele aconselhou a capitulação (“Para que golpear-vos mais, se persistis na rebeldia?”; v. 5). E 22,1-14, que foi provavelmente proferido quando os assírios levantavam seu bloqueio e se retiravam, sugere que nada durante o curso destes acontecimentos fez com que ele alterasse o seu juízo sobre o caráter e a política nacionais. Não é fácil acreditar que, nesse mesmo ano, ele também aconselhasse a rebelião e promettesse a libertação.

Todavia, é uma verdade indubitável que a polaridade do pensamento de Isaías em relação à Assíria não pode ser explicada como uma evolução dos seus pontos de vista

durante o curso de sua carreira ou uma mudança de posição teológica devido a circunstâncias diferentes.^[92] Isaías nunca considerou a Assíria senão como um instrumento nas mãos de Deus e nunca acreditou que ela devesse ter a última palavra na história, mas que, tendo cumprido sua missão, chegaria ao fim e seria humilhada por seu orgulho blasfemo (10,5-19). Portanto, em qualquer época de sua carreira ele poderia ter anunciado a destruição final da Assíria. Mas é quase inconcebível que, durante a mesma rebelião (a que culminou em 701), ele tivesse expressado simultaneamente *ambas* as convicções acima, isto é, o desastre fatal de Judá (30,8-17) e a promessa de que Deus protegeria Judá e arrasaria a Assíria (14,24-27; 31,4-9); que pudesse predizer o cerco de Jerusalém (29,1-4) e anunciar que não haveria nenhum cerco (37,33-35); que pudesse aconselhar a capitulação (1,5) e recomendar a resistência. Sempre houve uma polaridade no pensamento de Isaías em relação à Assíria, e ambas as afirmações acima são consequências legítimas de sua teologia. Mas, com certeza, ele não poderia ter feito afirmações tão opostas — e, aparentemente, tão contraditórias — na única e mesma ocasião; deve-se supor circunstâncias diferentes.

Certamente, se poderia argumentar, como fazem os que propõem a primeira reconstituição descrita acima, que Isaías passou por uma mudança repentina de atitude em 701. Com efeito, ele denunciou a rebelião, predisse que ela terminaria num desastre e urgiu para que desistissem dela. Mas então, quando Senaquerib violou com perfídia os termos com base nos quais tinha aceito a capitulação de Ezequias e exigiu que Jerusalém lhe abrisse as portas, Isaías se convenceu de que a Assíria, com sua traição e orgulho, havia esgotado demais a paciência divina, razão pela qual Deus interviria para defender sua cidade e salvá-la, de acordo com suas promessas a Davi. Mas depois, quando os assírios se retiraram, Isaías ficou amargamente desiludido ao descobrir (22,1-14) que o povo nada aprendera de penitência, gratidão ou confiança em Deus com as experiências que havia passado. Naturalmente, isso ilustra as características aparentemente contraditórias da mensagem de Isaías em relação aos acontecimentos de 701, que muitos acharam aceitáveis. Mas, além do fato de pressupor duas mudanças muito repentinas de atitude por parte de Isaías no decorrer de um período muito breve de tempo, depende inteiramente da primeira reconstituição dos acontecimentos descritos acima, que já colocamos em dúvida com fundamentação. Em vista deste fato e da conhecida atitude de Isaías em 701 e nos anos imediatamente anteriores, deve-se supor a possibilidade de que pelo menos alguns de seus oráculos que anunciavam a defesa certa de Sião por parte de Deus e sua intenção de aniquilar a Assíria, foram emitidos durante uma invasão assíria posterior — quando esses oráculos teriam plena aplicação.^[93]

Devemos repetir que nossas afirmações não contribuem para nenhuma prova

definitiva. A matéria deve ser considerada em aberto. Mas, em virtude das linhas anteriores de evidência, deve-se levar em consideração a possibilidade de que 2Rs tenha unido as narrativas de duas campanhas, uma em 701 (18,13-16), a outra mais tarde (18-17 a 19,37). Esse ponto de vista, que é desenvolvido no texto, sugere que, enquanto Senaquerib estava ocupado em submeter a Babilônia, depois de sua derrota para os babilônios e elamitas em 691, desencadeou-se outra rebelião no oeste, encabeçada por Taraca, para a qual Ezequias foi atraído. Uma vez que Senaquerib venceu a Babilônia em 689, possivelmente ele marchou contra ela em 688, e foi justamente então que se deu a milagrosa libertação de Jerusalém. Contudo, Ezequias foi sem dúvida salvo de outras represálias porque morreu aproximadamente um ano mais tarde (687/6). É inteiramente certo que as inscrições assírias não mencionam essa campanha posterior. Mas isso não pode ser usado como evidência de uma ou outra maneira, já que não temos nenhum relato histórico de qualquer espécie sobre os últimos anos do reinado de Senaquerib (depois de 689).^[94] Embora uma nova evidência possa alterar o quadro — e o dogmatismo também deve ser evitado — parece que a teoria de duas campanhas é, atualmente, a que melhor corresponde à verdade.

CAPÍTULO 8

O REINO DE JUDÁ

O último século

ENTRE a morte de Ezequias e a conquista final de Jerusalém pelos babilônios transcorreu exatamente um século (687-587). Raramente uma nação experimentou tantas e tão repentinas mudanças de sorte em tempo relativamente tão curto. Na primeira metade desse período, Judá era um Estado vassalo da Assíria. Depois, em rápida sucessão, atravessou períodos de independência e sujeição. Primeiramente foi conquistado pelo Egito, e depois pela Babilônia, tendo sido destruído numa rebelião inútil contra esta última. Essas fases seguiram-se tão rapidamente que foi possível para um só homem presenciá-las a todas, como aconteceu com Jeremias.

Nossas melhores fontes históricas — novamente o Livro dos Reis (2Rs 21 a 25), complementado pelo Cronista (2Cr 33 a 36) — são bastante insuficientes e apresentam muitas lacunas. Informações adicionais consideráveis nos são fornecidas pelos livros dos profetas que estiveram em atividade durante aquele período especialmente Jeremias, mas também Ezequiel, Sofonias, Naum e Habacuc. Além disso, fontes cuneiformes, particularmente a crônica babilônica que brilhantemente ilumina a última parte do período, nos possibilitam traçar um quadro completo, que nunca poderíamos conseguir apenas com as fontes bíblicas.

A. O FIM DO DOMÍNIO ASSÍRIO: JUDÁ READQUIRE A INDEPENDÊNCIA

1. *Judá em meados do século sétimo*

O esforço de Ezequias pela independência, como já dissemos, havia falhado. É provável que só a sua morte o tenha salvo de severas represálias por parte de Senaquerib. Seu filho Manassés, que assumiu o trono ainda criança (2Rs 21,1), abandonou a resistência e declarou-se leal vassalo da Assíria.

a. *O clímax da expansão da Assíria.* Humanamente falando, Manassés quase não teve escolha. No segundo quartel do século sétimo, o Império Assírio atingiu as suas maiores dimensões, e resistir-lhe teria sido uma inutilidade e mesmo um suicídio. Senaquerib foi assassinado por alguns de seus filhos (2Rs 19,37)^[1] e sucedido por Asaradon (680-669), um dos filhos mais jovens, o qual deu provas de ser um governante extremamente enérgico. Tão logo se estabeleceu no poder, Asaradon procurou estabilizar a situação na Babilônia. Para tanto, restaurou a cidade e o templo de Marduk, que seu pai havia destruído. Isso, juntamente com várias campanhas, nas

quais não podemos deter-nos, o manteve ocupado nos primeiros anos de seu reinado. Depois disso, ele voltou sua atenção para a conquista do Egito. Uma vez que o Egito havia apoiado virtualmente todas as rebeliões que vinham causando problemas na parte oeste do império da Assíria, esse empreendimento objetivava sem dúvida, de uma vez por todas, pôr um fim às perturbações na sua própria fonte. Embora uma tentativa inicial (674/3) tenha sido aparentemente detida na fronteira, Asaradon foi vitorioso. Em 671, suas tropas derrotaram Taraca e ocuparam Mênfis, apoderando-se da família real e dos tesouros da corte egípcia. Os príncipes egípcios, então, lhe renderam tributos, sendo-lhes permitido governar os seus distritos sob a supervisão dos governadores assírios.

Mas isso não colocou um fim à resistência egípcia. Nem bem o exército assírio partiu, Taraca, que havia escapado para o sul, provocou uma rebelião, fazendo com que nova campanha se tornasse necessária. Asaradon, um homem doente, morreu a caminho do combate. Todavia, seu filho e sucessor, Assurbanipal (668-627), logo pressionou a campanha e sufocou a rebelião (aproximadamente 667). Taraca escapou novamente para o sul, onde, poucos anos após (aproximadamente 664), veio a falecer. Os príncipes rebeldes foram levados para Nínive e executados, com a única exceção de Neco, o príncipe de Sais, que, juntamente com seu filho Psamético, foi poupado e reconduzido à sua posição.^[2] Posteriormente, quando Tanutamun, sucessor de Taraca, continuou a causar perturbações, os assírios (663) marcharam para o sul, subiram o Nilo até Tebas, tomaram a antiga capital e a destruíram (cf. Na 3,8). Logo depois, o faraó retirou-se para a Núbia, e a Vigésima Quinta Dinastia terminou. Destruída a única força capaz de oferecer resistência à Assíria, é fácil imaginar que Manassés permanecesse dócil.

b. O *reino de Manassés (687/6-642): negócios internos*. Pelo que sabemos, baseados no Livro dos Reis e nos documentos assírios, Manassés continuou vassalo leal à Assíria durante todo o seu longo reinado. Asaradon o incluiu entre os vinte e dois reis que foram solicitados a fornecer materiais para os seus projetos de construção, enquanto Assurbanipal o aponta como um dos muitos vassalos que o ajudaram em sua campanha contra o Egito.^[3] De acordo com 2Cr 33,11-13, ele foi levado certa vez à força, acorrentado, à presença do rei assírio, presumivelmente por suspeita de deslealdade, mas depois foi tratado com brandura e reconduzido ao seu trono. Embora esse incidente não seja mencionado nos Reis, nem nos documentos assírios, é razoável supor-se que ele tenha base histórica — possivelmente em conexão com a revolta de Shamas-shum-ukim (652-648), da qual logo falaremos.^[4] Não sabemos se Manassés foi declarado inocente ou foi perdoado, como ocorreu com o príncipe egípcio Neco. Mas é bem possível que ele não fosse tão leal à Assíria

quanto devia ser e, se pudesse, declararia sua independência.

Entretanto, a política de Manassés representava uma ruptura total com a de Ezequias e uma volta à de Acaz. Suas consequências, especialmente em se tratando de matéria religiosa, foram sérias (2Rs 21,3-7). Como seu avô, antes dele, Manassés tinha de prestar homenagem aos deuses de seu soberano, e realmente o fez, erguendo altares para as divindades astrais, provavelmente de origem mesopotâmica, dentro do próprio templo.^[5] Suas ações, contudo, foram muito mais do que meramente superficiais, constituindo um repúdio total à reforma e a todas as suas obras. Os santuários locais de Iahweh, que Ezequias procurou fechar, foram restaurados. Os cultos pagãos e as práticas — tanto nativas quanto estrangeiras — tiveram livre curso, com todo o aparato da religião da fertilidade, enquanto os rituais da prostituição sagrada eram tolerados até mesmo dentro do templo (cf. 21,7; cf. 23,4-7; Sf 1,4ss). A adivinhação e a magia, que tinham grande popularidade na Assíria,^[6] entraram em voga em Jerusalém (2Rs 21,6), assim como as modas estrangeiras das mais diversas espécies (Sf 1,8). O rito bárbaro do sacrifício humano novamente apareceu.

É provável que muitas dessas práticas não representassem um abandono consciente do culto nacional. A natureza do javismo primitivo tinha sido tão amplamente esquecida e ritos incompatíveis com ele tão longamente praticados que, em muitas mentes, a distinção essencial entre Iahweh e os deuses pagãos havia ficado obscurecida. É possível que o povo praticasse tais ritos juntamente com o culto de Iahweh sem consciência de que, assim o fazendo, estava renegando a religião nacional. A situação era de um imenso perigo para a integridade religiosa de Israel. O javismo corria o risco de se transformar sem sentir em politeísmo aberto. E, como Iahweh sempre fora concebido rodeado de sua corte celeste — e como os corpos celestes eram popularmente considerados membros dessa corte —, a introdução do culto das divindades astrais levava o povo a pensar que esses deuses pagãos eram membros da corte de Iahweh, e os adorava como tais. Se não se tivesse colocado um freio a isso, Iahweh poderia ter-se transformado em pouco tempo no Deus principal de um panteão e a religião de Israel se teria prostituído completamente. Além disso, a decadência da religião nacional trouxe consigo o desprezo da lei de Iahweh e novos incidentes de violência e injustiça (Sf 1,9; 3,1-7), juntamente com o ceticismo em relação à capacidade de Iahweh para atuar nos acontecimentos (1,12). A reforma de Ezequias foi completamente cancelada e a voz da profecia silenciada. Os que protestavam — e foram muitos, realmente — foram tratados severamente (2Rs 21,16). O autor de Reis, assim, não pôde falar bem de Manassés, classificando-o como o pior rei que já se sentou no trono de Davi, cujo pecado era tal que jamais poderia ser perdoado (21,9-15; 24,3ss; cf. Jr 15,1-4).^[7]

2. Os últimos dias do Império Assírio

Mesmo quando a Assíria alcançou o auge do seu poder, as sombras de um iminente desastre começaram a projetar-se sobre ela. De fato, ela se havia expandido muito. O seu coeso império era uma estrutura construída às pressas com elementos heterogêneos ligados entre si pela força bruta. O esforço constante para extorquir a docilidade de seus súditos, que só alimentavam ódio para com ela, começou a dar seus frutos exatamente quando novas forças começaram a aparecer além de suas fronteiras, forças contra as quais ela não tinha condições de lutar. As pessoas já adultas na metade do século sétimo, ainda iriam ver o desmoronar do império assírio e o seu desaparecimento da face da terra.

a. *Ameaças externas e internas ao Império da Assíria.* Embora a Assíria não tivesse rival entre as potências mundiais, possuía muitos inimigos dentro e fora de seu território. Na Babilônia, onde o irmão mais velho de Assurbanipal, Shamas-shumukim, governou como rei substituto, continuava a insatisfação entre os elementos caldeus (arameus) da população,^[8] que, como sempre, podiam contar com o apoio de Elam, a leste. Na extremidade oposta do reino, o Egito não podia ser controlado eficientemente. Psamético I (664-610), filho de Neco, para o qual os assírios tinham mostrado misericórdia, embora fosse nominalmente vassalo, expandiu gradualmente seu poder até que a maior parte do Egito ficou sob o seu domínio. Assim que se sentiu bastante forte (aproximadamente em 655, ou pouco depois), ele provavelmente deixou de pagar tributo e tornou-se formalmente independente.^[9] Então, começou a Vigésima Sexta Dinastia (Sait). Psamético contava com o apoio de Giges, rei de Lídia, outro inimigo da Assíria, que desejava causar-lhe todo o mal que pudesse. Assurbanipal, sempre ocupado, não estava em condições de contra-atacar eficazmente.

Uma ameaça ainda mais séria para a Assíria era constituída pelos povos indo-arianos, que estavam fazendo pressão sobre sua fronteira do norte. Entre eles, naturalmente, estavam os medos, que se localizavam no oeste do Irã desde o século nono; os reis assírios tinham repetidas vezes feito campanhas contra eles e os subjugado em parte. No fim do século oitavo, como notamos acima, as ondas de bárbaros sumérios desceram de além do Cáucaso, sendo seguidas pelos citas. Os sumérios devastaram Urartu durante o reinado de Sargão II, e depois realizaram uma incursão à Ásia menor, destruindo o reinado de Midas, na Frígia. No século sétimo, outros sumérios e citas se estabeleceram no noroeste do Irã. Asaradon procurou proteger-se contra esses povos aliando-se aos citas contra os sumérios e medos. Assurbanipal combateu os sumérios na Ásia Menor, como o fizera Giges da Lídia, que por fim morreu numa batalha contra eles. Embora Assurbanipal saísse vitorioso

em todas as batalhas e protegesse eficazmente suas fronteiras, um observador perspicaz temeria pelo que iria acontecer se o dique se rompesse.

Em 652, Assurbanipal enfrentou uma rebelião que ameaçou desmembrar o império. Na Babilônia, eclodiu uma revolta geral, encabeçada por seu próprio irmão, Shamas-shum-ukim, e apoiada pela população caldeia da área, assim como pelos elamitas e vários povos das montanhas do Irã. O descontentamento se espalhou até a Palestina e a Síria, quase certamente instigado por Psamético, que já estava na ocasião independente do controle assírio. É possível, como notamos acima, que Judá estivesse envolvido nesta rebelião, ou quase. Com efeito, despertava graves suspeitas (2Cr 33,11). Ao mesmo tempo, tribos árabes do deserto da Assíria aproveitaram-se da oportunidade para assolar os estados vassaloss assírios a leste da Palestina e da Síria, de Edom e de Moab, para o norte, até a área de Soba, espalhando ruínas por toda parte. Foi uma emergência de primeira grandeza.

Embora Assurbanipal dominasse a situação, só o fez depois de uma luta terrível, que abalou as bases do império. Em 648, a Babilônia foi tomada, depois de um cerco de dois anos. Shamas-shum-ukim cometeu suicídio. Depois, Assurbanipal voltou-se para Elam, apoderou-se de Susa e (aproximadamente em 640) eliminou o Estado elamita. Vingou-se também das tribos árabes^[10] e reafirmou sua autoridade na Palestina, restabelecendo a população deportada de Elam e da Babilônia na Samaria e outras partes do oeste (Esd 4,9ss).^[11] A reconquista do Egito, todavia, estava fora de questão no momento. É bem possível que Assurbanipal se tenha mostrado clemente para com Manassés, permitindo-lhe mesmo reforçar suas fortificações (2Cr 33,14) para ganhar um vassalo perto da fronteira egípcia, pronto e capaz de defender o reino contra uma possível agressão daquele lado.^[12]

b. *O colapso da Assíria.* Os últimos anos de Assurbanipal são pouco conhecidos. Naturalmente, tendo dominado todos os seus inimigos, ele achou tempo para trabalhos de paz — entre outras coisas, colecionando uma grande biblioteca, onde foram preservadas cópias dos mitos e das epopeias da antiga Babilônia, incluindo as histórias do dilúvio e da criação babilônica, cuja descoberta, há apenas um século, despertou uma sensação sem precedentes. Quando ele morreu — em 627, como está agora estabelecido^[13] — o fim do império estava próximo. A gigantesca estrutura da Assíria tremeu em suas bases, vacilou e caiu: em menos de vinte anos, a Assíria havia desaparecido.

O curso preciso dos acontecimentos é incerto. Parece que o filho de Assurbanipal, Sin-shar-ishkun, se associou a ele no trono desde aproximadamente 629. Entretanto, quando o velho rei morreu, certo general lançou uma rebelião e proclamou um outro filho, Asshur-etil-ilani, como rei. Isso resultou num conflito entre os dois rivais, que

durou vários anos (aproximadamente 627-624?), antes que Sin-shar-ishkun finalmente triunfasse.^[14] Apesar dos detalhes serem totalmente obscuros, pode-se supor que, como resultado desses problemas internos, o domínio da Assíria sobre seu grande império ficou enfraquecido. É possível que o ataque malsucedido dos medos contra Nínive, mencionado por Heródoto (I, 102), que foi repellido com a ajuda dos citas e durante o qual o rei medo Fraortes perdeu a vida, tenha ocorrido neste espaço de tempo.^[15] Se é assim, parece igualmente ter havido uma invasão cita na Ásia Ocidental, da qual também fala Heródoto (I, 103-106). E se ela realmente aconteceu (e a narrativa pode muito bem ter base histórica), nos conturbados anos após 625, isso coincidiu com o colapso final da Assíria.^[16] Mas, no presente estado de nossos conhecimentos, é impossível dizer mais. De qualquer modo, os medos, sob Ciáxares (aproximadamente 625-585), filho de Fraortes, logo se prepararam para retomar o ataque contra a Assíria. Neste ínterim, os babilônios, comandados pelo príncipe caldeu Nabopalassar (626-605) — que foi o fundador do império neobabilônico —, levantaram-se novamente em luta pela independência. Em outubro de 626, Nabopalassar derrotou os assírios fora da Babilônia e, no mês seguinte, subiu ao trono.^[17] Apesar de repetidos esforços, os assírios não puderam desalojá-lo.

Dentro de alguns anos, a Assíria estava lutando por sua sobrevivência contra os medos e os babilônios. E nesta hora de desespero, surpreendentemente, ela encontrou um aliado no Egito. Psamético, pensando evidentemente que a Assíria não podia mais ameaçá-lo e temendo que um eixo medo-babilônico pudesse ser mais perigoso, desejou que a Assíria — que ele manteve enfraquecida — lhe servisse de anteparo. Provavelmente, também, ele viu a chance de ganhar, em troca da sua ajuda, carta branca na esfera de influência do Egito na Palestina e na Síria. As forças egípcias chegaram à Mesopotâmia em 616,^[18] em tempo de ajudar a deter Nabopalassar, que tinha avançado até o Eufrates e estava impondo à Assíria uma tremenda derrota. Mas os medos, agora, já começavam a tomar parte decisiva na guerra: depois de muitas manobras, Ciáxares tomou de assalto Assur, a antiga capital assíria em 614. Nabopalassar, entrando em cena demasiado cedo para participar, concluiu um tratado formal com ele. Dois anos mais tarde (612), os aliados assaltaram Nínive e, depois de um cerco de três meses, tomaram-na e destruíram-na completamente. Sin-shar-ishkun morreu na devastação. O que restou do exército assírio, sob o comando de Assur-uballit II, retirou-se para Harã, no oeste, onde, tendo os egípcios pelas costas, esforçaram-se por manter viva a resistência. Mas, em 610, os babilônios e seus aliados tomaram Harã. Assur-uballit, com a derrota de suas forças, retirou-se pelo Eufrates para cair nos braços do Egito. Uma tentativa de retomar Harã (em 609) falhou miseravelmente. A Assíria tinha terminado.

3. O reinado de Josias (640-609)

Quando a Assíria perdeu o controle de seu império, mais uma vez Judá achou-se uma nação livre, mesmo que fosse à sua revelia. Coincidindo com a conquista da independência — e em parte como um aspecto dela — o jovem rei Josias lançou a mais completa reforma de toda a história do país.

a. *Judá retoma sua independência.* Manassés tinha continuado como um dócil vassalo de Nínive até o fim de seu longo reinado. Sucedeu-lhe seu filho Amon (642-640) (2Rs 21,19-26), que, naturalmente, seguiu a sua política. Esse infeliz rei foi logo assassinado por certas pessoas que viviam na corte, provavelmente por altos oficiais. Suspeita-se que a conspiração foi maquinada por elementos antiassírios, que escolheram este meio de luta para transformar a política nacional.^[19] Mas parece que alguns sentiam que a ocasião não era bem apropriada para isso, porque lemos que “o povo da terra”, evidentemente uma assembleia da pequena nobreza,^[20] executou imediatamente os assassinos e colocou no trono o filho do rei, Josias, que tinha então oito anos de idade.

Sob Josias, a independência de Judá foi um fato. As providências tomadas para conseguir isso ainda permanecem, de certo modo, matéria de conjecturas. A questão está ligada à reforma de Josias, à qual voltaremos mais abaixo. Nada sabemos dos dias de infância de Josias. Provavelmente, os negócios do Estado estavam nas mãos de conselheiros, que se mantinham numa discreta linha de ação diante da Assíria. A informação de 2Cr 34,3a pode indicar que, até o oitavo ano de Josias (633/2), tomou-se a decisão de fazer uma mudança na política nacional assim que fosse possível. Parece que esta oportunidade chegou no décimo segundo ano de Josias (629/8). Nessa ocasião, Assurbanipal estava velho e seu filho Sin-shar-ishkun havia subido ao trono como seu co-regente. A Assíria, cujo controle efetivo do oeste já tinha começado a se enfraquecer, não mais estava em condições de intervir. É razoável supor-se que, por essa época (cf. 2Cr 34,3b-7), Josias não só tenha lançado uma reforma violenta, como também tenha marchado para tomar posse de apreciáveis porções do território do norte de Israel. A extensão das anexações de Josias é, contudo, incerta. Que ele controlou anteriormente a província da Samaria parece claro, pois, como veremos, ele conduziu sua reforma até esta área. Pelo menos por algum tempo, ele também estendeu seu controle até o Mediterrâneo, como indica uma fortaleza sua no litoral ao sul de Jope.^[21] Alguns acreditam que ele conseguiu o controle da província de Meguido (Galileia), bem como Galaad.^[22] Mas não podemos ter certeza. O fato de que Josias mais tarde encontrou sua morte lutando em Meguido, mostra que ele considerou a Galileia uma parte de sua legítima esfera de influência e que tinha liberdade de movimento lá. Mas isso necessariamente não

prova que ele tenha incorporado aquela área ao seu reino.^[23] Quando e como Josias aumentou seu domínio é incerto. Mas desde que a Assíria não estava mais em posição de se opor a ele e que a maior parte dos israelitas do norte aceitaram bem a mudança, é possível que ele não tenha encontrado muita resistência. É mesmo possível que Josias tenha tomado tal decisão e dado esse passo quando ainda era nominalmente vassalo, uma vez que a Assíria não só era incapaz de o deter, mas também estava querendo fazer todo o possível para manter sua lealdade e persuadi-lo a afastar-se do Egito, na época ainda uma potência hostil. Seja como for, na ocasião em que a reforma de Josias chegou ao seu clímax (622), a Assíria estava nas últimas, deixando Judá livre, não só nominalmente, mas também de fato.

b. *A reforma de Josias: suas principais características.* A reforma de Josias, sob muitos pontos de vista a mais completa da história de Israel, é descrita em pormenores em 2Rs 22,3 a 23,25 e em 2Cr 34,1 a 35,19. Na mente dos escritores da Bíblia, ela eclipsa de tal maneira os demais atos de Josias, que eles não nos dizem virtualmente nada mais sobre ele. Não podemos estar muito certos da ordem em que se processaram suas diversas fases. De acordo com o autor do Livro dos Reis (2Rs 22,3), a reforma realizou-se no décimo oitavo ano de Josias (622), quando, durante obras de reparo no templo, foi encontrada uma cópia do “livro da lei”. Levado à atenção do rei, o livro despertou-lhe a mais profunda consternação. Tendo consultado o oráculo, convocou os anciãos do povo para o templo, leu-lhes a lei e, juntamente com eles, fez uma aliança com Iahweh para prestar-lhe obediência. Tem-se a solene impressão de que essa lei foi a base das várias medidas que ele tomou e que todas elas foram levadas a efeito no mesmo ano (cf. 2Rs 23,23).

Isso só parece improvável superficialmente. O próprio fato de que o templo estava sendo reparado quando foi encontrado o livro da lei indica que o processo de reforma já estava em andamento, pois o reparo e a purificação do templo já eram medidas de reforma. O Cronista, por outro lado, nos diz que a reforma se deu em diversas fases e que ela já estava sendo aplicada alguns anos antes quando o livro da lei foi encontrado. Ele também esquematiza seu material, colocando-o virtualmente todo no décimo segundo ano de Josias e deixando pouco a ser feito no oitavo: apenas celebrar uma Páscoa — o que é igualmente improvável. Ambas as narrações parece que englobam medidas tomadas durante certo período de tempo. Entretanto, embora não seja possível uma certeza, é muito plausível supor (cf. 2Cr 34,3-8) que a decisão de repudiar o culto oficial assírio tenha sido tomada no oitavo ano de Josias (633/2) e que depois, no seu décimo segundo ano (629/8), coincidindo com a subida de Sinshar-ishkun ao trono da Assíria, tenha começado um expurgo radical de todas as práticas idólatras, que também se estendeu até o norte de Israel quando Josias marchou para aquela região. Então, no oitavo ano (622), tendo terminado o controle

assírio, o fato de se ter achado o livro da lei deu à reforma uma direção e levou-a à conclusão.^[24] Com certeza, ninguém pode dizer precisamente que medidas foram tomadas no décimo segundo ano e quais foram tomadas depois. Algumas delas, consideradas como do décimo segundo ano, também são tidas como inspiradas pelo livro da lei, que ainda não havia sido encontrado. Mas o quadro do Cronista, de uma reforma em várias fases, está certo. A reforma marchou paralelamente com a independência e prosseguiu com ela.

As principais características da reforma são claras. Foi, antes de tudo, um expurgo radical de cultos e práticas estrangeiros. Os objetos de culto assírio, naturalmente, sendo anátema para todas as pessoas patrióticas, foram sem dúvida os primeiros a ser expurgados. Os reparos do templo, em pleno andamento em 622, representavam talvez a purificação que se seguiu à remoção oficial. Vários cultos solares e astrais, a maioria dos quais sem dúvida de origem mesopotâmica (2Rs 23,4ss.11ss), também foram banidos, como o foram os cultos pagãos nativos, alguns introduzidos por Manassés (vv. 6.10), vários de longa data (vv. 13ss). Seu pessoal, incluindo sacerdotes eunucos, prostitutas e prostitutos, foi todo morto.^[25] Além disso, a prática da adivinhação e da magia foi suprimida (v. 24). Os locais de culto do norte de Israel — sendo, do ponto de vista de Jerusalém, uniformemente idólatras — dificilmente poderiam passar despercebidos a um reformador tão zeloso quanto Josias. À medida que tomou o controle do norte, a reforma também se estendeu naquela região, e os santuários da Samaria, particularmente o templo rival de Betel, foram profanados e destruídos, sendo mortos os seus sacerdotes (vv. 15-20). De acordo com 2Cr 34,6, do qual não há razão para se duvidar, a reforma estendeu-se até o norte da Galileia. O coroamento das medidas de Josias foi fazer o que Ezequias havia tentado fazer, mas sem sucesso permanente: fechando todos os santuários de Iahweh em todo Judá, ele centralizou toda a adoração pública em Jerusalém.^[26] Os sacerdotes rurais foram convidados para tomar lugar entre o clero do templo (2Rs 23,8). Nunca houvera antes uma reforma tão radical em seus fins e tão consistente em sua execução!

c. *A reforma de Josias: seus antecedentes e sua significação.* O livro da lei encontrado no templo, e que tão profundamente influenciou Josias, foi, como é consenso geral hoje, alguma forma do livro do Deuteronômio^[27]. Inegavelmente, Josias tomou muitas medidas de acordo com esse livro. Isso, sem dúvida, é verdade para a centralização do culto de Jerusalém e para sua tentativa de integrar o clero rural com o do templo, já que tais medidas são especificamente exigidas pelo Deuteronômio (por exemplo, Dt 12,13ss.17ss; 18,6-8). Além disso, a lei do Dt 13, que com veemência sem precedentes considera a idolatria como um crime capital, pode explicar a ferocidade com a qual ele tratou não só os funcionários dos cultos

pagãos, como também os sacerdotes javistas do norte de Israel — que eram idólatras a seus olhos.

Entretanto, do que ficou dito, deve ficar bem claro que apenas o livro da lei não pode explicar a reforma. Outros fatores entraram em jogo. Em primeiro lugar, a reforma foi obviamente uma faceta do nacionalismo ressurgente. A oscilação entre o sincretismo e a reforma, que coincide com as mudanças na política nacional, terá certamente sido notada — e não é com certeza nenhum acidente. Como Ezequias reverteu a política de Acaz, assim Josias também reverteu a política de Manassés. E, sendo a religião assíria o próprio símbolo da humilhação nacional, qualquer movimento de independência certamente teria de se desfazer dela e, tendo-o conseguido, teria de ir mais além, procurando eliminar todas as características religiosas consideradas não israelitas. Além do mais, a anexação de grande parte do norte de Israel por Josias, que deu expressão política ao ideal de um Israel livre e mais uma vez unido sob o cetro de Davi, tinha necessariamente seus aspectos religiosos. Essencialmente uma afirmação da teologia oficial de Judá, ela deve ter sido acompanhada de ênfase na escolha de Sião por Iahweh como sede de seu domínio e legítimo centro religioso nacional. Assim, a unificação política envolveu inevitavelmente certo grau de unificação de culto e, conseqüentemente, um áspero tratamento dos santuários rivais, javistas ou pagãos, que lhe pudessem opor resistência. Vista deste modo, a reforma foi um aspecto de nacionalismo e, realmente, não deixou de ser uma reafirmação mais forte da política de Ezequias.

Mas só o nacionalismo não constitui uma explicação suficiente. Em todo o mundo da época pairava certa ansiedade no ar. As civilizações antigas do Oriente, que tinham florescido durante milhares de anos, estavam chegando ao fim. Os diques tinham-se rompido, e um dilúvio de águas revoltas ameaçava levar tudo abaixo. Como indicam os textos da época, os homens viviam com medo de ser condenados a cada momento, havia uma insegurança geral que corroía a paz de cada um e, ao mesmo tempo, suspirava-se nostalgicamente por melhores dias, pelos dias vividos antigamente. Assim, por exemplo, os faraós da Vigésima Sexta Dinastia voltaram-se deliberadamente para a cultura da Idade das Pirâmides. Assurbanipal mandou copiar os documentos antigos e os recolheu em sua biblioteca, e seu irmão Shamash-shumukim ordenou que suas inscrições fossem exaradas em sumério, língua de há muito inteiramente morta. Em toda parte observavam-se tendências semelhantes.^[28] Era um tempo perigoso, um tempo em que o homem necessitava da ajuda de seus deuses. E Judá não estava isento dessa situação. Ao lado do entusiasmo da independência há pouco conquistada e do otimismo implícito na teologia dinástica oficial, achavam-se uma profunda insatisfação e um pressentimento de julgamento, juntamente com o sentimento, sem dúvida inconsciente, de que a segurança da nação estava na volta às

tradições antigas.

Além disso, foi justamente nessa época que o movimento profético entrou numa fase de florescimento. Assegurando que a nação estava sob julgamento e iria conhecer a ira de Iahweh se não se arrependesse, os profetas ajudaram a preparar o terreno para a reforma. Conhecemos dois profetas que exerceram seus ministérios por este tempo: Sofonias e o jovem Jeremias.^[29] Sofonias, que deve ter sido da casa real (Sf 1,1), levou adiante a tradição de Isaías.^[30] Ele denunciou os pecados, tanto os de culto como os pecados éticos que a política de Manassés havia permitido que florescessem, como uma arrogante rebelião contra Iahweh, a qual atraía a ira do Todo-poderoso (1,4-6.8ss.12; 3,1-4.11). Anunciando que o terrível Dia de Iahweh estava iminente (por exemplo, 1,2ss.7.14-18), ele declarou que a nação não tinha outra esperança que não a do arrependimento (2,1-3), para o qual Iahweh havia oferecido uma última oportunidade (3,6ss). Como Isaías, Sofonias acreditava que Iahweh tencionava tirar de uma nação castigada e corrigida um remanescente purificado (3,11-13). Jeremias, que começou seu ministério em 627 (Jr 1,2) conservava-se numa tradição ainda mais antiga, indo, através de Oseias, até a própria aliança de Moisés. Atacando violentamente a idolatria com a qual a terra estava cheia, ele declarava que este pecado era indesculpável, pois representava um pecado contra a bondade de Iahweh, que tirara Israel do Egito e o transformara em seu povo (2,5-13). Empregando a imagem de Oseias, comparava Judá a uma esposa adúltera, que certamente receberia a pena do divórcio se não se arrependesse (3,1-5.19-25; 4,1ss). Ao mesmo tempo que pedia a Iahweh por Judá, ele também alimentava esperanças de que a nação de Israel voltasse a ser novamente a família de Iahweh (3,12-14; 31,2-6.15-22).^[31] Uma pregação desta natureza naturalmente despertava simpatia pela política religiosa e oficial de Josias. Embora seja improvável que Jeremias tenha tomado parte ativa de sua execução, quase certamente ele favoreceu seus objetivos no começo. Com certeza ele não admiraria Josias, como admirou (22,15ss), se julgasse que a ação maior do rei era um erro.

Dentro deste fermento de nacionalismo ressurgente, embora de certa ansiedade, a lei deuteronomica soou como um despertador de consciências. Embora, sem dúvida, fosse repetida na geração que precedeu à reforma, não se tratava de uma lei nova, e muito menos de uma “fraude piedosa”, como muitas vezes tem sido chamada, mas de uma coleção homilética de leis antigas que, em última análise, derivavam da tradição legal do Israel primitivo. Naturalmente, transmitida no norte de Israel, certamente ela foi trazida para Jerusalém depois da queda de Samaria e lá, entre Ezequias e Josias, reformulada e transformada em programa para a reforma.^[32] Suas leis, portanto, em sua maior parte, não poderiam ter sido tão novas assim. Mas o quadro da aliança primitiva de Moisés e suas exigências, durante séculos sobreposto na mente popular

por outra noção de aliança, a davídica, foi realmente uma novidade.

O Deuteronômio, impregnado de nostalgia e de saudade dos dias antigos, sentimentos característicos dos tempos, declarava com desesperada urgência que a própria vida da nação dependia de uma volta à relação da aliança em que se tinha baseado originalmente a existência nacional. Sua descoberta representava nada mais nada menos do que a redescoberta da tradição mosaica. A consternação que ela despertou reflete-se muito bem no comportamento de Josias, que (2Rs 22,11) rasgou suas roupas em sinal de profunda tristeza. Deve ter parecido ao jovem rei religioso que, se essa era realmente a lei de Iahweh, a nação estava vivendo num paraíso de loucos, supondo que Iahweh, por meio das promessas feitas a Davi, estaria irrevogavelmente comprometido em defendê-la. Em nome da teologia oficial da aliança com Davi, a reforma convocava o povo a uma noção de aliança mais antiga, comprometendo a nação e o povo à obediência a suas estipulações. Entretanto, deve-se notar que a aliança (23,3) havia sido feita “diante de Iahweh” (isto é, Iahweh fora mais uma testemunha do que um participante), e o rei desempenhava um papel semelhante ao de Moisés no Deuteronômio (e Josué, em Js 24). Por meio dessa aliança solene, feita pelo rei e pelo povo, a lei deuteronômica era, com efeito, reconhecida como a lei básica do Estado, à qual toda a sua política devia se adequar.

d. *Os últimos anos de Josias: consequências da reforma.* Não sabemos virtualmente nada do reinado de Josias entre o término da reforma e sua morte. Tendo acabado com a última pretensão assíria à suserania, não havia no momento ninguém para questionar a independência de Josias e seu controle sobre os territórios que conseguira anexar. Apesar de não termos certeza da verdadeira extensão de seus domínios é provável que a maior parte das áreas nitidamente israelitas estivesse em suas mãos. Certamente, ele dominava a antiga província da Samaria — e apesar de não ser certo isso — ele pode ter dominado também parte da Galileia (com relação às terras da Transjordânia, não temos informações); ele também dominou o corredor da costa do mediterrâneo, como já vimos. Embora não estejamos informados dos posteriores atos régios de Josias, deve ter sido imperativa uma reorganização militar, em vista da independência recém-conquistada e de suas vastas fronteiras.^[33] Também deve ter sido necessária uma revisão da máquina administrativa.^[34] Além disso, mesmo que a reforma tenha-se orientado sobretudo no sentido de acabar com abusos religiosos, sem a menor dúvida ela teve efeitos benéficos que foram muito além da esfera especificamente litúrgica. A abolição dos cultos pagãos com seus inumeráveis ritos não podia deixar de ser uma bênção para a terra, moral e espiritualmente. E, uma vez que o Estado estava empenhado na observância da lei da aliança, e como o próprio Josias era um homem justo (Jr 22,15ss), podemos estar certos de que a

moralidade pública e administração da justiça receberam, pelo menos por algum tempo, um significativo impulso.

Entretanto, permanece a questão se a reforma foi inteiramente bem-sucedida. É certo que ela estabeleceu firmemente Jerusalém nas boas graças de muitos, que passaram a considerá-la como o único santuário legítimo, o que podemos constatar no fato de que, mesmo depois de sua destruição, as pessoas (do norte de Israel!) continuavam a fazer peregrinações à cidade (Jr 41,5). Mas, como era de se esperar, tal centralização era violentamente atacada por outros. O clero dos santuários javistas extintos relutava em ceder suas antigas prerrogativas e integrar-se submissamente ao sacerdócio de Jerusalém, e muitos se recusaram terminantemente a fazê-lo (2Rs 23,9). Mas tampouco o clero de Jerusalém queria recebê-los de boa vontade, a não ser numa condição de inferioridade. Essa posição permaneceu ambígua até muito mais tarde, quando (Ez 44,9-14) a situação *de facto* foi estabelecida *de jure*, ficando definida uma classe subordinada de clero. Portanto, a reforma estabeleceu um monopólio sacerdotal em Jerusalém que certamente não poderia ser benéfico como raramente o são os monopólios espirituais. Além do que, a abolição dos santuários locais e a concomitante redução de ocasiões de culto das quais o povo pudesse participar deve inevitavelmente ter resultado em certa secularização da vida em áreas afastadas, numa separação entre a vida do culto e a vida comum como nunca tinha existido antes. O vácuo assim criado devia ser preenchido por alguma coisa, boa ou má.

Mais sério foi o fato de a reforma tender a satisfazer-se com medidas externas, as quais, longe de afetar profundamente a vida espiritual da nação, criavam um falso senso de paz que nada podia penetrar. Jeremias queixava-se de que ela só resultara numa maior atividade de culto, sem uma volta real aos “caminhos de outrora” (Jr 6,16-21),^[35] e de que os pecados da sociedade continuavam, sem protesto por parte do clero (5,20-31). Parecia-lhe que a nação, tão satisfeita consigo mesma porque possuía a lei de Iahweh, já não queria ouvir sua palavra profética (8,8ss)^[36] e estava mergulhando na ruína como um “cavalo que se atira ao combate” (vv. 4-7). A promulgação oficial de uma lei escrita marcou, de fato, o primeiro passo no processo que progressivamente a elevou ao ponto de ser ela nos tempos pós-exílicos o princípio organizador da religião e, ao mesmo tempo, o primeiro passo no processo concomitante pelo qual o movimento profético, tendo suas palavras, progressivamente, se tornado supérfluas, chegou ao fim. A própria lei da reforma, que tomava de empréstimo uma nota de responsabilidade moral e religiosa à teologia nacional, fortificava este espúrio senso de segurança contra o qual Jeremias batalhou em vão. Como a lei exigia uma reforma como o preço da segurança nacional, o povo supunha que, fazendo-se essa reforma, as exigências de Iahweh estariam satisfeitas

(6,13ss; 8,10ss). A aliança de Moisés, sendo suas exigências supostamente satisfeitas, tornou-se serva da aliança de Davi, garantindo a permanência do templo, a dinastia e o Estado. A teologia da lei tornara-se, pois, uma caricatura de si mesma: a proteção automática comprada por uma submissão externa. Criou-se um sério problema teológico, que a tragédia logo viria a agravar ainda mais.

B. O IMPÉRIO NEOBABILÔNICO E OS ÚLTIMOS DIAS DE JUDÁ

1. *Da morte de Josias à primeira deportação (609-597)*

Embora os últimos anos de Josias testemunhassem a destruição final da Assíria, este feliz acontecimento não devia trazer a paz a Judá, nem aos outros povos da Palestina e da Síria. No momento mesmo em que Naum se alegrava com a queda do tirano, potências rivais estavam juntando-se como aves de rapina para dividir o cadáver. Vencesse quem vencesse, Judá sairia perdendo, porque o dia do pequenino Estado independente do oeste da Ásia tinha, de há muito, chegado. De fato, Judá perdeu — primeiro, sua independência; depois, sua vida. A história destes trágicos dias foi brilhantemente esclarecida por textos recentemente publicados,^[37] e deve, de certo modo, interessar-nos.

a. *A morte de Josias e o fim da independência.* Já descrevemos como os babilônios e os medos arrasaram a Assíria, tomando e destruindo Nínive em 612 e expulsando o governo refugiado assírio de Harã em 610. Como os medos, no momento, estavam lutando para consolidar suas possessões no leste e no norte das montanhas, o controle da parte oeste do defunto império da Assíria ficou entre a Babilônia e o Egito, o qual, esperando entre outras coisas ganhar carta branca na Palestina e na Síria, fora aliado da Assíria. Entre os dois, Judá foi arrastado à ruína.

O golpe foi desfechado em 609 (2Rs 23,29ss; 2Cr 35, 20-24).^[38] Naquele ano Neco II (610-594), que havia sucedido a seu pai, Psamético, marchou com uma grande força para Carquemis, no Eufrates, a fim de ajudar Assur-uballit num último esforço para retomar Harã dos babilônios. Próximo de Meguido, provavelmente onde a estrada costeira passa através da montanha do Carmelo, Josias tentou detê-lo. Não sabemos se Josias era formalmente aliado dos babilônios, como Ezequias o fora certa vez, ou se agia independentemente. Mas, com certeza, ele não queria uma vitória egípcio-assíria, cujo resultado seria colocá-lo à mercê das ambições do Egito. O resultado, de qualquer modo, seria trágico. Josias foi morto na batalha^[39] e levado morto em seu carro de combate para Jerusalém, em meio a grande lamentação. Seu filho Joacaz foi proclamado rei em seu lugar.^[40]

Neco, entretanto, continuou até o Eufrates, para tomar parte no assalto a Harã. O ataque fracassou fragorosamente, embora não haja certeza de que a ação de Josias

tenha detido suficientemente o faraó a ponto de afe-tar o resultado final. Com a Mesopotâmia firmemente nas mãos dos babilônios, Neco decidiu consolidar sua posição a oeste do rio. Uma de suas medidas foi convocar Joacaz, que só estava no trono há três meses, a seus quartéis gerais em Rebla, no centro da Síria, depondo-o e deportando-o para o Egito (2Rs 23,31-35; Jr 22,10-12). Eliacim, irmão de Joacaz, com o nome mudado para Joaquim,^[41] foi colocado no trono como vassalo do Egito e o território foi sujeito a pesado tributo, que foi levantado com extorsivas taxas impostas a todos os cidadãos livres. A independência de Judá, que durara apenas uns minguados vinte anos, tinha acabado.

b. *Judá sob o domínio egípcio (609-605)*. Embora Neco não tivesse conseguido salvar a Assíria, a campanha de 609, como indicamos, trouxe a Palestina e a Síria para o seu controle. Por alguns anos, ele conseguiu conservar as suas conquistas. Durante 608/7 e 607/6, os babilônios, conduzidos por Nabopolassar e seu filho, Nabucodonosor, empreenderam uma campanha nas montanhas armênias, presumivelmente para proteger o seu flanco direito, tendo em vista que o exército egípcio estava postado a oeste do Eufrates. Durante estes anos, as hostilidades limitaram-se a incursões através do rio, de ambos os lados, com os babilônios procurando uma cabeça de ponte ao norte de Carquemis, de onde pudessem atacar as forças egípcias que se encontravam naquela cidade, e com os egípcios procurando evitá-lo.^[42] Nessas operações, as forças se contrabalançavam, não havendo golpe decisivo de uma parte nem da outra.

Entretanto, Joaquim continuava como vassalo do faraó. A situação interna de Judá não era lá muito boa. É provável, embora não seja certo, que o território de Judá tenha ficado mais uma vez restrito às dimensões que tinha antes de Josias. Apesar de não termos novamente nenhuma evidência direta, não pode haver dúvida de que as taxas egípcias pesaram muito na economia da terra (agora presumivelmente reduzida). Joaquim, além disso, não era um sucessor digno de seu pai, mas um tiranete inapto para a posição de mando. Sua desconsideração irresponsável para com seus súditos é muito bem ilustrada por suas ações no começo do reinado, quando, visivelmente insatisfeito com o palácio de seu pai, esbanjou dinheiro na construção de um novo palácio, mais luxuoso, e pior, usando trabalho forçado para construí-lo (Jr 22,13-19).^[43] Isso provocou Jeremias, cujo desprezo por Joaquim era ilimitado, chegando até o sarcasmo.

Sob Joaquin, a reforma perdeu seu vigor. O rei não tinha visivelmente nenhum zelo por ela, ainda mais que a oposição do povo à reforma também nunca afrouxara. Além disso, a trágica morte de Josias e a conseqüente humilhação nacional, vindo virtualmente sobre os passos da reforma, devem ter parecido a muitos uma negação

da teologia do Deuteronômio, pois a obediência às exigências deuteronômicas não tinha previsto nenhum desastre como o acontecido. Anos mais tarde, parece que muitos já consideravam a reforma um erro, chegando mesmo a lamentar a calamidade nacional “decorrente” da reforma (Jr 44,17ss). De qualquer modo, as práticas pagãs recuaram (7,16-18; 11,9-13; cf. Ez 8), mas a moralidade pública degenerou (por exemplo, Jr 5,26-29; 7,1-15). Embora houvesse gente, mesmo em altos postos — como os nobres que defenderam Jeremias (26;36) —, que deplorava tal situação, pouco se poderia fazer para remediá-la. Os profetas que a censuravam encontraram oposição, perseguição e, em alguns casos, a morte (26,20-23). Tem-se a sensação de que a teologia oficial, com suas promessas imutáveis, triunfou na sua forma mais distorcida e que o povo continuava confiando em que o templo, a cidade e a nação estavam eternamente protegidos em virtude da aliança de Iahweh com Davi — à medida que os profetas e sacerdotes o asseguravam (5,12; 7,4; 14,13 etc.).

c. *O avanço da Babilônia: a primeira deportação de Judá.* Em 605, uma repentina quebra do delicado equilíbrio mundial de forças colocou Judá diante de um novo perigo. Naquele ano, Nabucodonosor lançou-se contra as forças egípcias em Carquemis e derrotou-as fragorosamente (cf. Jr 46,2ss); perseguindo-as para o sul, ele desferiu-lhes um segundo golpe, ainda mais violento, nas proximidades de Emat.^[44] O caminho para o sul da Síria e da Palestina estava aberto. Em agosto de 605, o avanço babilônico foi sustado pelas notícias da morte de Nabopalassar, que obrigaram Nabucodonosor a voltar às pressas para a pátria, a fim de assumir o poder. E o fez em setembro do mesmo ano, embora o primeiro ano oficial de seu reinado tenha começado no Ano Novo seguinte (abril de 604).^[45] Mas o avanço babilônico recomeçou em seguida. Embora possa ter encontrado uma resistência mais tenaz do que os textos sugerem, no fim de 604 o exército babilônico já estava na planície da Palestina, onde tomou e destruiu Ascalon (cf. Jr 47,5-7), deportando os líderes de sua população para a Babilônia.^[46] É provável que uma carta aramaica descoberta no Egito contenha um apelo fútil de seu rei, pedindo auxílio ao faraó.^[47] Judá caiu na maior consternação em virtude dessa mudança nos acontecimentos, como indicam os pronunciamentos proféticos da época e o grande jejum observado em Jerusalém em 604 (Jr 36,9). Possivelmente um ano depois (603) de o exército babilônico ter vencido a Filisteia, Joaquim transferiu sua aliança para Nabucodonosor, tornando-se seu vassalo (2Rs 24,1). É incerto se Nabucodonosor realmente invadiu Judá ou não; possivelmente tenha bastado uma exibição de força. O destino de Judá havia completado um ciclo perfeito: mais uma vez tornava-se súdito de um império mesopotâmico.

Joaquim, entretanto, não era um vassalo obediente. A esperança de Judá parecia

mais uma vez estar com o Egito, como estivera nos dias das invasões assírias, e essa esperança não pareceu totalmente vã. Mais tarde, em 601, Nabucodonosor marchou novamente contra o Egito, e teve de travar uma tremenda batalha com Neco perto da fronteira, em que ambos os lados sofreram terrivelmente. Mas, desde que Nabucodonosor voltou para sua terra e passou o ano seguinte reorganizando seu exército, certamente não houve nenhuma vitória babilônia. Encorajado por isso, Joaquim rebelou-se (2Rs 24,1). Foi um erro fatal. Embora não fizesse campanha em 600/599, e estivesse ocupado em outras partes em 599/8, Nabucodonosor não tinha nenhuma intenção de deixar Judá escapar. Logo que pôde tomar uma atitude definitiva, despachou contra Judá os contingentes babilônios disponíveis na área, juntamente com bandos de guerrilhas arameus, moabitas e amonitas (2Rs 24,2; Jr 35,11), para que se apoderassem do território e o saqueassem. Em dezembro de 598, o exército babilônio marchou. E, naquele mesmo mês, Joaquim morreu.^[48] Com toda a probabilidade, ele foi assassinado (cf. Jr 22,18ss; 36,30), por ser responsável pela situação da nação e *persona non grata* para os babilônios. Com o seu assassinato, esperava-se que as coisas melhorassem. Seu filho de dezoito anos, Joaquin, foi colocado no trono (2Rs 24,8) e, decorridos três meses (em 16 de março de 597), a cidade capitulou. A ajuda egípcia, se é que se esperava alguma (v. 7), não chegou. O rei, a rainha-mãe, os altos oficiais e os cidadãos eminentes, juntamente com uma enorme presa, foram levados para a Babilônia (vv. 10,17). O tio do rei, Matanias (Sedecias), foi instalado como governante em seu lugar.

2. O fim do reino de Judá

Poder-se-ia esperar que as experiências de 598-597 tivessem deixado Judá, pelo menos no momento, corrigido e dócil. Porém, nada disso aconteceu. O reinado de Sedecias (597-587) não viu nada além de uma agitação contínua e uma constante sedição, até que a nação, aparentemente destruindo-se a si mesma, conseguiu finalmente atrair sobre si a ruína total. Em apenas dez curtos anos, ela estaria acabada para sempre.

a. *Judá depois de 597: os distúrbios de 594.* A insensatez de Joaquin custou caro a Judá. Algumas de suas cidades principais, como Laquis e Dabir, foram tomadas de assalto e violentamente danificadas.^[49] Seu território foi provavelmente reduzido pela remoção do Negueb de seu controle.^[50] Sua economia foi arruinada e sua população drasticamente diminuída.^[51] Apesar de não ser grande o número dos que foram realmente deportados,^[52] foi proporcionalmente à população total e, além do mais, representavam a elite dos líderes da região. Os nobres que ficaram para servir Sedecias parecem ter sido chauvinistas da pior espécie, completamente cegos para a

realidade da situação.

Tampouco Sedecias era o homem indicado para dirigir os destinos do país numa hora de tanta gravidade. Embora pareça ter sido bem intencionado (Jr 37,17-21; 38,7-28), ele foi um fraco, incapaz de resistir aos nobres que o arcavam (38,5), e temia a opinião popular (v. 19). Além disso, sua posição era ambígua porque seu sobrinho Joaquin era ainda considerado rei legítimo por muitos de seus súditos, e provavelmente também pelos babilônios. Os textos descobertos na Babilônia, que mostram que Joaquin foi cortesão na corte de Nabucodonosor, chamam-lhe “rei de Judá”.^[53] Os judeus da Babilônia chegavam até a contar as datas “do exílio do rei Joaquin” (Ez 1,2 etc.).^[54] Muitos em Judá pensavam da mesma forma e desejavam seu rápido retorno (Jr 27ss). A ambiguidade da posição de Sedecias, sem dúvida, cortou toda a autoridade que ele pudesse ter. Ao mesmo tempo, entre os nobres de Sedecias, havia provavelmente aqueles que se aproveitaram da deportação de seus predecessores, considerando-se os verdadeiros remanescentes de Judá, aos quais o território pertencia de direito (cf. Ez 11,14ss; 33,24). E, naturalmente, tais elementos começaram a pôr as esperanças dinásticas em Sedecias (cf. Jr 23,5ss).^[55] Enquanto houvesse essa mentalidade, quer tendo-se esperança em Joaquin ou Sedecias, era inevitável um fermento atuante.

As fagulhas foram sopradas por uma rebelião que eclodiu na Babilônia em 595/4, envolvendo possivelmente elementos do exército, com a qual parecem ter-se envolvido alguns judeus deportados, instigados por seus profetas com promessas de uma libertação rápida e incitados a cometer atos de desordem (Jr 29; cf. vv. 7 a 9). Embora não saibamos até que ponto chegou a insatisfação entre os judeus, alguns de seus profetas foram executados por Nabucodonosor (vv. 21 a 23), sem dúvida por causa de suas afirmações subversivas. Essa rebelião, embora logo sufocada, despertou esperanças na Palestina. Durante o ano de 594/3, os embaixadores de Edom, Moab, Amon, Tiro e Sidon (27,3) encontraram-se em Jerusalém para discutir planos de revolta.^[56] Aí também os profetas incitavam o povo, declarando que Iahweh tinha quebrado o jugo do rei da Babilônia e que, dentro de dois anos (28,2ss) Joaquin e os outros exilados voltariam triunfalmente para Jerusalém. Jeremias (27ss) os denunciou violentamente como rumores mentirosos espalhados em nome de Iahweh, e também escreveu uma carta aos exilados (Jr 29), mandando que eles se esquecessem de seus sonhos loucos e se preparassem para ficar no exílio ainda por um longo tempo. Ou porque os egípcios não a tenham apoiado, ou porque tenha prevalecido uma decisão mais prudente, ou porque os conspiradores não tenham chegado a um acordo entre si, a rebelião não deu realmente em nada. Sedecias enviou emissários à Babilônia (Jr 29,3) — e talvez tenha ido pessoalmente (Jr 51,59) — para fazer as pazes com Nabucodonosor e testemunhar-lhe sua lealdade.

b. *A rebelião final: a destruição de Jerusalém.* O passo fatal fora protelado apenas temporariamente. Depois de cinco anos (por volta de 589), um patriotismo feroz, apoiado por uma confiança cega e imprudente, arrastou Judá a uma rebelião aberta e irrevogável. Não sabemos por que meios Judá foi levado nessa direção. Houve certamente um entendimento com o Egito, cujo faraó, Hophra (Aprias; 589-570), sucessor de Psamético II (594-589), retomou a política de interferência na Ásia. Por outro lado, não parece que a revolta se houvesse espalhado na Palestina e na Síria. Ao que sabemos, somente Tiro, que foi cercada por Nabucodonosor depois que Jerusalém caiu, e Amon parecem ter-se envolvido.^[57] Os outros Estados parece que ficaram indiferentes ou hostis à ideia, com Edom mesmo passando finalmente para o lado da Babilônia (cf. Ab 10 a 14; Lm 4,21ss; Sl 137,7). O próprio Sedecias, a julgar por suas repetidas consultas com Jeremias (Jr 21,1-7; 37,3-10.17; 38,14-23), não estava muito certo e firme no seu pensamento, mas não era capaz de resistir ao entusiasmo dos seus nobres.

A reação da Babilônia foi rápida. Já em janeiro de 588 (2Rs 25,1; Jr 52,4), seu exército chegou e, bloqueando Jerusalém (cf. Jr 21,3-7), começou a redução dos pontos fortes distantes, tomando-os um por um, até que, finalmente, no fim do ano, sobravam somente Laquis e Azeca (Jr 34,6ss). A queda de Azeca, talvez, é ilustrada por uma das cartas de Laquis, nas quais um oficial comandante de um posto de observação escreve ao comandante da guarnição de Laquis, dizendo que não mais podiam ser vistos os sinais de fogo em Azeca.^[58] O moral de Judá ficou deprimido, com muitos, até mesmo entre seus líderes, sentindo que o caso de Judá não tinha esperanças.^[59] Provavelmente no verão de 588, as notícias de que o exército egípcio estava avançando forçaram os babilônios a levantar temporariamente o cerco de Jerusalém (Jr 37,5). Talvez os egípcios estivessem marchando em resposta a um apelo direto de Sedecias, possivelmente refletido em outra Carta de Laquis (III), que nos diz que o comandante do exército de Judá foi para o Egito aproximadamente nessa época. Uma onda de alívio espalhou-se em Jerusalém. Somente Jeremias continuava a predizer o pior (Jr 37,6-10; 34,21ss), e ainda que suas palavras certamente não fossem bem recebidas, ele estava com a razão. A força egípcia foi logo rechaçada e o cerco retomado.

Embora Jerusalém resistisse com tenacidade heroica até o verão seguinte, o seu destino estava traçado. Sedecias queria capitular (Jr 38,14-23), mas temia fazê-lo. Em julho de 587 (2Rs 25,2ss; Jr 52,5ss),^[60] exatamente quando as reservas de alimentos da cidade terminavam, os babilônios abriram brechas através das muralhas e se lançaram dentro da cidade. Com alguns de seus soldados, Sedecias fugiu de noite para o Jordão (2Rs 25,3ss; Jr 52,7ss), sem dúvida esperando estar seguro, pelo menos temporariamente, em Amon. Mas foi levado para perto de Jericó e conduzido diante

de Nabucodonosor, em seu quartel-general de Rebla, no centro da Síria. Não tiveram compaixão dele. Depois de fazê-lo testemunhar a execução de seus filhos, cegaram-no e o levaram acorrentado à Babilônia, onde ele morreu (2Rs 25,6ss; Jr 52,9-11). Um mês mais tarde (2Rs 25,8-12; Jr 52,12-16), Nabuzardã, comandante da guarda de Nabucodonosor, chegou a Jerusalém e, cumprindo ordens, incendiou a cidade e derrubou suas muralhas. Alguns dos oficiais eclesiásticos, militares, civis e alguns cidadãos eminentes foram levados diante de Nabucodonosor, em Rebla, sendo ali executados (2Rs 25,18-21; Jr 52,24-27), enquanto outro grupo da população era deportado para a Babilônia.^[61] O Estado de Judá acabara para sempre.

c. *Epílogo: Godolias*. Resta ainda um breve apêndice à história (Jr caps. 40 a 44; 2Rs 25,22-26). Depois da destruição de Jerusalém, os babilônios organizaram Judá de acordo com o sistema provincial do império. O país tinha ficado completamente arrasado: suas cidades destruídas, sua economia arruinada, seus cidadãos mais importantes mortos ou deportados, sobrevivendo apenas a população composta principalmente por camponeses pobres, incapazes de causar qualquer distúrbio (2Rs 25,12; Jr 52,16). Como governador, os babilônios nomearam Godolias, membro de uma família nobre, cujo pai, Aicam, salvara certa vez a vida de Jeremias (Jr 26,24) e cujo avô, Safã, tinha sido secretário de Estado de Josias (2Rs 22,3) e um dos principais acionadores da grande reforma.

Como indica um sinete encontrado em Laquis com seu nome, Godolias foi primeiro-ministro (“sobre a casa”) do gabinete de Sedecias. Possivelmente porque Jerusalém estivesse inabitável,^[62] ele colocou a sede de seu governo em Masfa (provavelmente Tel en-Nasbeh).

Mas essa experiência logo fracassou. Embora Godolias tenha procurado conciliar o povo (Jr 40,7-12) e restaurar o país, dando-lhe certo ar de normalidade (v. 10), as pessoas exigentes consideravam-no colaboracionista. Não sabemos quanto tempo durou no cargo, uma vez que nem Jr 40,1 nem 2Rs 25,25 informam em que ano terminou seu governo. Tem-se a impressão de que durou apenas dois ou três meses, embora possa muito bem ter sido um ano ou dois, ou até mais. De qualquer modo, foi descoberto um plano para matá-lo, de um tal Ismael, membro da casa real, que era apoiado pelo rei de Amon, para onde Ismael havia fugido e onde a resistência ainda continuava. Embora fosse avisado por seus amigos, Godolias era muito orgulhoso para acreditar no que ouvia. Como recompensa por seu orgulho, foi traiçoeiramente assassinado por Ismael e seus conspiradores, juntamente com uma pequena guarnição de babilônios e grande número de inocentes espectadores. Apesar da enérgica perseguição dos homens de Godolias, Ismael fugiu para Amon. Os amigos de Godolias, embora inocentes, naturalmente temiam a vingança de Nabucodonosor;

assim, contra os pedidos mais insistentes de Jeremias, resolveram fugir para o Egito — e levaram Jeremias com eles. Uma terceira deportação, mencionada em Jr 52,30 (em 582), pode ter representado uma represália tardia a essas desordens. A província de Judá provavelmente tenha sido eliminada, e pelo menos a maior parte de seu território foi incorporada à província vizinha de Samaria. Mas não temos informações dos detalhes.

C. OS PROFETAS DOS ÚLTIMOS DIAS DE JUDÁ

1. *Desenvolvimento da Emergência Teológica*

No próximo capítulo, voltaremos a considerar a natureza da crise, tanto física quanto espiritual, em que a queda de Jerusalém lançou o último remanescente da nação israelita e a maneira como ele sobreviveu a esta crise. Contudo, deve-se notar aqui que a sobrevivência só foi possível porque os profetas que se dirigiam à nação na hora da sua mais cruel agonia, já antes da tragédia, haviam localizado os problemas teológicos nela envolvidos e lhes dado uma resposta com base na religião ancestral de Israel. Uma história das últimas horas de Judá não seria completa sem a menção à obra destes profetas e seu significado.

a. *A teologia nacional em crise.* Qualquer pessoa que tenha compreendido a natureza da teologia nacional de Judá, como ela era popularmente entendida, verá que a nação estava totalmente despreparada para enfrentar a emergência iminente. Essa teologia, como dissemos antes, centralizava-se na afirmação da escolha de Sião por Iahweh como a sua sede e em suas promessas imutáveis à dinastia de Davi, de um governo eterno e de uma vitória permanente sobre seus inimigos. Vimos como ela foi levada a uma violenta crise por ocasião das invasões assírias e como Isaías, injetando-lhe uma profunda nota moral e salientando a possibilidade de um castigo divino a ela inerente, reinterpreto-a, possibilitando sua sobrevivência. Contudo, Isaías não negou essa teologia; pelo contrário, ele a reafirmou em nível mais profundo. Mas sua afirmação categórica a Ezequias de que Jerusalém não seria tomada, tão dramaticamente confirmada pelos acontecimentos, mais o colapso da Assíria depois ocorrido, que parecia confirmar suas palavras, conspiraram para estabelecer na mente popular a inviolabilidade do templo, da cidade e da nação como um dogma infalível. Embora a reforma de Josias, apoiada por esse dogma, tenha chamado a nação para uma teologia mais antiga ainda, isso foi temporário, como vimos, esvaindo-se na desilusão com a trágica morte de Josias e com os infelizes acontecimentos que se seguiram. Quanto mais tenebrosa era a hora, tanto mais desesperadamente a nação se apegava às eternas promessas feitas a Davi, achando segurança no templo onde ficava o trono de Iahweh (Jr 7,4; 14,21), e no culto através do qual sua cólera era acalmada e seu favor

reconquistado (6,14; 8,11; 14,7-9.19-22). Enlevada por otimismo teológico, a nação marchou em direção à tragédia, confiante de que o Deus que frustrara Senaquerib também frustraria Nabucodonosor (5,12; 14,13). É plenamente provável que os mais ferrenhos opositores de Jeremias (26,7-11) fossem justamente os discípulos de mente estreita de Isaías, que não estavam à altura de seu mestre!

O desastre de 597 reviveu os problemas levantados pelas invasões assírias, mas com muito maior intensidade. Judá nunca conhecera tão grande humilhação. O templo de Iahweh saqueado de seus tesouros, o legítimo descendente de Davi ignominiosamente tirado de seu trono e levado cativo para uma terra distante! Pode-se supor que a impossibilidade de aceitar tal situação à luz das promessas dinásticas, que acendera as violentas esperanças da apressada restauração de Joaquin (27ss), fez com que outras esperanças fossem postas em Sedecias (23,5ss) — que era, afinal de contas, um descendente de Davi — e finalmente levou a nação a uma rebelião suicida. Os acontecimentos de 597 parecem ter sido encarados como o grande expurgo disciplinar anunciado por Isaías, depois dos quais as promessas se realizariam. Não se pensava mais que a nação pudesse cair; até o fim esperava-se a intervenção de Iahweh, como nos dias de Ezequias (21,2). Quando o fim realmente chegou, a teologia oficial foi incapaz de explicá-lo.

b. *O problema da soberania divina e da justiça.* Embora a crise teológica de Judá só se tenha tornado aguda quando seu fim chegou, os problemas já tinham começado a surgir muito antes desse término. Os acontecimentos dos últimos anos de Judá, de fato, contradizem as afirmações da teologia oficial em todos os seus passos, tornando inevitável que se pusesse em dúvida a capacidade de Iahweh para controlar os acontecimentos e sua lealdade no cumprimento das promessas. Entretanto, não podemos documentar essa dúvida como gostaríamos. Mas na moldura do quadro, por assim dizer, descobrimos indícios de que o povo, não tendo mais confiança total no poder onipotente de Iahweh, achou prudente recorrer a outros deuses (Jr 7,17-19; 44,15-18; Ez 8), e em outras passagens (18,2.25; Jr 31,29), registramos sussurros de que Iahweh não era justo. Os trágicos acontecimentos exigiam uma explicação em termos do poder soberano de Iahweh e de sua justiça que a religião oficial não podia fornecer.

Não é de se admirar, portanto, que a literatura do período mostre uma intensa preocupação com este problema — em Jeremias e Ezequiel, naturalmente, mas também em outros autores. É o tema principal de Habacuc, que provavelmente falou no reinado de Joaquin, quando se deu a invasão babilônica. Na tradição de Isaías, Habacuc via os babilônios como instrumento da disciplina de Iahweh (Hab 1,2-11), os quais, tendo servido à finalidade que lhes fora destinada, seriam julgados (vv. 12-17). Confiando que o Iahweh que dominava em Sião era o único Deus (2,18-20),

justo e capaz de libertar seu povo (1,12ss), Habacuc esperava confiante (2,4) por sua poderosa intervenção (cap. 3) e pelo julgamento da Babilônia (2,6-17). A respeito, podemos mencionar os livros históricos Reis e o “corpus” histórico deuteronomico (Dt-2 Rs), que foram compostos provavelmente por esse tempo.^[63] O autor dessa obra investigou a teologia oficial até a teologia da aliança do Sinai como vem expressa no Deuteronomio e, articulando as tradições históricas do povo com a estrutura do argumento, procurou mostrar que essa teologia tinha sido confirmada pelos acontecimentos e que não somente o futuro da nação, mas também todas as vicissitudes de sua história dependiam diretamente da sua lealdade ou deslealdade em relação às estipulações da aliança com Iahweh.

2. Os profetas e a sobrevivência da religião de Israel

Como dissemos, em boa parte a religião de Israel sobreviveu à tragédia porque os problemas teológicos surgidos já tinham recebido resposta antecipada de certos profetas. Embora outros contribuíssem para tal resposta, ninguém contribuiu mais do que Jeremias e Ezequiel.

a. *O profeta do julgamento de Iahweh: Jeremias.* Nenhum personagem mais enérgico ou mais trágico subiu ao palco de Israel do que o profeta Jeremias. Sua voz era a voz autêntica do Javismo mosaico, falando, por assim dizer, extemporaneamente para a nação nas agonias da morte. Sua missão, durante toda a vida, foi dizer, uma e repetidas vezes, que Judá estava condenado e que esta condenação era o julgamento justo de Iahweh pela violação da aliança por parte de Judá.

Graças à abundância de material biográfico neste livro, a história da vida de Jeremias é conhecida melhor do que a de qualquer outro profeta.^[64] Nascido perto do fim do reinado de Manassés no vilarejo de Anatot, ao norte de Jerusalém, ele ainda era um garoto quando começou sua carreira, cinco anos antes de ser encontrado o livro da lei no templo (1,1ss.6).^[65] Ele pertencia a uma linhagem sacerdotal. Sua família possivelmente descendia dos sacerdotes do antigo santuário da Arca de Silo^[66] — o que poderá ajudar a explicar o profundo respeito de Jeremias pelo passado de Israel e a natureza da aliança primitiva. Já vimos como Jeremias e Sofonias, combatendo o paganismo que Manassés havia promovido, ajudaram a preparar o clima para uma reforma mais completa. Embora seja improvável que Jeremias tenha participado ativamente da própria reforma, certamente ele deve ter aprovado a erradicação das práticas pagãs e a tentativa de reviver a teologia da aliança mosaica. Ele admirava muito Josias (22,15ss) e, quando o rei promoveu seu programa de reunificação, esperou pelo dia em que um Israel restaurado viesse juntar-

se a Judá na adoração de Iahweh em Sião (3,12-14; 31,2-6.15-22). Mas, como também já vimos, ele logo manifestou ter apreensões. Ele viu um culto ativo, mas não notou nenhuma volta aos caminhos de outrora (6,16-21); um conhecimento da lei de Iahweh, mas uma falta de vontade de ouvir a palavra de Iahweh (8,8ss) e um clero que oferecia a paz divina a um povo cujos crimes contra as normas da aliança eram notórios (6,13-15; 8,10-12; 7,5-11). Ele pensou que as exigências da aliança se tinham esvaído por trás da exterioridade do culto (7,21-23), e que a reforma havia sido uma coisa oficial que não tinha conseguido obter o arrependimento de ninguém (4,3ss; 8,4-7).

Jeremias, que vivia obcecado pela premonição de condenação que se tornara ultimamente seu principal tema, ficou completamente desiludido sob Joaquim. Quando este rei deixou que a reforma caducasse, Jeremias começou a pronunciar a oração fúnebre da nação, declarando que, tendo-se revoltado contra seu divino rei (11,9-17), ela iria conhecer os castigos que a aliança de Iahweh reservava para aqueles que violassem suas cláusulas. A humilhação de 609, afirmou ele, não era uma negação da teologia do Deuteronômio, mas precisamente uma ilustração dela — algo que a nação atraiu sobre si pelo desprezo de Iahweh (2,16). Mas esse castigo, avisava ele, era apenas provisório, pois Iahweh estava enviando “do norte” o agente do seu julgamento — agora visto como os babilônios (4,5-8.11-17; 5,15-17; 6,22-26) — que iria lançar-se sobre a nação impenitente e destruí-la completamente (por exemplo, 4,23-26; 8,13-17).^[67]

Apoiando-se assim na teologia da aliança mosaica, Jeremias rejeitou totalmente a confiança nacional nas promessas davídicas. Ele não negou, com certeza, que aquelas promessas tinham validade teórica (23,5ss), nem rejeitou a instituição da monarquia como tal. Mas estava convencido de que, uma vez que o Estado existente falhara em suas obrigações, nem ele nem seus reis iriam conhecer nada das promessas (21,12 a 22,30): a promessa de Iahweh à nação era a ruína total! A confiança popular na eterna escolha de Sião por Iahweh era para ele considerada como uma fraude e uma mentira, declarando que Iahweh abandonaria sua casa e a entregaria à destruição, como fizera com o santuário da Arca de Silo (7,1-15; 26,1-6).

A perseguição que essas palavras causaram a Jeremias e a agonia que lhe causou tê-las pronunciado formam um dos capítulos mais emocionantes da história da religião. Jeremias foi odiado, escarnecido, relegado ao ostracismo (15,10ss.17; 18,18; 20,10), continuamente atormentado e, mais de uma vez, quase morto (11,18 a 12,6; 26;36). Condenando assim o Estado e o templo, ele tinha, como a teologia oficial o interpretava, cometido uma traição e pronunciado uma blasfêmia: ele havia acusado Iahweh de infidelidade em relação à sua aliança com Davi (26,7-11)! O espírito de Jeremias quase rompeu-se com tal situação. Ele desabafava em acessos de

recriminação e cólera, depressão e quase ao desespero suicida (15,15-18; 18,19-23; 20,7-12.14-18). Ele odiou sua missão e quis deixá-la (por exemplo, 9,2-6; 17,14-18), mas o ímpeto e a compulsão da palavra de Iahweh impediam-no de ficar em silêncio (20,9); ele sempre achava forças para continuar (15,19-21) — pronunciando o julgamento de Iahweh. Entretanto, quando este julgamento chegou, o profeta sofreu a mais profunda agonia (4,19-21; 8,18 a 9,1; 10,19ss).

Depois de 597, quando parecia que o julgamento se cumprira e havia esperanças arrebatadoras de uma pronta restauração, Jeremias prosseguiu na monótona repetição de sua condenação. Não vendo nenhum sinal de que qualquer lição tivesse sido aprendida e nenhum sinal de arrependimento causado pela tragédia, declarou que o povo — que reviravolta no tema de Isaías (Is 1,24-26)! — era metal de refugo, que não podia ser purificado (Jr 6,27-30). Realmente, parecia-lhe (cap. 24) que o melhor fruto da nação e sua esperança tinham sido arrancados, restando apenas o refugo imprestável. E quando (594) o povo esperava que Joaquin logo voltasse, Jeremias denunciou o fato; e, colocando uma canga de boi ao pescoço (cap. 27ss), declarou que o próprio Deus tinha colocado o jugo da Babilônia no pescoço das nações e que elas deveriam submeter-se a esse jugo ou perecer.

Quando chegou a rebelião final, Jeremias resolutamente predisse o pior, anunciando que não ia haver nenhum milagre, e que o próprio Iahweh estava combatendo contra seu povo (21,1-7). Quando os judeus começaram a ter esperanças, por ocasião do avanço dos egípcios (37,3-10), ele os maltratou sem piedade. E chegou ao ponto de aconselhar o povo a desertar (21,8-10) o que muitos fizeram (38,19; 39,9). Por isso ele foi colocado num calabouço, onde quase morreu (cap. 38). Os babilônios finalmente o soltaram e, pensando que ele estava do seu lado (39,11-14), permitiram-lhe que escolhesse entre ir para a Babilônia ou não. Ele preferiu ficar (40,1-6). Depois do assassinato de Godolias, os judeus que fugiram para o Egito levaram-no com eles contra sua vontade; e foi lá que ele morreu. As últimas palavras que saíram de seus lábios (cap. 44) foram ainda sobre o julgamento do pecado do seu povo. A esperança, para Jeremias — e ele tinha esperança, como veremos —, ficava muito além do reino de Judá, que tinha sido destruído por Iahweh devido à violação da aliança.

b. *A mensagem do julgamento: Ezequiel.* À voz de Jeremias, desde a longínqua Babilônia, juntou-se a voz de seu jovem contemporâneo Ezequiel,^[68] que anunciava igualmente a condenação de Judá como o julgamento justo de Iahweh. Da vida de Ezequiel conhecemos muito pouco. Ele era sacerdote (Ez 1,3). Quase certamente pertencia ao clero do templo, que tinha sido levado para a Babilônia na deportação de 597. É muito provável que, muito jovem ainda, ele tenha ouvido a violenta pregação

de Jeremias nas ruas de Jerusalém e se tenha comovido com ela.^[69] Chamado à missão profética no ano de 593 (1,2), por meio da bizarra e aterradora visão da glória de Iahweh (cap. 1) ele continuou a pregar entre os exilados durante pelo menos vinte anos (29,17; 40,1), portanto até mais ou menos uns quinze anos depois da queda final de Jerusalém. Mas, antes deste acontecimento, ele só tinha uma palavra: condenação sem piedade, sem remorso (cf. 2,9ss).

Não se pode encontrar figura mais estranha em toda a comunidade dos profetas do que Ezequiel. Ele era uma personalidade severa, e não muito atraente, cheio de contradições, possuindo uma maneira de ser áspera que ocultava emoções apaixonadas e, podemos suspeitá-lo, profundamente reprimidas. O seu ensinamento tem ora a secura de uma pregação sacerdotal, ora uma eloquência vibrante e indisciplinada. Embora um autocontrole rígido naturalmente lhe proibisse desabafos como os de Jeremias, a condenação que ele se sentia obrigado a anunciar provocava-lhe violentas tensões internas e, às vezes, deixava-o fisicamente esgotado (24,27; 33,22). Em momentos de êxtase ou quase-êxtase, ele transmitia sua mensagem por meio de atos simbólicos, que devem ter parecido, mesmo a seus contemporâneos, completamente singulares. Traçando um diagrama de Jerusalém num tijolo de argila, ele comia alimento racionado, enquanto dispunha o assédio simulado da cidade (4,1-15). Raspando os cabelos e a barba, ele queimou um pouco do cabelo, cortou outro pouco com a espada, espalhou-os ao vento, com o restante fez um feixe e pregou-o na orla de seu manto (5,1-4), simbolizando o destino do seu povo. Numa ocasião (12,3-7), fazendo um buraco na parede de sua casa, Ezequiel saiu por ele ao crepúsculo e, carregando às costas a sua bagagem, fingiu estar indo para o exílio. Quando, um pouco antes de Jerusalém cair, sua mulher veio a falecer, ele reprimiu qualquer sinal de tristeza, indicando a aproximação de um desastre, muito profundo para lágrimas (24,15-24). Ezequiel não era um homem que se pudesse chamar de normal.^[70] Entretanto, ele permanecia como uma sentinela, guardando seu povo (3,17-21) e anunciando o juízo justo de Iahweh com a autêntica voz da religião normativa de Israel.

O tema de condenação de Ezequiel, embora diferente em sua maneira de expressão, era fundamentalmente o mesmo de Jeremias. Condenando a idolatria persistente de seu povo (cap. 8), sua rebelião e sua obstinação inflexível, ele declarava que essas coisas atraíam a ira divina. Diferentemente de Jeremias (Jr 2,2ss) e de Oseias (Os 2,15 etc.), que tinham idealizado os dias do deserto como um tempo em que Israel fora fiel e puro, Ezequiel declarou que seu povo fora corrupto desde o começo (Ez 20,1-31; 23). Retomando a figura da esposa adúltera de Oseias, ele caracterizou Jerusalém (cap. 16) como um filho bastardo do pecado, cuja maldade tinha excedido de muito a de Samaria — e de Sodoma. Mesmo que tivesse em seu

seio os homens mais justos — Noé, Daniel e Jó — sua justiça não seria suficiente para contrabalançar sua culpa e salvá-la (14,12-20). Como Jeremias, Ezequiel considerava a nação como uma escória, que devia ser lançada na fornalha da ira de Iahweh (22,17-22). Embora ele lutasse contra a ideia (9,8; 11,13), sabia que até este último remanescente de Israel iria ser destruído.

Por tudo isso, Ezequiel rejeitou a esperança nacional tão obstinadamente quanto Jeremias. Sabendo que o decreto de destruição de Iahweh estava lançado contra a cidade (9 a 11), ele assemelhava-se aos profetas que davam oráculos esperançosos aos loucos que tentavam salvar uma parede que cedia simplesmente rebocando-a com argamassa (13,1-16). Ezequiel, como veremos, não perdeu as esperanças fundamentadas nas promessas de Davi, mas arrancou-a de suas raízes no Estado de então e lançou-a em direção ao futuro. Numa linguagem de grande força de expressão, ele descreve uma visão que teve, em que viu a própria presença de Iahweh, por assim dizer, levantar-se do seu trono, sair do templo, sobrepassar sobre ele — e partir (9,3; 10,15-19; 11,22ss). Iahweh cancelara sua escolha de Sião e já não estava em sua casa! Ezequiel interpretava plenamente o desastre nacional como o julgamento justo do pecado da nação por Iahweh. Não era somente uma ação de Iahweh, mas, positivamente, era Iahweh vingando-se a si mesmo como Deus soberano (14,21-33 etc.).

c. *Os profetas e o futuro de Israel.* Embora notados por poucos durante a sua vida, estes profetas talvez tenham feito mais do que todos os outros para salvar Israel da extinção. Demolindo impiedosamente a falsa esperança, anunciando a calamidade que caía sobre a nação como o julgamento justo de Iahweh soberano, eles deram uma explicação à tragédia antecipadamente, em termos de religião, evitando assim que ela destruísse sua religião. Embora isso tenha certamente tirado muitos de sua segurança religiosa e mergulhado outros em pleno desespero, os israelitas sinceros eram levados a se recolher dentro de seus corações e a fazer penitência. Mais do que isso, a mensagem profética, embora dirigida à nação, também tinha sido uma convocação a todos os que pudessem ouvir para que permanecessem fiéis à palavra de Iahweh, contra a política nacional e as instituições oficiais. Com isso, facilitava a formação de uma comunidade nova, baseada na decisão individual, que poderia sobreviver ao naufrágio da antiga. Certamente, falar de Jeremias e Ezequiel como pais do individualismo, como muitas vezes fazem os manuais, é uma orientação errada. Por toda a sua natureza fortemente coesa, a religião de Israel nunca desconheceu os direitos e responsabilidades do indivíduo sob a lei da aliança de Iahweh. E tampouco Jeremias ou Ezequiel proclamam uma religião individual contra uma religião comunitária, porque ambos ansiavam precisamente pela formação de uma nova *comunidade*. Contudo, a antiga comunidade cültica nacional, à qual todo cidadão

pertencia automaticamente, estava terminando. Uma nova comunidade, baseada na decisão individual, teria de substituí-la, se Israel tivesse de continuar como povo. A pregação profética foi exatamente uma preparação para esta comunidade.

A religião de Jeremias era intensamente individual, em grande parte, porque, para ele, o culto nacional era uma abominação da qual ele não podia participar. O fato de ele não só censurá-lo, como também declarar que o seu ritual de sacrifício não passava de um ritual superficial em relação às exigências de Iahweh (Jr 6,16-21; 7,21-23), juntamente com a ênfase contínua que dava à necessidade de purificação interna (Jr 4,3ss. 14 etc.), certamente preparava o caminho para o grande dia em que a religião viveria sem um culto externo de qualquer espécie — uma coisa impossível para a mentalidade antiga. E, através da sua famosa individualização do problema da justiça divina (Ez 18), aparentemente mecânica e facilmente levada ao absurdo, Ezequiel também ajudou a libertar os homens das algemas das associações transgressoras (v. 19) e do sentimento fatalista (Ez 33,10; 37,11) de que eles estavam para sempre condenados pelo pecado do passado: cada geração e cada indivíduo tem a sua chance diante da justiça divina. Assim, ambos os profetas encorajavam os judeus, perdidos e desesperados, a ser individualmente leais à vocação de Iahweh, que era ainda, mesmo nesse caso, Senhor Soberano. E ambos asseguravam ao povo que Iahweh o receberia sem templo e sem culto, na terra do seu cativo, se ele o procurasse de todo o coração (Jr 29,11-14; Ez 11,16; cf. Dt 4,27-31). Os homens que recebiam essas palavras não perdiam as esperanças.

Além do mais, Jeremias e Ezequiel, os demolidores da falsa esperança, ofereciam uma esperança positiva, porque ambos consideravam o exílio como um intervalo (Jr 29,10-14; Ez 11,16-21), depois do qual estava o futuro de Deus. A esperança em Jeremias era tão fora de toda a expectativa, que alguns duvidaram de que ele tivesse esperança, mas ele a tinha! Mesmo quando Jerusalém estava se desmoronando, manteve sua fé no futuro de seu povo — e no solo da Palestina! — comprando uma propriedade (Jr 32,6-15) e declarando que “as casas e os campos e as vinhas deverão ser comprados novamente nesta terra”. É verdade que isso não era propriamente esperança, mas um triunfo da fé nos propósitos de Iahweh sobre o desânimo do próprio Jeremias (Jr 32,16-17a.24ss). Tampouco baseava-se em qualquer ressurgimento esperado da nação ou em qualquer esforço humano, mas em um novo ato redentor (Jr 31,31-34). Iahweh chamaria novamente seu povo — como uma vez tinha chamado do Egito — e, perdendo seus pecados, faria com ele uma nova aliança, escrevendo a lei desta aliança nos seus corações. O abismo terrível entre as exigências da aliança de Iahweh, segundo as quais a nação tinha sido julgada, e suas promessas certas, as quais a religião não podia frustrar, foi preenchido do lado da graça divina. A própria teologia do êxodo, que tinha condenado a nação, tornou-se o

fundamento de sua esperança.

Depois de 587, Ezequiel dirigiu igualmente a seus companheiros de exílio palavras de conforto e esperança. Ele falou de novo êxodo libertador, e de nova disciplina de deserto, durante as quais Iahweh purificaria seu povo antes de levá-lo para a pátria (Ez 20,33-38). Embora esperasse ansiosamente a restauração de um Israel unido sob o governo de Davi (34,23ss; 37,15-28), ele esperava que isso fosse realizado por Iahweh, o bom pastor de suas ovelhas (cap. 34). Iahweh sopraria o seu espírito sobre os ossos de uma nação extinta, fazendo com que ela surgisse novamente como um exército sobremaneira grande (37,1-14), dando a seu povo um coração novo e um novo espírito para servi-lo (v. 14; cf. 11,19; 36,25-27 etc.), reconduzindo-o à sua terra e estabelecendo com ele sua eterna aliança de paz (34,25; 37,26-28), e colocando o seu santuário para sempre no meio dele.^[71] A antiga esperança nacional estava assim mantida, mas projetada no futuro, esperando como recompensa uma nação nova e transformada, totalmente dependente de um novo ato salvador de Deus. Essas eram as esperanças em torno das quais o núcleo de uma nova comunidade de Israel deveria unir-se, esperando, através das trevas, pelo futuro de Deus.

Q U I N T A
P A R T E

A TRAGÉDIA E DEPOIS DA TRAGÉDIA

Os períodos exílico e pós-exílico

CAPÍTULO 9

EXÍLIO E RESTAURAÇÃO

A DESTRUÇÃO de Jerusalém e o exílio subsequente marcam a grande linha divisória da história de Israel. De um golpe, sua existência nacional terminou e, com ela, todas as instituições sobre as quais sua vida de corporação se tinha expressado: nunca mais Israel seria recriado precisamente da mesma forma. Com o Estado destruído e, como consequência natural, com o culto oficial supresso, chegara ao fim a antiga comunidade de culto nacional. E Israel se tornara, no momento, um aglomerado de indivíduos arrancados de suas raízes e vencidos, não mais um povo por algum sinal externo. Porém, a maravilha está em que sua história não terminou, apesar de tudo. Israel não somente sobreviveu à calamidade, mas, formando nova comunidade das ruínas da antiga, retomou sua vida como povo. Sua religião, disciplinada e fortalecida, igualmente sobreviveu, encontrando aos poucos a direção que deveria tomar nos séculos futuros. No exílio, e depois do exílio, nasceu o judaísmo.

É tarefa imensamente difícil escrever a história de Israel nesse período. Nossas fontes bíblicas são as mais inadequadas. Sobre o exílio propriamente dito, a Bíblia não nos diz virtualmente nada, a não ser o que se pode aprender indiretamente dos escritos proféticos e outros escritos da época. Com relação ao período pós-exílico, até o final do século quinto, nossa única fonte histórica é a parte final da obra do Cronista encontrada em Esdras-Neemias, suplementada pelo livro apócrifo de 1 Esdras, que traz o texto dos Setenta da narração do Cronista de Esdras. Mas o texto desses livros apresenta extremas deslocções; encontramos problemas não resolvidos de primeira grandeza, juntamente com muitas lacunas que devem ser preenchidas, tanto quanto possível com informações respigadas de outros livros bíblicos pós-exílicos e de outras fontes, extrabíblicas. E, depois de se ter feito tudo isso, ainda permanecem lacunas abissais e problemas desafiadores.

A. O PERÍODO DO EXÍLIO (587-539)

1. A situação dos judeus depois de 587

A calamidade de 587 não deve de modo algum ser minimizada.^[1] Embora a noção popular de uma deportação total que deixou a terra vazia e despovoada seja errônea e deva ser rejeitada, a catástrofe foi de veras aterradora, a ponto de ter causado a ruptura da vida judaica na Palestina.^[2]

a. *A ruptura da vida em Judá.* O exército de Nabucodonosor deixou Jerusalém em

ruínas. Como as evidências arqueológicas testificam eloquentemente, todas, ou virtualmente todas as cidades fortificadas no interior de Judá foram arrasadas, em muitos casos para não serem nunca mais reconstruídas (cf. Lm 2,2.5).^[3] Somente no Negueb, aparentemente separado de Judá em 597, e na área próxima da fronteira norte, que pode ter sido parte da província babilônica de Samaria, algumas cidades escaparam da destruição. A população do território foi evacuada. Além dos que foram deportados para a Babilônia, milhares devem ter morrido nos campos de batalha, de fome ou de doença (cf. Lm 2,11ss.19-21; 4,9ss); alguns — e certamente mais do que sabemos (2Rs 25,18-27) — foram executados, enquanto outros (cf. Jr 42ss) procuravam salvar suas vidas fugindo. Além disso, os babilônios não substituíram os judeus deportados por elementos trazidos de fora, como os assírios fizeram na Samaria. A população de Judá, que provavelmente excedia a 250 mil no século oitavo, chegando possivelmente à metade desse número depois da deportação de 597, ficou sendo de pouco mais de 20 mil, mesmo depois que os primeiros exilados voltaram,^[4] e deve ter sido muito esparsa nos anos seguintes. Depois do assassinio de Godolias, como dissemos, Judá naturalmente perdeu sua identidade, o território ao norte de Bet-Sur foi anexado à província de Samaria,^[5] enquanto a região montanhosa ao sul (a futura Idumeia) era gradualmente ocupada pelos edomitas (1Esd 4,50), que estavam sendo rechaçados de seu território pela pressão árabe.^[6]

Não sabemos virtualmente nada do que aconteceu em Judá durante os cinquenta anos que se seguiram. Podemos presumir que, quando a situação se acalmou, os refugiados voltaram (cf. Jr 40,11-12), juntaram-se à população que tinha ficado na terra e passaram a levar uma vida feita de todas as espécies de dificuldades. De fato, seu estado era realmente miserável e precário (Lm 5,1-18). Quanto ao templo, embora tendo sido incendiado, ainda continuava a ser um lugar sagrado, ao qual os peregrinos continuavam a afluir — e também do norte de Israel (Jr 41,5) — para oferecer sacrifícios entre as ruínas escurecidas. Praticava-se aí uma espécie qualquer de culto, embora esporadicamente, durante o período do exílio. Porém, embora houvesse homens justos em Judá que, como seus irmãos distantes, se lamentavam sobre Sião e suspiravam por sua restauração,^[7] todavia, eles não tinham um chefe e, sem ajuda de ninguém, não podiam fazer mais do que sonhar. O impulso para a restauração, quando chegou, não partiu deles. É muito provável que a lealdade religiosa desse pobre povo tenha sido seriamente abalada e que seu javismo já não fosse um javismo puro. Pelo menos era assim que os profetas da época o consideram (por exemplo, Ez 33,24-29; Is 57,3-13; 65,1-5 e 11ss).^[8]

É verdade que a derrota de 587 deixou o território do antigo Estado do norte ileso; uma população israelita, como antes, continuava a manter-se na Samaria, na Galileia

e na Transjordânia. Todavia, embora fossem israelitas do norte que se tinham tornado — em parte como resultado da reforma de Josias — adeptos fiéis do culto de Jerusalém (Jr 41,5), a maioria deles praticava um javismo de natureza altamente sincrética. A religião do norte de Israel tinha sido infiltrada por características pagãs antes de 721, como nos informa Oseias, e ficou ainda mais diluída com misturas importadas por elementos estrangeiros que tinham sido levados para lá pelos reis assírios (2Rs 17,29-34). Os esforços efêmeros de Josias não produziram nenhuma mudança fundamental. Além disso, tendo esse povo estado — salvo por um breve período de tempo sob Josias — durante um século e meio sob domínio estrangeiro, a chama do zelo nacionalista, embora não extinta, tinha certamente ficado abafada. Embora os israelitas da Palestina fossem ainda numericamente a maioria, o futuro de Israel dificilmente estaria com eles. O verdadeiro centro de gravidade de Israel tinha temporariamente se deslocado da pátria.

b. *Os exilados na Babilônia.* Os judeus que viviam na Babilônia representavam a nata política, eclesiástica e intelectual de sua terra — por isso é que eles foram escolhidos para a deportação. Naturalmente, o número deles não era grande. Jr 52,28-30 dá os totais precisos para as três deportações (597, 587 e 582), e a soma para todas elas é de apenas 4.600. É, porém, um número razoável. Apesar de, provavelmente, serem contados somente os homens adultos, o total geral dificilmente poderia ter sido mais do que três ou quatro vezes esse número.^[9] Mas esses exilados, embora poucos em número, eram os que iriam formar o futuro de Israel, não só dando à sua religião nova direção, como também dando o impulso para a definitiva restauração da comunidade judaica na Palestina.

Embora não devamos diminuir as dificuldades e a humilhação que os exilados sofreram, o tratamento que receberam não parece ter sido demasiado severo. Transportados para o sul da Mesopotâmia, não longe da própria Babilônia, não ficaram dispersos entre a população local, mas certamente em colônias especiais (Ez 3,15; Esd 2,59; 8,17), numa espécie de confinamento.^[10] Certamente, eles não eram livres; mas também não eram prisioneiros. Permitiam-lhes construir casas, dedicar-se à agricultura (Jr 29,5ss) e, naturalmente, ganhar o seu sustento da maneira que pudessem. Podiam fazer reuniões e continuar a manter uma espécie de vida comunitária (cf. Ez 8,1; 14,1; 33,30ss). Como notamos acima, seu rei Joaquin, que foi deportado com o primeiro grupo em 597, foi recebido como cortesão da corte babilônica, sendo ainda considerado como rei de Judá.

Sobre as vicissitudes posteriores dos exilados, não sabemos quase nada. Alguns deles, como já indicamos, foram envolvidos em distúrbios em 595 ou 594, pelo que alguns de seus líderes sofreram represálias (Jr 29). Mais tarde (depois de 592),

Joaquim foi lançado na prisão, provavelmente por cumplicidade ou suspeita de cumplicidade em alguma ação sediciosa (2Rs 25,27-30); e lá ficou durante todo o resto do reinado de Nabucodonosor. Mas não sabemos se este fato tinha ligação com os acontecimentos de 587, e se estava envolvido neles uma parte considerável da comunidade judaica. Afinal de contas, não há evidências de que os exilados sofressem tratamento severo, além do tratamento próprio da sua condição de exilados. Pelo contrário, a vida na Babilônia deve ter dado a muitos oportunidades que eles nunca teriam na Palestina. Com o passar do tempo, como veremos, muitos judeus entraram no comércio e se enriqueceram.

c. *Os judeus no Egito e alhures.* Além desses judeus levados à força para a Babilônia, outros — e certamente não poucos — deixaram voluntariamente a pátria para buscar segurança em outra parte. Um considerável número foi para o Egito. Temos conhecimento de uma leva que fugiu para lá depois do assassinato de Godolias, levando com eles Jeremias (Jr 42ss), e provavelmente essa leva não foi a primeira. É provável, de fato, que muitos judeus se tenham refugiado no Egito, ou lá se estabelecido como mercenários ou qualquer outra coisa, durante os tormentosos últimos dias de Judá. Podemos supor que, à medida que a nação entrava em colapso, a onda de refugiados aumentava. O grupo de Jeremias estabeleceu-se em Táfnis (Jr 43,7), exatamente do outro lado da fronteira, enquanto outros grupos podiam ser encontrados em outras cidades do Baixo Egito (Jr 44,1). Seus descendentes presumivelmente permaneceram aí durante o período persa (Is 19,18ss). A eles se juntaram mais tarde os imigrantes dos dias dos Ptolomeus, tornando o Egito um centro da comunidade judia mundial. Todavia, nada sabemos de sua vida, nesse ínterim.

De especial interesse é uma colônia militar judaica que existiu durante o século quinto em Elefantina, na primeira catarata do Nilo. Como essa colônia ainda se encontrava na região quando os persas conquistaram o Egito, em 525,^[11] ela deve ter sido criada por um dos faraós da Vigésima Sexta Dinastia, provavelmente Áprias (589-570).^[12] Não sabemos quando esses povos chegaram ao Egito, se antes ou depois de 587.^[13] O fato de que eles se chamavam a si mesmos de “judeus” prova que sua origem não era a Samaria. A natureza do seu culto sincretista, do qual falaremos mais tarde, torna plausível a teoria de que tenham vindo dos arredores de Betel que, depois de sua erradicação por Josias, reviveu e floresceu até a segunda metade do século sexto.^[14]

Embora não conheçamos detalhes, podemos presumir que os judeus também procuraram refúgio em outras terras além do Egito. Sabemos que muitos deles fugiram dos babilônios para Moab, Edom e Amon (Jr 40,11). Embora alguns

voltassem quando passou a tempestade, podemos estar certos de que muitos não voltaram. Provavelmente as terras israelitas na Galileia, na Samaria e na Transjordânia receberam igualmente uma onda de fugitivos. Não temos informações para afirmar nada mais além disso.^[15] Embora não houvesse ainda nenhuma diáspora judaica em toda a terra, iniciava-se uma tendência irreversível. Israel começava a espalhar-se entre as nações (Dt 28,64). Jamais Israel seria concorde com nenhuma entidade política ou área geográfica. Qualquer que fosse o seu futuro, não haveria a possibilidade de uma volta completa ao padrão do passado.

2. *O exílio e a religião de Israel*^[16]

Quando se considera a magnitude da calamidade que caiu sobre Israel, não é de se admirar que ele não tenha sido tragado pelo vórtice da história juntamente com as outras pequenas nações do oeste da Ásia, que não perdesse para sempre sua identidade como povo. E se se pergunta por que tal não aconteceu, a resposta está certamente em sua religião: a religião, que lhe deu existência, mostrou-se sobretudo capaz de tal prodígio. Contudo, essa resposta não deve ser dada impensadamente, porque o exílio provou ao máximo a religião de Israel. O que Israel conquistou não aconteceu automaticamente, mas somente depois de muita meditação e de um profundo reajuste.

a. *A natureza da emergência.* — Com a queda de Jerusalém, a emergência teológica descrita no capítulo precedente alcançou proporções críticas. O dogma sobre o qual se baseavam o Estado e o culto tinha recebido um golpe mortal. Esse golpe, como dissemos repetidas vezes, foi representado pela certeza da escolha eterna de Sião por parte de Iahweh para sua morada terrena e suas promessas incondicionais a Davi de uma dinastia que nunca teria fim. Protegida por esse dogma, a nação ficou segura e, rejeitando as admoestações proféticas em contrário como tremendas heresias, esperava confiantemente a poderosa intervenção de Iahweh e um futuro que trouxesse o rebento ideal da linhagem de Davi — talvez o próximo — sob o qual o domínio justo e benéfico de Iahweh haveria de estabelecer-se, realizando todas as promessas dinásticas. Este era o destino da história nacional que se deveria aguardar com toda a certeza, além do qual não havia mais nada a desejar. Os aríetes de Nabucodonosor, naturalmente, derrubaram irreparavelmente essa teologia. Era uma falsa teologia, e os profetas que a tinham proclamado mentiram (Lm 2,14). Nunca mais ela voltaria completamente na forma antiga.

Com isso, encaremos a verdade, o próprio *status* do Deus de Israel foi colocado em dúvida. A religião de Israel, apesar de seus deslizamentos, sempre foi de natureza monoteísta. Embora não formulasse abstratamente o monoteísmo, desde o começo ela só concebia a existência de um único Deus, declarando que os deuses pagãos

eram entidades negativas, “não deuses”. Mas como se explicaria tudo isso, se a teologia oficial e nacional ruiu sob os golpes de uma potência pagã? Os deuses da Babilônia seriam realmente entidades negativas, “não deuses”? Não seriam realmente deuses poderosos? É assim que muitos judeus devem ter pensado no seu íntimo. Dessa maneira, era forte a tentação de deixar a religião ancestral (Jr 44,15-19; Ez 20,32). Entretanto, outros feridos pela calamidade, sentindo que ela era, de certo modo, a vontade de Iahweh, dirigiam-se à justiça divina com altas lamentações (Ez 18,2.25; Lm 5,7).^[17] Mesmo as melhores pessoas, aquelas que tinham recebido a palavra profética, estavam mergulhadas no desespero, temendo que se tivesse cometido um pecado mortal e que Iahweh, em sua ira, houvesse se desligado de Israel e cancelado seu destino como seu povo (Is 63,19; Ez 33,10; 37,11). Com lágrimas nos olhos, eles clamavam por misericórdia, mas não viam o fim dos seus sofrimentos (Sl 74,9ss; Lm 2,9).

Havia uma ameaça geral de perda da fé. Essa ameaça agravou-se quando os judeus, arrebatados de sua terra natal, entraram em contato direto com os grandes centros de cultura da época, a maioria deles pela primeira vez. Jerusalém, que, nas suas mentes estreitas, era o próprio centro do universo de Iahweh, deve ter parecido por comparação realmente pobre e retrógrada. Tendo diante dos olhos riquezas nunca sonhadas e poderes quase ilimitados, com templos magníficos de deuses pagãos em toda parte, deve ter ocorrido a muitos deles a dúvida de que Iahweh, o Deus Soberano de um pequeno Estado que ele parecia incapaz de proteger, fosse realmente, afinal de contas, o único e supremo Deus. A gravidade da tentação de apostatar depreende-se da grande polêmica de Isaías (caps. 40 a 48), que, aliás, não teria sido necessária. A religião de Israel estava sendo provada numa situação de vida ou morte. Naturalmente, ela não podia continuar como um culto nacional, apegada ao *status quo ante* como se nada tivesse acontecido. Ela devia esclarecer sua posição diante das grandes nações e de seus deuses, diante da tragédia nacional e de sua significação — ou então perecer.

b. *A tenacidade da religião de Israel.* Embora o teste tenha sido severo, a religião de Israel fez-lhe frente vitoriosamente, mostrando uma admirável tenacidade e vitalidade. Uma solução para o problema — que, essencialmente, desse uma adequada explicação teológica do desastre nacional e do fato de manter-se viva uma chama de esperança para o futuro — já tinha, de fato, sido dada anteriormente pelos próprios profetas que viveram a tragédia, particularmente Jeremias e Ezequiel. Isso já indicamos no capítulo anterior. Anunciando-a incessantemente como um justo julgamento de Iahweh devido ao pecado da nação, esses profetas deram à tragédia uma explicação coerente, permitindo que ela fosse encarada não como uma contradição, mas como uma justificação da religião histórica de Israel. Além disso,

suas afirmações, mesmo quando demoliam falsas esperanças no triunfo final da intenção redentora de Iahweh, davam a todos uma esperança à qual apegar-se. O exílio poderia ser visto como um castigo merecido e como um expurgo que preparava Israel para um novo futuro. Com essas palavras, e afirmando ao povo que Iahweh não estava longe dele, mesmo na terra do exílio, os profetas preparavam o caminho para a formação de nova comunidade.

E, realmente, começava de fato a aparecer nova comunidade, embora suas características sejam quase totalmente obscuras. Não era mais uma comunidade de culto nacional, mas uma comunidade marcada pela adesão a uma tradição e a uma lei. É compreensível, portanto, a ênfase dada à lei entre os exilados, porque agora a nação e o culto haviam terminado, pouco ficando que os distinguisse como judeus. Além disso, como os profetas tinham explicado a desgraça como um castigo pela violação da lei da aliança, não é de se admirar que as pessoas se sentissem mais inclinadas a considerar essa característica imperativa de sua religião. Especialmente, o Sábado e a circuncisão, embora fossem ambas instituições antigas, começaram a receber mais atenção do que nunca. A observância estrita do Sábado tornou-se cada vez mais o sinal distintivo do judeu fiel. Em várias passagens referentes ao período do exílio e pós-exílio, o Sábado aparece como o teste crucial de obediência à aliança (por exemplo, Jr 17,19-27; Is 56,1-8; 58,13ss), um “sinal” perpétuo instituído na Criação (Gn 2,2ss), de que Israel era Israel (Ex 31,12-17; Ez 20,12ss). A circuncisão, que fora praticada pelos antigos vizinhos de Israel, exceto pelos filisteus, mas não, evidentemente, pelos babilônios, tornou-se igualmente um sinal da aliança (Gn 17,9-14) e uma marca distintiva de um judeu.^[18] Também é muito compreensível, vivendo os judeus numa terra “impura”, que houvesse grande preocupação, até entre os discípulos de Ezequiel, pelo problema da limpeza ritual (por exemplo, Ez 4,12-15; 22,26; cap. 44ss).^[19] Essas coisas podem parecer secundárias para nós; mas, para os judeus exilados, eram meios para confessar a fé e os símbolos visíveis de uma religião que não tinha perecido.

Durante o exílio, embora não possamos dizer precisamente como e onde, os documentos e tradições do passado foram zelosamente preservados. Despertando a memória dos feitos passados de Iahweh para com seu povo e mantendo uma firme esperança no futuro, essas coisas davam *vida* à comunidade. A obra histórica do Deuteronomista (Josué a 2 Reis), provavelmente composta pouco antes da queda do Estado foi reeditada, acrescentada (2Rs 25,27-30) e adaptada à situação dos exilados.^[20] As palavras dos profetas, agora justificadas pelos acontecimentos, foram igualmente preservadas, oralmente e por escrito, e em muitos casos anotadas e atualizadas, por assim dizer, mediante adições e ampliações.^[21] Embora os detalhes sejam inteiramente desconhecidos, o processo de coleta do material — que

finalmente deu origem aos livros proféticos como os conhecemos — seguiu o seu curso. As leis do culto, que compreendem o grosso do assim chamado Código Sacerdotal, e que refletem a prática do templo de Jerusalém, foram igualmente compiladas e codificadas em forma definitiva, mais ou menos por este tempo — um passo necessário, agora que o culto, com sua prática controlada pelos costumes e pelos precedentes, havia desaparecido. A narrativa sacerdotal do Pentateuco (P) provavelmente também foi composta durante o século sexto, possivelmente no exílio. Ela apresenta uma história teológica do mundo, começando na criação e culminando nos mandamentos dados no Sinai, que são apresentados como modelo eternamente válido, não somente para o passado, como também para todos os tempos. Assim, ao mesmo tempo que a comunidade se apegava a seu passado, preparava-se para o futuro.

c. *A esperança da restauração.* O futuro pelo qual os exilados esperavam era uma eventual restauração de sua pátria. Tal esperança nunca morreu. Embora, sem dúvida, alguns logo se resignassem com a vida na Babilônia, a parte principal da comunidade exilada recusava-se a aceitar a situação como definitiva. Isso, sem dúvida, devia-se em parte ao fato de que os exilados estavam convencidos de que tal situação era provisória, uma espécie de acampamento e não uma habitação verdadeira e definitiva. E, de outra parte, também deveu-se ao fato de que seus profetas, apesar de todas as suas condenações contra a nação, tinham continuado a assegurar a todos que a intenção de Iahweh era a restauração final de seu povo — e esta restauração se daria precisamente na Terra Prometida (por exemplo, Jr 32,6-15; Ez 37). Por isso, eles somente podiam encarar o exílio como uma espécie de intervalo. É verdade que, depois dos distúrbios de 595/4, mencionados acima, não temos mais conhecimento de sedição aberta por parte dos exilados — a não ser que a prisão de Joaquin tenha sido ocasionada por uma ação dessa natureza. Mas isso não significava resignação. Pelo contrário, aquelas pessoas consideravam-se peregrinos numa terra estrangeira. Alimentavam um ódio mortal para com aqueles que os tinham levado a tal situação e, saudosos, suspiravam por Sião distante (por exemplo, Sl 137). Eles esperavam ansiosamente que Iahweh julgasse a orgulhosa Babilônia, e finalmente os libertasse (Is 13,1 a 14,23). As ruínas da Cidade Santa pesavam sobre seus corações. Confessando seus pecados (1Rs 8,46-53), eles rezavam pela restauração (Is 63,7 a 64,12) e pediam a intervenção de Iahweh como nos dias do Êxodo.

Não podemos dizer precisamente em que termos o exilado comum pensava na restauração. Provavelmente a maioria não desejava mais do que o restabelecimento da nação, de acordo com o padrão antigo. A teologia de Davi estava bem viva (Ez 34,23ss; 37,24-28); e a libertação de Joaquin da prisão pelo filho de Nabucodonosor (2Rs 25,27-30) pode ter acendido as esperanças de que ele pudesse voltar para o

trono. Mas, se foi esse o caso, nada aconteceu. Outros, entretanto, como indica a *Civitas Dei* de Ezequiel (caps. 40 a 48), estavam fazendo grandiosos planos para a reconstituição da nação, não de acordo com as linhas mestras do extinto Estado de Davi, mas seguindo uma adaptação idealizada do padrão mais antigo da liga tribal. [22] Esses planos visavam a uma teocracia, presidida por um sacerdócio sadocita, na qual o príncipe secular (cap. 45ss), recebia um papel inteiramente subordinado, principalmente como mantenedor do culto. Tudo o que era ritualmente impuro e estrangeiro deveria ser energicamente excluído do culto (44,4-31). Seu centro seria o templo restaurado, que contaria novamente com a presença de Iahweh, que sentaria permanentemente em seu trono (43,1-7). Era um programa utópico (note-se a localização artificial das tribos somente no oeste da Palestina [47,13 a 48,29]), que pouco correspondia à realidade. Mas influenciava poderosamente na formação do futuro. Os olhos de muitos dos exilados voltavam-se para esta nova Jerusalém que, no momento, só existia em sua fé.

3. *Os últimos dias do império babilônico*

A extrema instabilidade do Império Babilônico certamente acendia as esperanças. Realmente, esse império foi de muito curta duração. Criado por Nabucodonosor e seu pai, teve o começo de seu fim marcado pela morte de Nabucodonosor, vinte e cinco anos depois da queda de Jerusalém.

a. *O fim do reinado de Nabucodonosor* († 562). O próprio Nabucodonosor foi capaz de manter o império intacto e mesmo de ampliá-lo. Seu mais terrível rival externo era o rei medo Ciáxares, que, como já sabemos, fora aliado da Babilônia na destruição da Assíria. Enquanto os babilônios absorviam o primitivo território assírio na Mesopotâmia, na Síria e na Palestina, Ciáxares construiu um Estado maciço, cuja capital era Ecbátana. Subjugando outros povos indo-arianos do Irã, ele dirigiu-se para o oeste, através da Armênia, até o leste da Ásia Menor, onde bateu-se com Aliates, rei da Lídia. Em 585, não querendo o equilíbrio do poder abalado, Nabucodonosor interveio, tornando-se um instrumento na fixação da fronteira entre a Média e a Lídia, no rio Halis. Entretanto, ele manteve suas próprias fronteiras e, pouco mais tarde, até mesmo estendeu suas conquistas até a Cilícia. [23]

Depois de ter destruído Jerusalém, Nabucodonosor fez outra campanha para o oeste, onde continuava a agitação, sem dúvida instigada por Áprias (Hofra), Faraó do Egito (589-570). Conhecemos poucos detalhes. Em 585, Tiro foi sitiada. E embora Ezequiel cantasse a condenação daquela cidade (Ez 26 a 28), e Nabucodonosor a bloqueasse durante treze anos, Tiro, defendida na fortaleza de sua ilha, desafiou-o (Ez 29, 17-20); mesmo obrigada a reconhecer a suserania babilônica, permaneceu um estado semi-independente. [24] Em 582 (Jr 52,30), o exército babilônio estava de novo

em Judá, dando-se então uma terceira deportação de judeus. Josefo (Ant. X, IX, 7) coloca uma campanha na Celessíria, Moab e Amon naquele ano, e esta pode ser a campanha na área do Líbano mencionada numa inscrição sem data, do tempo de Nabucodonosor.^[25] Mas não podemos ter certeza. Embora tanto Jeremias (43,8-13; 46,13-26) como Ezequiel (29 a 32) esperassem que Nabucodonosor procedesse à invasão do Egito, ele protelou-a no momento, possivelmente achando que se tratava de uma tentativa muito arriscada. Entretanto, a ideia desta invasão continuava em sua mente. Em 570, tendo sofrido uma derrota às mãos dos gregos de Cirene, Áprias enfrentou um motim no seu exército, encabeçado por um tal Amasis. No curso da batalha seguinte, Amasis fez-se rei e Aprias perdeu a vida. Em 568, aproveitando-se da confusão, Nabuco-donosor invadiu o Egito. Como a inscrição que conta esse fato é apenas um fragmento, não sabemos mais detalhes.^[26] Evidentemente, a finalidade de Nabucodonosor não era a conquista, mas realizar uma demonstração punitiva para prevenir o Egito contra posteriores intromissões na Ásia. Se esse foi o caso, ele alcançou sua finalidade: depois disso, o Egito e a Babilônia viveram em relações amigáveis até a queda da Babilônia.

b. *Os sucessores de Nabucodonosor.* Com a morte de Nabucodonosor, o poder da Babilônia declinou rapidamente. Faltava estabilidade interna. Em apenas sete anos, o trono foi ocupado três vezes por diferentes monarcas. O filho de Nabucodonosor, Amil-Marduk (562-560)^[27] — o Evil-Merodac que livrou Joaquin da prisão (2Rs 25,27-30) —, foi substituído depois de dois anos, com toda a probabilidade violentamente, por seu cunhado Nergal-shar-usur (Neriglisar), provavelmente o Nergalsareser que aparece como oficial babilônio em Jr 39,3-13. Embora Neriglisar (560-556) fosse bastante enérgico — em 557/6, ele fez uma campanha até o oeste da Cilícia (Pirindu) para punir um ataque ao protetorado da Babilônia na parte oriental daquele país (Hume)^[28] —, ele morreu depois de quatro anos, deixando no trono seu filho menor Labashi-Marduk. Esse logo foi destituído por Nabu-na'id (Nabônides), descendente de uma família nobre de origem arameia de Harã, que se apoderou do trono.

Nabônides (556-539) contava naturalmente com o apoio dos elementos dissidentes da Babilônia, talvez sobretudo daqueles que sentiam o peso da terrível força econômica e espiritual dos sacerdotes de Marduk. Mas seu reinado trouxe grande discórdias à Babilônia.^[29] Adorando a deusa da lua Sin, como sua mãe, ele favoreceu o culto desta deusa, reconstruiu o seu templo em Harã (destruído em 610) e procurou abertamente elevar Sin à suprema posição no panteão de babilônico. Ele também escavou vários locais onde templos haviam sido erguidos na Babilônia para descobrir as datas de construção e os nomes dos seus construtores, e mandou que seus sábios

decifrassem as inscrições antigas e revivessem numerosos ritos, de há muito abandonados. Tais inovações atraíram sobre ele a inimizade de muitos, particularmente dos sacerdotes de Marduk, que o consideravam ímpio. Depois das primeiras campanhas na Cilícia^[30] e na Síria, provavelmente para sufocar revoltas, Nabônides transferiu sua residência para o oásis Teima, no deserto da Arábia, a sudeste de Edom, onde permaneceu por dez anos. Os negócios da Babilônia foram entregues ao príncipe da coroa Bel-shar-usur (Belsasar); mas, como o rei não foi à Babilônia na ocasião, não se celebrou o Festival do Ano Novo, clímax do ano litúrgico babilônio — fato que muitos cidadãos consideraram um sacrilégio. Sabemos agora que o motivo imediato da partida de Nabônides foi uma revolta por parte dos cidadãos da Babilônia e outras cidades, provocada pela política religiosa do rei.^[31] Todavia, longe de ser um refugiado, Nabônides aproveitou-se da oportunidade para estender o controle da Babilônia sobre uma cadeia de oásis ao longo das rotas das caravanas em direção ao sul, até Medina (Yathrib). Nesses oásis, ele estabeleceu colônias militares. É muito possível que soldados judeus se encontrassem entre as tropas de Nabônides e que as colônias judaicas da Arábia, existentes nos primeiros séculos da era cristã e no tempo de Maomé, tivessem seu começo nesta ocasião.^[32] Embora Nabônides voltasse finalmente à Babilônia, afirmando que foi bem recebido pelo povo, as discórdias a respeito da sua política continuaram. A Babilônia era uma terra dividida contra si mesma, mal preparada para enfrentar uma emergência nacional.

c. *A ascensão de Ciro.* Exatamente nesta ocasião, surgiu uma nova ameaça externa, que a instável Babilônia não estava preparada para enfrentar. Como dissemos, o rival mais perigoso da Babilônia durante todo esse período foi o Estado medo, cujo rei era agora Astíages (585-550), filho de Ciáxares. Como os medos eram uma ameaça constante a seu território, podemos imaginar que Nabônides tenha-se alegrado quando irrompeu a revolta no império medo. O líder dessa revolta era Ciro, o persa, rei vassalo de Anshan, no sul do Irã, e de uma Casa (os Aquemênidas) relacionada com os reis medos. É verdade que, no começo, Nabônides apoiou Ciro, mas ele logo se arrependeu de tê-lo feito. Em 550, Ciro apoderou-se de Ecbátana, destronou Astíages e tomou o vasto império medo. E, assim que concluiu estas façanhas, lançou-se a uma série de campanhas violentas, que espalharam o terror por toda parte. Temendo agora Ciro mais do que temera os medos, Nabônides aliou-se a Amasis, faraó do Egito (570-526), e Creso, rei da Lídia (aproximadamente 560-547/6), numa aliança defensiva contra Ciro. Mas foi tudo em vão. Em 547/6, Ciro marchou contra a Lídia. E, em sua marcha, varreu a Alta Mesopotâmia, tirando aquela área, e provavelmente o norte da Síria e a Cilícia, do controle babilônio.^[33] Em seguida, cercando o Halis, no coração do inverno, atacou a capital da Lídia,

Sardes, tomando-a e incorporando a Lídia a seu reino. Com a maior parte da Ásia Menor, até o mar Egeu, sob o controle de Ciro, a aliança defensiva com o Egito caiu por terra e a Babilônia ficou só.

A Babilônia teve uma trégua de alguns anos. As atividades de Ciro nos anos seguintes não são inteiramente claras. Mas parece que ele empregou o tempo ampliando seus domínios para leste,^[34] fazendo campanhas através da Hircânia e da Pártia em direção ao que é hoje o Afeganistão, e através das estepes para além do Oxo, até Jaxartes. Com alguns golpes rápidos, ele criou um gigantesco império, muito maior que qualquer outro antes dele. Sendo assim, todos viam claro, até os próprios babilônios, que a Babilônia estava indefesa. Ciro poderia tomá-la quando quisesse; a única dificuldade era escolher o momento. E, como veremos, ele não esperou muito.

4. Na véspera da libertação: reinterpretação profética da religião de Israel

Esses acontecimentos, sem dúvida, suscitaram a maior excitação entre os judeus, despertando as esperanças latentes de libertação. Entretanto, ao mesmo tempo, eles exigiam com premência uma reinterpretação mais profunda da religião de Israel. Os acontecimentos mundiais projetavam-se numa tela muito mais ampla do que nunca; o dia das pequenas nações — e dos pequenos deuses — havia passado. Muitos judeus, talvez inconscientemente, devem ter-se perguntado a si mesmos que parte Iahweh, divindade protetora de um povo arrancado de sua terra, poderia ter nesta coalizão de impérios. Teria ele realmente controle dos acontecimentos, levando-os a uma conclusão triunfante, como afirmava? A história passada de Israel e seu sofrimento presente podiam ser explicados à luz de sua vontade soberana? Teria ele realmente poder para vingar seu povo? Embora tais perguntas fossem feitas sem uma forma filosófica, elas estavam implícitas na situação e não podiam ser ignoradas. À medida que os horizontes assim se ampliavam, a religião necessitava de uma reformulação mais corajosa e mais universal, para poder acompanhar os acontecimentos.

Providencialmente, exatamente antes da tempestade desencadear-se sobre a Babilônia, levantou-se entre os exilados a voz de outro grande profeta, sob muitos aspectos o maior de todos. Uma vez que seu nome é desconhecido e suas profecias são encontradas nos últimos capítulos do livro de Isaías, ele é convencionalmente chamado de o Segundo Isaías.^[35] Ele é que iria dar à re-religião de Israel a adaptação necessária.

a. *Iahweh, o único Deus, Senhor Soberano da história.* — A mensagem do Segundo Isaías era, antes de tudo, uma mensagem de conforto para com seu povo vencido. Ele tinha ouvido (40,1-11) os arautos celestiais anunciando a decisão de Iahweh de aceitar a penitência de Israel e noticiando que, muito breve, com uma ternura infinita, Iahweh iria recolher seu rebanho e levá-lo para a pátria. Toda a

profecia é dominada pelo pensamento do Deus que vem salvar o seu povo. Mas, embora parecesse que a ascensão meteórica de Ciro e o iminente colapso da Babilônia tivessem contribuído para essa confiança da próxima libertação de Israel, ela não se fundamentava nesta situação política, mas na própria concepção que o profeta fazia do Deus de Israel. Foi ele, realmente, quem deu ao monoteísmo sempre implícito na religião de Israel sua expressão mais clara e mais consistente. Ele retratou Iahweh como um Deus de incomparável poder: criador de todas as coisas sem auxílio ou intermediário, senhor das hostes celestes e das forças da natureza, nenhum poder terrestre lhe poderia resistir e nenhuma semelhança poderia representá-lo (40,12-26). Ele também satirizou com ironia selvagem os deuses pagãos (44,9-20), chamando-lhes pedaços de madeira e de metal (40,19ss; 46,5-7), que nada podiam fazer na história porque *nada eram* (41,21-24). Iahweh é o primeiro e último, o único Deus, ao lado do qual nenhum outro existe (44,6; 45,18.22; 46,9).

Proclamando esta teologia, o profeta podia assegurar a seu povo que Iahweh tinha o controle absoluto da história. Com força dramática, ele imagina o tribunal celeste diante do qual os deuses das nações são intimados a se apresentar e mostrar alguma prova de uma finalidade na história, comprovando assim sua capacidade de guiar os acontecimentos, o que justificaria sua pretensão de serem deuses (41,1-4; 43,9). Eles não podem fazê-lo, mas se apresentam tremendo diante de Ciro, cuja vinda eles não podiam nem prever nem evitar (41,5-7; 46,1ss); sua futilidade mostra que eles não são deuses absolutamente (41,21-24.28ss). Iahweh, ao contrário, é o criador do universo, o palco da história, o Senhor soberano de tudo o que acontece na história (45,11-13.18;48,12-16). No começo dos tempos, ele formou um plano e chamou Abraão e Jacó para realizá-lo (41,8-10; 51,1-3); e deste plano, que mostra que ele é Deus, o seu povo é testemunha (43,8-13;44,6-8). Como os outros profetas, o Segundo Isaías entendeu o exílio como o justo julgamento do pecado de Israel por Iahweh (42,24ss; 48,17-19). Mas o exílio não implicava nenhuma desistência do seu propósito (o que seria uma desonra inimaginável para seu nome) porque, tendo purificado Israel, era sua intenção redimi-lo (48,9-11). O Segundo Isaías teve mesmo a coragem de chamar Ciro de instrumento inconsciente da vontade de Iahweh, instrumento que Iahweh tinha suscitado e iria usar para o restabelecimento de Sião (44,24 a 45,7; 41,25ss; 46,8-11). Com isso, o profeta deu uma resposta ao desafio da história do mundo, resumindo toda a marcha do império com base na religião histórica de Israel: todas as coisas se realizam dentro da vontade e pelo poder de Iahweh, que é o único Deus. E ele convocou Israel a confiar neste Deus onipotente e redentor (40,27-31; 51,1-16).

b. *O futuro de Iahweh: o triunfo universal do seu domínio.* Embora esperasse que Ciro efetuar a restauração dos judeus, o Segundo Isaías elevou sua esperança muito

acima das noções populares de mera volta física à Palestina e à restauração do Estado de Davi. Antes, ele esperava não menos do que uma repetição dos acontecimentos do êxodo, a reconstituição de Israel e o restabelecimento do domínio real de Iahweh no mundo. Repetidas vezes ele declarou que “algo de novo” estava por acontecer (42,9; 43,19; 48,3.6-8) pois Iahweh, por assim dizer, estava impaciente para dar à luz (42,14ss). Esse acontecimento decisivo é descrito várias vezes em termos de uma estrada através de um deserto florido e regado por água corrente (por exemplo, 40,3-5; 41,18ss; 42,16; 49,9-11; 55,12ss; 35). Essas imagens são tiradas da tradição do êxodo. Como os outros profetas antes dele (por exemplo, Os 2,14-20; Is 10,24-27; Jr 31,2-6; Ez 20,33-38), o Segundo Isaías via a aflição do seu povo como uma escravidão renovada do Egito e a peregrinação através do deserto. Assim, ele descrevia a próxima libertação como um novo êxodo (43,16-21; 48,20ss; 52,11ss), e, portanto, como um reatamento numa escala bem maior dos acontecimentos que constituíram a história de Israel. Sendo assim, ele podia considerar tudo isso como o coroamento da atividade criadora e redentora de Iahweh, remontando não somente ao êxodo, mas à própria criação (51,9-11). O que se esperava claramente não era mera reabilitação da antiga ordem, mas uma mudança da história, além da qual estava o triunfo final do domínio de Iahweh.

Portanto, ele dava grande ênfase ao restabelecimento da aliança de Iahweh com Israel e às suas conseqüentes promessas. O profeta, é verdade, não sugeriu que Israel fosse digno disso. Mas, como já havia tirado um povo indigno do Egito, Iahweh podia agora tirar um povo cego, surdo e extremamente contumaz (42,18-21; 48,1-11) de uma nova escravidão, concedendo-lhe sua eterna aliança de paz (54,9ss). O Segundo Isaías não chamou a isso uma nova aliança, como fizera Jeremias, porque ele insistia em que a aliança entre Israel e Iahweh nunca havia sido quebrada (50,1); o exílio não tinha sido um “divórcio”, mas uma alienação momentânea, da qual, com sua eterna misericórdia, Iahweh tiraria agora o seu povo pecador (54,1-10), dando-lhe a promessa de Abraão, de uma descendência numerosa (49,20ss; 54,1-3). A nota de promessa inerente à religião de Israel recebia assim clara reafirmação. Mas esta não consistia em mera repetição das antigas esperanças populares com relação à Dinastia e ao Estado. Embora este “algo novo” tivesse em mira cumprir todas as expectativas referentes à linhagem de Davi (55,3-5), o rei davídico nele não desempenhava nenhum papel. Como na teologia primitiva de Israel, Iahweh é rei; seu agente terreno é o gentio Ciro, que não passa de um instrumento inconsciente. O próprio Iahweh levaria pessoalmente o seu rebanho através do deserto até Sião (40,1-11), para lá estabelecer o seu domínio régio (51,17 a 52,12) sobre um novo e “carismático” Israel, que tivesse recebido e reconhecido seu espírito orgulhosamente (44,1-5).

Mais do que isso, o profeta declarou que o domínio de Iahweh seria universal,

estendendo-se não somente aos judeus, mas também aos gentios. Certamente, com esse profundo senso da eleição de Israel, ele não podia duvidar, nem duvidou, do papel peculiar e proeminente de Israel na economia divina. Mas ele esperava ansiosamente o tempo em que todas as nações reconheceriam Iahweh como Deus (49,6). Ele esperava que as nações vissem na reviravolta então em curso a poderosa exibição do poder de Iahweh; e que depois, libertando-se dos escombros de sua religião pagã, examinassem claramente a falácia da idolatria e se voltassem para o único Deus que pode salvar (45,14-25). O profeta chegava até a esperar que Ciro reconhecesse a mão de Iahweh em seu triunfo, reconhecendo-o como o verdadeiro Deus (45,1-7). Com o Segundo Isaías, as exigências universais implícitas no mono-teísmo, sugeridas muito antes pelas vozes proféticas (Gn 12,1-3; 18,18; Am 9,7) e mais claramente esboçadas na história deuteronomica (por exemplo, 1Rs 8,41-43), tornaram-se explícitas: Iahweh quer reinar sobre toda a terra e os estrangeiros são convidados a aceitar seu domínio. Uma torrente copiosa e fresca veio engrossar o rio da religião de Israel. Embora se possa dizer que houve pouca interpenetração, nunca houve rejeição total. Como veremos, sempre haveria israelitas que receberiam de bom grado os gentios obedientes no seio da fé e se recusariam a interpretar sua religião em termos estreitos e exclusivamente nacionalistas. A religião de Israel, seu conceito de Deus e sua noção do destino da história ganharam dimensões universais.

c. *Missão e destino de Israel: o servo de Iahweh.* A palavra mais profunda, contudo, ainda não fora dita. Se o Segundo Isaías deu uma perspectiva mundial à nota de promessa inerente à religião de Israel, também deu a mesma perspectiva à nota de obrigação. Israel, declarava ele, por sua própria existência, era uma testemunha dos desígnios de Iahweh na história e, portanto, também era testemunha do seu atributo de único e verdadeiro Deus (43,8-13). O seu papel, portanto, não era um papel passivo, mas implicava imensa responsabilidade. Não somente Israel não podia adorar outro deus além de Iahweh e cumprir sua lei da aliança, como também tinha um destino positivo e um dever no programa divino. Se Iahweh é o grande ator dos acontecimentos e Ciro o seu agente político, o verdadeiro instrumento de sua vontade é o seu servo Israel. Na imagem do Servo de Iahweh, o profeta deu a mais profunda interpretação ao destino de Israel e a seu sofrimento presente.

Em todo o Antigo Testamento, nenhum conceito é mais estranho, mais enganoso ou mais ambigualmente profundo do que esse. Sua interpretação tem provocado as mais diferentes opiniões. Mas sua discussão plena não é possível neste livro.^[36] Nas profecias e fora dos assim chamados “Poemas do Servo”,^[37] o Servo de Iahweh sempre aparece repetidamente em identificação com Israel. Nestes últimos poemas, contudo, a interpretação torna-se difícil. Nele nós vemos o Servo (42,1-9) como

escolhido de Iahweh e dotado do seu espírito, cuja missão é, com um trabalho discreto mas incansável, levar a lei de Iahweh às nações. O instrumento dos desígnios de Iahweh (49,1-6), embora frustrado e desanimado, tinha ainda o destino de levar Israel de volta a seu Deus e de ser uma luz para as trevas das nações. Obediente a esse destino, ele confia na vingança (50,4-9), apesar do tormento e da perseguição. Ao Servo está prometida a vitória. Seus sofrimentos, suportados inocentemente e sem queixa, têm uma qualidade vicária (52,13 a 53-12).^[38] ao dar sua vida como oferenda pelo pecado de muitos, ele contempla a sua numerosa progênie e vê o triunfo dos planos divinos através de suas atividades.

As origens desse profundo conceito são certamente complexas, e mais fáceis de ser suspeitadas do que provadas. Sem dúvida, desempenhava o seu papel na gênese desse conceito a noção primitiva de tirar o pecado do grupo para colocá-lo em algum animal ou pessoa, separando em seguida essa vítima e sacrificando-a. E talvez também a antiga noção de sociedade como uma personalidade corporativa tenha despertado o pensamento de que, como o pecado do indivíduo acarretava uma maldição sobre o grupo (Js 7), assim a justiça do indivíduo poderia obter a justificação do grupo. Também podemos estar certos de que aqui houve ainda muita reflexão sobre os sofrimentos de profetas e outros, suportados inocentemente a serviço de Deus, como também reflexão sobre o sofrimento nacional, que era demasiado profundo para ser explicado simplesmente como uma punição pelo pecado. Além disso, os conceitos geralmente aceitos por todos devem ter tido a sua parte: por exemplo, o mito do deus que morre e ressuscita ou o papel do rei oriental como o representante litúrgico de seu povo que, ocasionalmente, assumia ritualmente os seus pecados. Movimentamo-nos aqui no reino da conjectura. Mas quaisquer que tenham sido suas origens, tenha sido ele formulado pela própria inspiração do profeta ou encontrado já feito e elaborado, o conceito surgiu nos seus lábios como algo inteiramente novo, sem paralelo no mundo antigo.

A plena intenção do profeta na figura do Servo provavelmente será sempre objeto de discussão. Mas é claro que ele tinha em mente uma intimação a Israel. Fora dos Poemas do Servo, o Servo é sempre Israel, e uma vez dentro deles (49,3), onde a palavra “Israel” não deve ser apagada conforme a conveniência de uma teoria, a identificação é explícita. Certamente, o Servo não é uma descrição do Israel atual ou de um segmento tangível dele. Por outro lado, embora sempre descrito como um indivíduo, o Servo não pode ser identificado com nenhuma personalidade histórica do tempo do profeta ou de época anterior.^[39] O Servo, antes, é uma figura que flutua entre o indivíduo e o grupo, ideal futuro e vocação presente. Uma descrição do Israel da vocação de Deus é também uma intimação a todo israelita humilde para seguir esta vocação e prestar-lhe obediência (50,10). Ele é o padrão do Servo ideal de Iahweh —

uma figura cujas características são sacerdotais e régias, mas especialmente proféticas — através do qual Iahweh realizará seus desígnios redentores para Israel e para o mundo. Quando os israelitas, líderes e povo, seguirem de boa vontade o Servo de Iahweh, suportando sem queixa os próprios sofrimentos, transformando-se a si mesmos em vítimas do sacrifício a serviço da vontade divina — então o triunfo prometido se realizará.

Foi assim que este grande profeta, que adaptou a religião de Israel aos vastos horizontes da história do mundo, também deu a mais profunda explicação dos seus sofrimentos. Suas palavras impediram que os homens caíssem no desespero em virtude de seus sofrimentos, porque ele afirmou que os sofrimentos suportados em obediência à vocação divina eram precisamente o caminho da esperança. O Segundo Isaías talvez não tenha realizado uma obra missionária no sentido moderno, e tampouco suas palavras levaram de fato Israel a um esforço missionário consistente. Entretanto, elas ficaram para sempre em tensão com as interpretações nacionalistas estreitas da religião e, com o correr dos tempos, trouxeram muitos prosélitos para Israel. Além disso, se Israel como povo não viu no Servo o modelo da redenção divina, esse modelo, contudo, como veremos, assumiu nitidamente a forma do ideal pós-exílico do homem piedoso como aquele que é manso e humilde. E isso ajudou Israel a sobreviver — os cristãos diriam até a “plenitude dos tempos”, quando o modelo do Servo de Deus se realizaria naquele que foi crucificado e ressuscitou.

B. A RESTAURAÇÃO DA COMUNIDADE JUDAICA NA PALESTINA

1. *O começo do novo dia*

No momento em que o Segundo Isaías falava, a esperança parecia estar a caminho de sua realização. A Babilônia logo caiu diante de Ciro e, dentro de alguns meses, a restauração da comunidade judaica tornou-se, pelo menos potencialmente, um fato. Um novo dia parecia estar despontando para Israel, surgindo um futuro cheio de promessas.

a. *A queda da Babilônia.* A queda da Babilônia aconteceu rapidamente e com admirável facilidade. Na verdade, se poderia dizer que o Segundo Isaías não se arriscou ao predizê-la, pois devia estar evidente para todos que a Babilônia estava perdida. A Alta Mesopotâmia já tinha sido perdida, como o fora também a província de Elam (Gutium), cujo governador, um general babilônio chamado Gobrias (Gubaru), passou para o lado de Ciro e começou a realizar incursões contra a pátria. Dentro da Babilônia, havia provas de pânico (Is 41,1-7; 46,1ss) e de extremas desavenças. Devido a suas inovações religiosas, Nabônides havia perdido a confiança de seu povo, uma boa parte do qual queria ansiosamente livrar-se dele. Seu esforço

para reparar os males que havia causado, reinstituindo o Festival do Ano Novo, chegara atrasado.^[40]

O golpe estava sendo desfechado. Os exércitos persas já se tinham concentrado na fronteira e, com a chegada do verão, desfecharam o ataque. A situação era irremediável. Desejando, naturalmente, concentrar todas as suas forças — tanto militares quanto espirituais — na defesa da Babilônia, Nabônides levou os deuses das cidades distantes para a capital — medida que teve como resultado desmoralizar os cidadãos cujos deuses tinham sido retirados. A batalha decisiva deu-se em Opis, sobre o Tigre, e redundou numa derrota esmagadora para a Babilônia. A resistência foi anulada. Em outubro de 539, Gobrias tomou Babilônia sem combate. Nabônides, que havia fugido, foi depois feito prisioneiro. Algumas semanas mais tarde, o próprio Ciro entrou triunfalmente na cidade. De acordo com sua própria inscrição, ele foi recebido como libertador pelos babilônios, aos quais mostrou a maior consideração. Poder-se-ia considerar isso como propaganda, se não fosse o fato de que tanto a Crônica de Nabônides quanto a assim chamada “Narração em Verso de Nabônides” trazem a mesma história.^[41] Os babilônios estavam mais que preparados para uma mudança, e a tolerância era uma característica de Ciro. Nem a Babilônia nem nenhuma outra cidade foram danificadas. Os soldados persas receberam ordens de respeitar a sensibilidade religiosa da população e evitar aterrorizar as pessoas. As condições opressivas foram melhoradas. Os deuses levados para a capital por Nabônides foram devolvidos a seus santuários e as duvidosas inovações daquele rei foram abolidas. A adoração de Marduk continuou e o próprio Ciro dela participava publicamente. Apertando a mão de Marduk, Ciro estava realmente proclamando que reinava como rei legítimo da Babilônia, por designação divina. E colocou seu filho Cambises como seu representante pessoal na Babilônia.

As vitórias de Ciro colocaram sob seu controle todo o império babilônico. Não se sabe ao certo se ele conquistou a Palestina e o sul da Síria antes ou depois de conquistar a Babilônia, e de que maneira realizou estes feitos.^[42] Mas, por volta de 538, todo o oeste da Ásia, até a fronteira egípcia, lhe pertencia.

b. *A política de Ciro: o Edito de restauração.* No primeiro ano do seu reinado na Babilônia (538), Ciro proclamou um decreto ordenando a restauração da comunidade judaica e do culto na Palestina. A Bíblia nos dá dois relatos desse fato: em Esdras capítulo 1,2-4 e no capítulo 6,3-5. Esta última passagem faz parte de uma coleção de documentos aramaicos (Esd 4,8 a 6,18) provavelmente preservados no templo e incorporados pelo Cronista nesta obra, de cuja autenticidade não se pode duvidar.^[43] Ele tem a forma de um *dikrona* (Esd 6,2), isto é, um memorando de uma decisão oral do rei guardado nos arquivos reais. E ordena que o templo seja reconstruído com

despesas pagas pelo tesouro real, faz certas especificações gerais para a reconstrução (naturalmente porque o Estado estava pagando a obra) e manda que os vasos levados por Nabucodonosor sejam restaurados nos seus devidos usos.

O outro relato (Esd 1,2-4) é em hebraico e na linguagem do Cronista; duvida-se muito de sua autenticidade. Até mesmo muitos dos que aceitam a versão aramaica colocam dúvidas a respeito.^[44] Entretanto, ele não contém nenhuma improbabilidade intrínseca que possa lançar dúvida sobre sua historicidade essencial. Na forma de uma proclamação real como as que eram anunciadas aos súditos pelos arautos,^[45] ele afirma que Ciro não somente ordenou a reconstrução do templo, como também permitiu que os judeus que quisessem voltar para a pátria pudessem voltar. Os judeus que ficaram na Babilônia foram convidados a ajudar na aventura com contribuições. O Cronista também narra a volta dos vasos sagrados levados por Nabucodonosor (Esd 1,7-11), e nos diz que o projeto foi colocado a cargo de Sasabassar, “príncipe de Judá” — isto é, um membro da casa real. Com toda a probabilidade, Sasabassar era o mesmo Senasser mencionado em 1Cr 3,18 como filho de Joaquin, ambos os nomes sendo corruptelas do nome babilônio Sin-ab-usur.^[46]

Pode parecer surpreendente que um conquistador tão grande como Ciro pudesse se interessar pelos problemas de um povo politicamente tão sem importância como os judeus. Mas sabemos que seu decreto era apenas uma ilustração de sua política geral, cuja moderação era surpreendente, política que foi seguida pela maior parte dos seus sucessores.^[47] Ciro foi um dos governantes realmente de visão dos tempos antigos. Em vez de esmagar o sentimento nacional com brutalidade e deportações, como faziam os assírios, seu intento era permitir que os povos sujeitados, tanto quanto possível, gozassem de autonomia cultural dentro da estrutura do império. Embora ele e seus sucessores mantivessem um firme controle por meio de uma complexa burocracia — a maior parte dos altos oficiais eram persas ou medos —, de seu exército e de um eficiente sistema de comunicações, o seu governo não era violento. Pelo contrário, eles preferiam respeitar os costumes de seus súditos, protegendo e promovendo seus cultos tradicionais e, quando possível, dando responsabilidade aos príncipes nativos. A atitude de Ciro diante da Babilônia seguiu exatamente essa orientação.

Ao permitir que os judeus voltassem para a Palestina, ao ajudar o restabelecimento do seu culto ancestral naquela cidade e ao confiar o projeto a um membro de sua casa real, Ciro agia estritamente de acordo com tal política. Todavia, não sabemos como o caso dos judeus chegou tão rapidamente à sua atenção. Possivelmente os judeus influentes conseguiram ser ouvidos na corte.^[48] Uma vez que a Palestina está perto da fronteira egípcia, teria sido vantajoso para o rei manter lá um núcleo de súditos leais,

e isso deve ter influenciado sua decisão. Todavia, mesmo que ele tenha agido em seu próprio interesse e embora certamente não tenha reconhecido Iahweh como o Segundo Isaías esperava, os judeus tinham motivos para ser-lhe gratos.

c. *A primeira volta.* Como dissemos, o projeto de restauração ficou a cargo de Sasabassar, príncipe de Judá. Possivelmente ele partiu para Jerusalém assim que foi possível, acompanhado dos judeus (Esd 1,5) que tinham sido inflamados por seus líderes espirituais com o desejo de tomar parte no novo dia. Não sabemos quantos foram nesta leva. A lista de Esdras 2, que reaparece em Neemias 7, é posterior, como veremos. Porém, é improvável que tenha havido nessa época uma volta de grande número de exilados. Além disso, a Palestina era uma terra longínqua, da qual somente os mais velhos se podiam recordar, e a viagem para lá era difícil e perigosa. O futuro da aventura era, na melhor das hipóteses, incerto. Acresce que muitos judeus nessa ocasião já estavam bem estabelecidos na Babilônia; isso é certamente verdade no século seguinte, quando os nomes judeus aparecem frequentemente em documentos comerciais de Nippur (437 e depois),^[49] possivelmente tal acontecera mesmo antes, como os textos de Elefantina (495 e depois) indicam que ocorreu no Egito. Muitos judeus que se tinham enriquecido desejavam ajudar a aventura financeiramente (Esd 1,4.6), mas não participar dela pessoalmente. Como diz Josefo (Ant. XI, I, 3), eles “não estavam querendo deixar suas propriedades”. É provável que somente alguns dos espíritos mais arrojados e mais dedicados tenham acompanhado Sasabassar.

Não sabemos quase nada da sorte desta leva inicial. O Cronista, evidentemente não muito informado, parece ter mesclado a carreira de Sassabasar à de seu sobrinho e sucessor Zorobabel. De Sasabassar ele não nos diz nada mais. Da situação política da nova aventura também nada é certo. A fonte aramaica (Esd 5,14) nos diz que Ciro nomeou Sasabassar “governador”. Mas o título (*pehâh*) é bastante vago,^[50] e não está clara qual foi a posição oficial de Sasabassar: se governador de uma província de Judá reconstituída e separada ou governador delegado do distrito de Judá sob o governo de Samaria ou meramente um comissário real a cargo de um projeto específico.^[51] Mas, como o sucessor de Sasabassar, Zorobabel, é chamado de “governador de Judá” por seu contemporâneo Ageu (1,1.14 etc.),^[52] ele parece de fato ter tido prerrogativas políticas. É provável que Sasabassar tivesse recebido o controle, pelo menos semi-independente, dos negócios de Judá. Mas não podemos ter certeza. De qualquer modo, a situação política da nova comunidade permaneceu durante alguns anos um tanto ambígua.

Parece, como era de se esperar, que Sasabassar começou imediatamente o trabalho do templo, lançando os seus alicerces. É verdade que o Cronista atribui isso a Zorobabel (Esd 3,6-11; Zc 4,9) mas a fonte aramaica (Esd 5,16) concede esta honra

especificamente a Sasabassar. Parece que o Cronista uniu a obra dos dois homens. Como não sabemos precisamente quando Zorobabel chegou, é possível que os trabalhos deles se tenham sobreposto de tal modo que fosse possível atribuir o lançamento dos alicerces do templo a ambos. Mas é igualmente possível que, embora Sasabassar tivesse começado o trabalho, tinha-se feito tão pouco que, quando ele foi retomado mais tarde, o conjunto da obra podia ser atribuído a seu sucessor. De qualquer modo, começou-se.

Embora o Cronista não o mencione em ligação com Sasabassar, é quase certo que recomeçou imediatamente certo culto regular. É igualmente provável, como notamos acima, que houvesse certo culto durante o tempo em que o templo estava ainda em ruínas (Jr 41,5). Mas esse culto era naturalmente esporádico e, do ponto de vista dos recém-chegados, irregular. Tinha-se de empreender um novo começo. É possível que Esdras (3,1-6) refira-se a este começo e a figura de Zorobabel novamente se sobreponha à de Sasabassar.^[53] De qualquer modo, deve-se esperar que esse passo tenha sido tomado imediatamente, e podemos supor que o foi. A restauração do culto marcou o verdadeiro começo da restauração. Foi um começo modesto, mas um começo. Os judeus leais criaram coragem e a história de Israel não terminou, mas continuou.

2. Os primeiros anos da comunidade da restauração

Por mais encorajadores que tenham podido ser, os passos dados nos primeiros anos da aventura da restauração foram amargamente decepcionantes, trazendo apenas frustração e desânimo. Com todas as modestas expectativas fracassadas, como estavam longe da realidade as promessas candentes do Segundo Isaías! À medida que os anos desalentadores se sucediam, o moral da comunidade ia baixando perigosamente.

a. *A situação mundial: 538-522.* A cena política certamente não oferecia sinais de grandes mudanças, do triunfo repentino e universal do domínio de Iahweh prometido pelo profeta. Não havia fluxo de judeus para Sião, Ciro e as nações não adoravam Iahweh. Pelo contrário, o poder persa crescia cada vez mais, tomando dimensões assustadoras e parecendo invencível.

Com toda a Ásia Ocidental sob o controle de Ciro, não havia potência que pudesse medir espadas com ele. Enquanto ele viveu, nenhuma rebelião conseguiu turvar a paz do império que ele criou. Quando Ciro finalmente perdeu a vida, durante uma campanha contra povos nômades além do rio Jaxartes, seu sucessor foi seu filho mais velho Cambises (530-522), que tinha sido durante alguns anos seu representante na Babilônia. Tirando do caminho seu irmão Bardiya, que ele considerava uma ameaça à sua posição, Cambises afirmou-se no trono. O grande feito de Cambises foi anexar o

Egito ao império, em 525. O faraó Amasis tentou em vão salvar-se, por meio de uma aliança com o tirano de Samos e pelo uso liberal de mercenários gregos, mas foi derrotado quando o comandante dos mercenários se bandeou para os persas, traíndo o plano de defesa do Egito. Entrementes, Amasis morreu. Seu filho Psamético III foi impotente para deter os invasores. O Egito foi logo totalmente ocupado e organizado como satrapia do império persa. Embora outras aventuras de Cambises (na Etiópia, no Oásis de Amon) tenham sido malsucedidas e uma campanha projetada contra Cartago se tornasse impossível, os gregos da Líbia, Cirene e Barca também se submeteram a ele. A atuação de Cambises no Egito tem sido muito discutida. Os historiadores antigos, seguidos de alguns modernos, acusam-no de sacrilégio e desconsideração total da sensibilidade religiosa de seus novos súditos. Mas isso provavelmente deve ser exagero.^[54] Embora Cambises possivelmente fosse epilético e não inteiramente são e ainda que um texto egípcio de um século mais tarde diga que ele destruiu os templos egípcios,^[55] é improvável que ele tenha seguido uma política diferente da de seu pai em assuntos religiosos. De qualquer modo, os judeus egípcios não tinham motivo para se queixar dele, já que poupou o seu templo em Elefantina. Quanto aos judeus da Palestina, não sabemos como ele interferiu em seus negócios.^[56] Entretanto, a conquista do Egito, apoio histórico de Judá em todas as tentativas de independência, deve ter causado certa depressão e um sentimento de preterição. Com Judá sendo apenas uma pequenina província ou subprovíncia de um império gigantesco que abrangia virtualmente todo o mundo, dentro do alcance visual do homem do Antigo Testamento, onde estava aquele “algo novo” de Iahweh, sua promessa de aniquilar as nações, onde estava seu governo triunfante, prometido dentro em breve?

b. *A comunidade judaica: anos de dificuldades e frustrações.* Embora saibamos poucos detalhes dos primeiros anos, é claro que a situação era a mais desanimadora. Era realmente um “dia de modestos começos” (Zc 4,10). Como dissemos, a reação dos judeus da Babilônia ao Edito de Ciro não foi de modo algum unânime. A comunidade era, no começo, muito pequena. Apesar de outros grupos de exilados que voltavam se terem seguido à leva inicial nos anos seguintes, por volta de 522 a população total de Judá, incluindo os que já residiam lá, dificilmente passaria de 20 mil pessoas.^[57] A própria Jerusalém, também fracamente povoada, setenta e cinco anos mais tarde (Ne 7,4) ainda era uma grande ruína. Mesmo que a terra de que os judeus dispunham fosse muito pequena (aproximadamente 25 milhas de norte a sul), sua população estava longe de ser densa.

Os recém-chegados enfrentaram anos de dificuldades, privação e insegurança. Eles tinham de começar de novo, numa terra estranha o que, em si mesmo, já era uma

tarefa de grande dificuldade. Eles eram atormentados pela inclemência das estações e sofriam perdas parciais de colheitas (Ag 1,9-11; 2,15-17), o que deixou muitos na miséria, sem roupa nem comida (1,6). Seus vizinhos, especialmente a aristocracia de Samaria, que considerava Judá como parte de seu território e ressentia-se com qualquer limitação de suas prerrogativas lá, lhes eram abertamente hostis. Não se pode dizer como nem quando essa hostilidade se expressou pela primeira vez, mas certamente ela existiu desde o começo.^[58] Tampouco era provável que os judeus residentes na terra sempre recebessem bem e com entusiasmo o fluxo de imigrantes. Eles tinham considerado a terra como sua propriedade (Ez 33,24) e ainda a consideravam. Com certeza, teriam dificuldade em dar lugar aos recém-vindos e em concordar com suas pretensões às propriedades ancestrais. O fato de os exilados que voltavam se considerarem o verdadeiro Israel e procurarem separar-se tanto dos samaritanos como de seus irmãos menos ortodoxos e de pessoas impuras (Ag 2,10-14) certamente aumentava a tensão. E, como a má vontade leva à violência, a segurança pública estava em perigo (Zc 8,10).

Não é, portanto, de se estranhar que as obras do templo, apenas começadas, parassem. O povo, preocupado com a luta pela existência, não tinha nem recursos nem energia para continuar o projeto. A ajuda prometida pelos persas talvez nunca se tenha concretizado em proporções adequadas, como as circunstâncias exigiam. Aliás, quer por causa da interferência das autoridades de Samaria, quer por causa da inércia burocrática, parece que tal ajuda cessou completamente. Poucos anos mais tarde, ninguém na corte se lembrava mais do Edito de Ciro (Esd 5,1 a 6,5). Muitos judeus, desanimados com a fraca estrutura que estavam construindo (Ag 2,3; Esd 3,12ss) e sentindo que a construção de um templo adequado estava muito além de sua capacidade, estavam prontos a desistir.

Nesse ínterim, Sasabassar desapareceu de cena. Provavelmente ele tenha morrido porque já estaria perto dos sessenta na época.^[59] Sucedeu-lhe como governador seu sobrinho Zorobabel, filho do filho mais velho de Joaquin, Salatiel,^[60] que tinha chegado, naturalmente neste meio-tempo, como chefe de outro grupo de exilados que voltavam. A direção dos negócios espirituais foi assumida pelo sumo sacerdote Josué, filho de Josedec (Ag 1,1; Esd 3,2 etc.), da linhagem dos sadocitas, nascido no exílio (1Cr 6,15), que certamente tinha voltado na mesma época. A reconstituição da carreira de Zorobabel é difícil, tanto porque o Cronista mesclou a obra de Zorobabel com a de seu tio, como porque não sabemos a data de sua chegada. Embora estivesse certamente presente (Ag 1,1 etc.) no segundo ano de Dario I (520), certamente ele não deveu sua nomeação àquele rei.^[61] Não somente é improvável que, nos perturbados primeiros anos de seu reinado, Dario tivesse tempo para se ocupar com os negócios dos judeus, mas também, a julgar pela passagem de Esd 5,1 a 6,5,

sabemos que nem ele nem seus oficiais sabiam coisa alguma da comissão de Zorobabel, nem da política anterior da Pérsia em Judá. Tudo o que podemos dizer é que Zorobabel chegou entre 538 e 522 — muito possivelmente bem no começo deste período, durante o reinado de Ciro, como nos informa a passagem do Cronista.^[62] Não se exclui a possibilidade de que ele tenha chegado quando o lançamento dos alicerces do templo, começado por Sasabassar, estava ainda em andamento, estando assim em condições de levar a obra avante e concluí-la, não fosse a interferência dos nobres da Samaria (Esd 3,1 a 4,5). Pelo menos, pelas passagens de Ag 1,3-11; 2,15-17, parece que o maior retorno de exilados (provavelmente comandados por Zorobabel) se deu poucos anos antes de 520. De qualquer modo, dezoito anos depois de terem começado, as obras do templo ainda estavam nos alicerces — aliás, tinham parado totalmente. A comunidade era muito pobre, muito sacrificada e muito desanimada para levar a obra adiante.

c. *A emergência espiritual da comunidade.* Ageu, Zacarias e Isaías (caps. 56 a 66)^[63] indicam que o moral da comunidade estava perigosamente baixo. Realmente, havia o perigo de que, a não ser nominalmente, a restauração viesse a fracassar completamente. As esperanças do povo tinham chegado muito alto. O quadro brilhante do novo êxodo triunfal e do estabelecimento do domínio universal de Iahweh em Sião não tinha a menor semelhança com a dura realidade. Certamente o Segundo Isaías e seus discípulos continuavam a falar, prometendo uma grande reunião do povo de Iahweh, dos judeus e dos gentios igualmente, numa Sião restaurada e transformada (Is 56,1-8; 60), proclamando as boas novas da redenção (cap. 61), convocando todos para um trabalho incessante e para uma oração contínua por Sião (cap. 62) e falando da nova criação de Deus que estava prestes a aparecer (65,17-25), da qual os sofrimentos presentes eram apenas as primeiras dores (66,7-14). Mas tais sentimentos, infelizmente, não eram os da maioria. A maior parte do povo queria saber por que as suas esperanças tinham sido proteladas. As pessoas piedosas invocavam a Deus, suplicando a sua intervenção (Zc 1,12; Sl 44; 85), enquanto outros começavam a duvidar de seu poder para agir (Is 59,1.9-11; 66,5).

A nova comunidade, de fato, era tudo, menos o Israel ressurgido e purificado do ideal profético. Havia tensões econômicas, possivelmente resultantes da luta pela terra, inevitável em qualquer repatriação em massa, e provavelmente agravadas quando o mau tempo levava os menos afortunados à bancarrota. Alguns sabiam aproveitar-se da infelicidade dos outros em proveito próprio — mesmo ocultando sua falta de consciência sob uma fachada de piedade (Is 58,1-12; 59,1-8). O predomínio de práticas religiosas sincréticas mostra que muitos em Judá eram tudo, menos javistas dedicados e fiéis (57,3-10; 65,1-7 e 11; 66,3ss.17). A comunidade estava

realmente dividida em dois segmentos que não se entendiam muito bem: aqueles — a maioria dos exilados que tinham voltado do exílio — que estavam impregnados dos elevados ideais proféticos e eram fiéis à religião e às tradições de seus pais; e aqueles — incluindo, provavelmente, o grosso da população nativa — que tinham absorvido tanto o ambiente pagão que sua religião já não era o javismo em sua forma pura.^[64] À medida que a esperança cedia caminho à desilusão, naturalmente aumentava o sincretismo. E os próprios líderes espirituais acharam que era necessário fazer uma separação dentro da própria comunidade (Is 65,8-16; 66,15-17). Em tal clima não nos devemos surpreender que o ideal da missão do Servo de Iahweh recebesse menos ênfase. Embora houvesse muitos profetas que queriam que os estrangeiros desejosos de cumprir as exigências da lei passassem a integrar sua comunidade (Is 56,1-8) e ansiassem pelo tempo em que muitos deles seriam efetivamente admitidos (Is 66,18-21; Zc 2,11; 8,22ss), havia o perigo imediato de que a comunidade perdesse sua integridade, pela assimilação de práticas estrangeiras. Assim, outros líderes, considerando o contato com a população nativa como uma contaminação, instavam que o contato parasse completamente (Ag 2,10-14).

Em vista disso, o fracasso da continuação das obras do templo não era algo trivial. A comunidade necessitava desesperadamente de um ponto focal em torno do qual sua religião pudesse se reunir. Os profetas podiam falar de um Deus tão grande que não podia ser encerrado em nenhum templo, cujas exigências eram a justiça e a humildade e não uma forma externa qualquer (Is 57,15ss; 58,1-12; 66,1ss). Mas a comunidade não podia ficar indiferente à forma externa, especificamente ao Templo, para manter-se como comunidade. Entretanto, para falar a verdade, não haveria nenhuma “idade nova” para Israel, nem mesmo um futuro, enquanto ele estivesse empenhado numa tarefa tangível, mais ou menos mundana, no presente — em breve, na construção do templo. E suas perspectivas não eram das melhores. Entre a pobreza, o desânimo e a letargia, não se tinha muito ânimo para qualquer esforço. A maioria das pessoas sentia que o tempo não era propício para nada (Ag 1,2).

3. O acabamento do templo

Mas os líderes judeus estavam plenamente convencidos da importância de terminar o templo, recusando-se a interromper a obra. Dezoito anos depois da volta dos primeiros exilados da Babilônia, a energia e a fé desses líderes, ajudados pelo desenrolar dos acontecimentos mundiais, conseguiram entusiasmar o povo para retomar a obra. Uns quatro anos depois, o templo estava terminado. Entretanto, paradoxalmente, a consecução dessa meta foi recebida com amarga desilusão.

a. *A ascensão de Dario I e suas conseqüentes rebeliões.* A partir de 522, o Império Persa foi palco de uma série de rebeliões, que contribuíram grandemente para

desmembrá-lo. Naquele ano, quando Cambises voltava do Egito, através da Palestina, teve notícia de que um certo Gaumata havia usurpado o trono e sido aceito como rei na maior parte das províncias orientais do Império. Este Gaumata fazia-se passar por Bardiya, irmão de Cambises, que este tinha secretamente mandado matar alguns anos antes.^[65] Em circunstâncias obscuras, Cambises suicidou-se. Entretanto, um oficial a seu serviço, Dario, filho do sátrapa Histaspes e membro da família real em linha colateral, reclamou imediatamente o trono. Aceito pelo exército, ele marchou para leste até a Média, depôs Guamata e o executou.

Mas a vitória de Dario, longe de firmá-lo na posição, provocou a eclosão de uma verdadeira orgia de revoltas em todo o império. Embora na grande inscrição trilingue do rochedo de Behistun procure-se diminuir a oposição que lhe faziam, é claro que a insatisfação alastrou-se de uma extremidade à outra do reino. Rebentaram rebeliões na Média, em Elam, em Pártia, na Armênia, em todo o Irã, até as fronteiras lestes mais afastadas, enquanto, a oeste, tanto o Egito como a Ásia Menor eram afetadas. Na Babilônia, um certo Nidintu-bel, que dizia ser — e possivelmente era — filho de Nabônides, fez-se proclamar rei com o nome de Nabucodonosor III e conseguiu manter-se no trono alguns meses, antes de Dario destroná-lo e executá-lo. O ano seguinte foi testemunha de outra rebelião na Babilônia, cujo líder também se chamava Nabucodonosor e se dizia filho de Nabônides. Ele também promoveu vários distúrbios durante alguns meses, até que foi preso e morto barbaramente pelos persas, juntamente com os que o apoiavam.^[66] Durante os dois primeiros anos de seu reinado, Dario teve de lutar sem tréguas, de uma fronteira à outra, para conseguir vencer. Sua posição só se estabilizou mesmo em 520.

Assim, parecia que o Império Persa estava literalmente caindo em pedaços. À medida que o sentimento nacionalista explodia em toda a parte, criava-se uma tensão inquietadora, da qual a pequena comunidade judaica não estava de modo algum excluída. As esperanças adormecidas despertaram. Talvez a hora esperada, a hora do desmoronamento das nações e do estabelecimento triunfante do domínio de Iahweh, tivesse finalmente chegado!

b. *O despertar da esperança messiânica: Ageu e Zacarias.* Alguns profetas, convencidos de que o tempo havia chegado, serviram-se dessa esperança para estimular o povo a retomar a construção do templo. Um deles foi Ageu, cujos oráculos proféticos situam-se entre agosto e dezembro de 520. O outro foi Zacarias, que começou a falar no outono do mesmo ano, portanto, antes que Dario começasse a dominar seus inimigos, quando o futuro do Império Persa ainda era duvidoso. Embora não seja preciso supor que alguma dessas rebeliões em particular os tenha levado a falar,^[67] não resta a menor dúvida de que eles consideravam os distúrbios do

seu tempo como um prelúdio da intervenção de Iahweh. Remontando à teologia oficial de Judá pré-exílico e às promessas feitas a Davi, elas afirmavam que era iminente o cumprimento de tais promessas. O entusiasmo criado por suas palavras impeliu a comunidade a retomar a construção do templo com toda a seriedade (Esd 5,1ss; 6,14).

Ageu, em particular, censurava a lassidão e a indiferença com que o povo ficava em sua própria casa, bem acomodado, enquanto a casa de Iahweh jazia em meio às ruínas. Explicava que as dificuldades pelas quais a comunidade havia passado eram o castigo divino por sua indiferença (Ag 1,1-11; 2,15-19). Convencido de que Iahweh tinha novamente escolhido Sião como sede do seu reino, via o término do templo como algo da maior urgência, a precondição necessária à vinda de Iahweh para habitar no seio de seu povo e cobri-lo de bênçãos. Severamente separatista, Ageu insistiu para que se cortassem todos os contatos com os sincretistas religiosos da terra, que eram, explicava ele, tão contagiantes como tocar num cadáver (2,10-14). Pensando que o desânimo do povo se devia ao fato de que a estrutura que eles estavam construindo era extremamente modesta, ele os incitou com a promessa de que Iahweh em breve dominaria as nações, encheria o templo com seus tesouros e tornaria o novo templo mais suntuoso do que o de Salomão (2,1-9). Chegou até (2,20-23) a dirigir-se a Zorobabel em linguagem messiânica, saudando-o como o rei escolhido da Casa de Davi, que haveria de reinar quando o poder imperial ruísse por terra, o que não estava longe de acontecer.

Zacarias, a maioria de cujas profecias são de época posterior às vitórias de Dario, já deixavam bem claro que as esperanças não seriam realizadas assim tão facilmente, mas ao mesmo tempo animava o seu povo em seu esforço.¹⁶⁸ Sua mensagem é dada, em boa parte, na forma de visões crípticas, recurso precursor do apocalipse, tão popular mais tarde. Como Ageu, Zacarias via nas rebeliões correntes sinais da iminente intervenção de Iahweh. Ele incitava os judeus que ainda moravam na Babilônia a que procurassem fugir para Sião antes da ira de Iahweh, pois Iahweh não demoraria a estabelecer o seu domínio triunfante em Sião (Zc 2,6-13). Mesmo sendo evidente que Dario era senhor da situação, ele continuava a assegurar a seu povo que a reviravolta tinha sido apenas adiada, mas não tardaria: Iahweh, zeloso de Jerusalém, a tinha escolhido novamente para sua morada e não se demoraria a voltar triunfante para sua casa (Zc 1,7-17; 8,1ss; Ez 43,1-7). E, como o templo devia ser a sede do domínio real de Iahweh, o seu término era da maior urgência para Zacarias. Por isso é que ele estimulava o povo (1,16; 6,15), declarando que Zorobabel, que havia começado a obra, iria ser ajudado em sua conclusão pelo Espírito de Deus (4,6b-10a). Ele prometia que Jerusalém havia de ser uma grande cidade, que iria transbordar por sobre suas muralhas (Zc 1,17; 2,1-5) quando o povo de Deus — e também os gentios

(2,11; 8,22ss) — afluísse para lá de todas as partes do mundo (8,1-8). Nesta nova Jerusalém, Josué, o sumo sacerdote, e Zorobabel, o príncipe da Casa de Davi, seriam como dois canais da graça divina (4,1-6a.10b-14). Zacarias também se dirigia a Zorobabel em linguagem messiânica. Ele declarava que o esperado “rebento” da linhagem de Davi (cf. Jr 23,5ss) estava prestes a aparecer (Zc 3,8) para subir ao seu trono — e que ele não seria outro senão Zorobabel (6,9-15).^[69]

É claro que Ageu e Zacarias afirmavam a realização das esperanças inerentes à teologia oficial do estado pré-exílico, fundamentada na escolha de Sião e da dinastia de Davi. Eles consideravam a pequena comunidade como o verdadeiro remanescente de Israel (Ag 1,12.14; Zc 8,6.12) de que falava Isaías, e Zorobabel como o esperado descendente de Davi que havia de reinar sobre Israel. Suas palavras eram altivas, inflamadas e altamente perigosas. Mas elas serviam a seu fim imediato. A obra do templo seguia o seu curso aceleradamente.

c. *Conclusão e desilusão.* Até que ponto Zorobabel foi abalado por tais palavras, não temos nenhum meio de afirmar. Entretanto, não existem evidências de que ele tenha cometido algum ato de deslealdade. Mas as palavras dos profetas tinham certo tom de sedição, e Zorobabel encontrava dificuldades para controlá-las. Quando as autoridades persas tomassem conhecimento delas, podia-se imaginar o que iria acontecer. E, com certeza, havia pessoas que se davam ao trabalho de fazer chegar aos ouvidos das autoridades persas as palavras dos profetas. Eram os nobres de Samaria, que tinham sido tratados asperamente por Zorobabel (Esd 4,1-5) e rejeitados, quando se ofereceram — sinceramente ou com segundas intenções — para ajudar na construção do templo. De qualquer modo, como a fonte aramaica nos diz (Esd 5,1 a 6,12), alguma notícia do caso deve ter chegado a Tatanai, sátrapa de Abar-nahara (a satrapia através do Eufrates, que incluía toda a Palestina e a Síria), porque ele foi a Judá para saber o que estava se passando. Naturalmente, ele não encontrou nada que o alarmasse. Embora tenha perguntado com ordem de quem o templo estava sendo construído e, recebida a resposta, tenha escrito à corte persa pedindo confirmação, não exigiu nem mesmo que a obra fosse interrompida nesse ínterim (5,5). Dario, tendo ou não ouvido falar do entusiasmo messiânico reinante em Judá, confirmou o decreto de Ciro, que foi encontrado nos arquivos de Ecbátana. Tatanai recebeu ordens de providenciar verbas específicas para custear a construção do templo e a manutenção do culto, e de não interferir de modo algum em nada. Fica claro, portanto, que não houve nenhuma rebelião, porque neste caso toda a obra teria parado.^[70]

A obra continuou até março de 515, quando a construção terminou e foi consagrada com grande alegria (Esd 6,13-18). O novo templo estava longe de ser o

santuário nacional do povo israelita no sentido em que tinha sido o de Salomão. Israel não era mais uma nação e, portanto, não mais possuía instituições nacionais. O templo, construído sob o patrocínio da coroa persa, incluía sacrifícios e orações para o rei no seu culto (Esd 6,10). Além disso, como aconteceu durante todo o período da monarquia dividida, muitas pessoas de descendência israelita, na Samaria e em outras partes, não lhe eram fiéis. Entretanto, ele oferecia um local de reunião e dava aos “remanescentes de Israel” uma identidade, como a comunidade de culto do templo de Jerusalém. A experiência da restauração havia sido salva. Tinha sobrevivido à sua primeira crise. E iria continuar.

Entretanto, sabemos-lo muito bem, as esperanças anunciadas por Ageu e Zacarias não se concretizaram. O trono de Davi não foi restabelecido, e a época da promessa não teve a sua aurora. O que aconteceu a Zorobabel é um mistério. É inteiramente possível que os persas tenham tido notícias do sentimento que havia em Judá e o tenham tirado de circulação. Mas não sabemos. Não há nenhuma prova de que ele tenha sido assassinado.^[71] Todavia, como não ouvimos mais nenhuma palavra sobre ele e como ninguém de sua família lhe sucedeu, é provável que os persas realmente tenham privado a Casa de Davi de suas prerrogativas políticas. Parece que Judá continuou como uma espécie de comunidade teocrática, sob a autoridade do sumo sacerdote Josué e de seus sucessores, até a época de Neemias (Ne 12,26). Provavelmente Judá continuou sendo administrado como uma subdivisão da província de Samaria, como o fora no começo,^[72] possivelmente por meio de burocratas locais desconhecidos para nós (Ne 5,14ss). Não podemos duvidar de que a comunidade judaica, vendo todas as suas esperanças por terra, tenha sentido a mais profunda desilusão. Seria difícil, se não impossível, que as esperanças postas na linhagem davídica voltassem novamente a sua antiga forma.

A COMUNIDADE JUDAICA NO SÉCULO QUINTO

As reformas de Neemias e Esdras

QUANTO À SORTE da comunidade judaica nos setenta anos que se seguiram ao término da construção do templo, na verdade sabemos muito pouco. Salvo os incidentes cronológicos mal colocados de Esdras (4,6-23), o Cronista nada informa. Além disso, só sabemos o que pode ser inferido das memórias de Neemias, um pouco posteriores, e dos livros proféticos da época, como Abdias (provavelmente no início do século quinto)^[1] e Malaquias (aproximadamente 450), complementados com dados de história geral e de arqueologia. É claro, entretanto, que embora a conclusão do templo tivesse assegurado a sobrevivência da comunidade, seu futuro estava longe de estar garantido. Depois do colapso das expectativas e esperanças ligadas a Zorobabel, estava claro — ou deveria estar — que não haveria nenhum restabelecimento da nação judaica de acordo com a ordem antiga, nem mesmo numa forma modificada. O futuro da comunidade teria de estar em qualquer outra direção. Mas não estava claro qual fosse essa direção e tampouco ficou claro até que, algumas gerações mais tarde, a comunidade foi reconstituída sob a liderança de Neemias e Esdras. Entretanto, o máximo que se poderia dizer dela era que... *existia*.

A. DA CONCLUSÃO DO TEMPLO À METADE DO SÉCULO QUINTO

1. O Império Persa até aproximadamente 450

A história política dos judeus durante esse período é inseparável da história do império persa, em cujas fronteiras virtualmente todos viviam, e que, na passagem do século sexto para o quinto, estavam alcançando a sua maior expansão física. Como a história da Pérsia não faz parte da nossa tarefa, deve ser suficiente um esboço sumário que nos forneça um *panorama* geral.^[2]

a. *Dario I Histaspes (522-486)*. Já descrevemos como Dario sufocou as revoltas que encontrou por ocasião da sua ascensão, mesmo quando os profetas hebreus antecipavam a queda do império. Dario deu mostras de ser, em todos os sentidos, um governante capaz e um digno sucessor do grande Ciro. Campanhas de longo alcance levaram seus exércitos para leste até o Indo, para o oeste ao longo da costa africana até Bengazi, através do Bósforo, e para o norte, contra os citas do sul da Rússia. Antes do fim do século sexto, o seu império ia do vale do Indo até o Egeu, do Jaxartes até a Líbia e, na Europa, incluía a Trácia e uma faixa dos Bálcãs, ao longo do mar Negro ao norte até o Danúbio. Além disso, Dario deu a este vasto domínio sua

organização definitiva, dividindo-o em vinte satrapias, cada uma das quais com um sátrapa, geralmente um nobre persa ou medo, nomeado pela coroa. Embora fossem governantes quase autônomos, dos quais dependiam os governadores locais, os sátrapas eram fiscalizados severamente por comandantes militares diretamente responsáveis perante o rei, por uma complexa burocracia, e por um sistema de inspetores itinerantes que, igualmente, prestavam contas ao rei. Era um sistema que procurava equilibrar a autoridade central com um grau de autonomia local. E que persistiu durante todo o tempo em que o império durou.

Os feitos de Dario foram muitos e brilhantes: seus monumentos em Persépolis e outras localidades, o canal que ele construiu unindo o Nilo ao mar Vermelho, o complexo rodoviário que facilitava as comunicações de uma extremidade à outra do império, suas amplas reformas legais, o aperfeiçoamento de um sistema padronizado de moeda (a cunhagem de moedas tinha começado na Lídia no século sétimo), o que muito contribuiu para promover o sistema bancário, o comércio, a indústria — e muito mais. Em suma, no reinado de Dario, a Pérsia alcançou o seu auge. Somente numa campanha, e a sua campanha mais ambiciosa, podemos dizer que Dario fracassou. Foi a tentativa de conquistar a Grécia, projeto para o qual ele se preparou durante alguns anos. Depois que uma tentativa inicial fracassou, quando uma tempestade destruiu a frota persa diante do monte Athos, em 490 as tropas persas aportaram na ilha de Eubeia. Mas o tratamento áspero e severo que elas, estupidamente, deram à cidade de Eretria incitou os gregos contra eles. Quando cruzaram o continente, Milcíades, com seus atenienses, derrotou-os fragorosamente em Maratona. Dario, forçado a adiar o projeto, não pôde retomá-lo até o dia da sua morte.

b. *Os sucessores de Dario.* Quem sucedeu a Dario foi seu filho Xerxes (486-465), um homem de pouquíssima capacidade. Logo no começo, Xerxes teve de enfrentar uma revolta que rebentou no Egito antes da morte de seu pai, e mais tarde (em 482) outra na Babilônia. A Babilônia foi tratada com severidade, tendo seus muros demolidos, seu templo Esagila arrasado e a estátua de Marduk derretida. Depois disso, Xerxes não se preocupou em passar por rei legítimo da Babilônia como fizeram seus predecessores, e começou a tratar a Babilônia como território conquistado. Dominando esses distúrbios, Xerxes voltou-se para a invasão da Grécia. Construindo uma ponte sobre o Helesponto (em 480), ele comandou um enorme exército através da Macedônia, subjuguou os heroicos espartanos em Termópilas, tomou Atenas e pôs fogo na Acrópole. Mas, então, veio o fracasso em Salamina, onde uma terceira frota persa foi destruída. Nisto, Xerxes voltou para a Ásia, deixando o general Mardônio na Grécia com um exército. Mas, no ano seguinte (de 479), este exército foi feito em pedaços, em Plateia, enquanto o restante da frota persa era destruída perto de Samos.

Outras derrotas, que culminaram com o fracasso decisivo às margens do Eurimedon (em 466), forçaram finalmente Xerxes a deixar a Europa, obrigando sua frota a se afastar das águas do Egeu.

Xerxes foi finalmente assassinado. Sucedeu-lhe o filho mais jovem, Artaxerxes I Longímanso, que se apoderou do trono afastando o herdeiro legítimo. O reinado de Artaxerxes (465/4-424) não começou auspiciosamente. Já fustigado pelos ataques gregos contra Chipre, por volta de 460 ele teve de enfrentar uma rebelião no Egito, encabeçada por um certo Inaros, um dinasta líbio que contava com o apoio de Atenas. Em breve, o Baixo Egito ficou livre das tropas persas, exceto Mênfis, que estava cercada. Embora o exército persa, sob o comando de Megabyzus, sátrapa de Abar-nahara, tivesse reentrado no Egito aproximadamente em 456, a resistência continuou até 454, quando Inaros caiu prisioneiro. Depois, quando Inaros foi executado em violação à palavra dada por Megabyzus, este último se rebelou (449/8), mas a rebelião foi logo sufocada e Megabyzus, apesar disso, confirmado no seu posto. Dificuldades internas, somadas a novos sucessos dos gregos, levaram finalmente Artaxerxes a consentir na paz de Callias (449). As cidades gregas da Ásia Menor, aliadas de Atenas, receberam sua liberdade. Atenas abandonou a pretensão de libertar outras. As tropas regulares persas tinham de permanecer a leste de Hális, e a frota persa não devia entrar no mar Egeu. Tem-se a impressão de que a Pérsia havia sofrido uma humilhação. Embora o seu fim ainda estivesse longe, já começavam a aparecer as debilidades da maciça estrutura do império.

2. A sorte dos judeus em aproximadamente 515-450

Embora não saibamos quase nada da sorte dos judeus nesse período, é claro que o futuro da comunidade de Judá permanecia incerto e desalentador. O fracasso em concretizar-se a instauração de um Estado davídico provavelmente levou a uma perda de interesse em toda tentativa de restauração por parte dos judeus, em todo o império — e a maior parte deles contentava-se em permanecer onde se encontrava. Embora a população de Judá continuasse a crescer, não houve certamente um afluxo geral de judeus para a pátria, como tinha sido previsto pelo Segundo Isaías, por Zacarias e outros.

a. *As comunidades judaicas no Império Persa no século quinto.* Por essa época, embora saibamos muito pouco deles, os judeus estavam bem estabelecidos em várias partes do império. Como a Babilônia permaneceu como centro da vida judaica durante séculos, podemos supor que lá florescia uma comunidade. Na verdade, como indicamos acima, alguns judeus da Babilônia estavam tornando-se muito prósperos, enquanto outros, como Neemias, conquistavam altas posições na corte persa. Existe alguma evidência de uma comunidade judaica também na longínqua Sardis (Sefarad),

na Ásia Menor, como indicam uma inscrição em lídio e aramaico, aproximadamente de 455, e uma alusão em Abdias versículo 20.^[3] Podia-se também encontrar judeus, durante todo este período, no Baixo Egito (cf. Is 19,16-25), para onde grupos deles tinham fugido depois da queda de Jerusalém, embora não saibamos nada do que aconteceu com eles.

Por outro lado, a colônia judaica de Elefantina, na primeira catarata do Nilo, mencionada no capítulo anterior, é bem conhecida através de todo o século quinto, graças à riqueza de textos aramaicos procedentes de lá. Alguns destes textos já eram conhecidos desde o começo do século, enquanto outros apareceram mais recentemente nos Estados Unidos e na Europa.^[4] Não podemos deternos nos negócios legais e econômicos dessa colônia, e teremos mais a dizer de sua situação política no próximo capítulo. Basta mencionar aqui que foi uma comunidade estável e florescente que lançou raízes sociais e econômicas em sua nova pátria. Sua religião, contudo, era altamente sincrética.^[5] Totalmente em oposição à lei deuteronômica, estes judeus tinham um templo dedicado a Iahweh, com um altar sobre o qual queimavam oferendas e faziam sacrifícios a ele.^[6] Mas outras divindades também eram adoradas: Eshem-betel, Herem-betel, ‘Anat-betel (‘Anath-yahu). Trata-se provavelmente de representações hipostáticas de aspectos de Iahweh (“Nome da Casa de Deus”, “Sacralidade da Casa de Deus”, “Sinal [?] da Casa de Deus”) às quais se tinha dado um *status* divino.^[7] Diante disso, parece que os judeus de Elefantina, se não abertamente politeístas, tinham combinado um javismo altamente heterodoxo com características tiradas dos cultos sincréticos de origem arameia. Embora se chamassem judeus e sentissem que eram do mesmo sangue dos seus irmãos da Palestina, como veremos, eles não se encontravam de modo algum no seio da religião e da história de Israel. Com raízes onde estavam, eles certamente não sentiam nenhuma necessidade de voltar para Judá e fazer parte daquela comunidade.

b. *A comunidade em Judá: sua sorte externa.* Entretanto, os judeus não tinham abandonado a aventura da restauração. Pelo contrário, grupos deles continuavam a voltar para a pátria (cf. Esd 4,12), fazendo com que a população de Judá dobrasse em meados do século quinto. As listas do capítulo 2 de Esdras e do capítulo 7 de Neemias, que são provavelmente listas de recenseamento da época de Neemias, aproximadamente, e que enumeram os exilados retornados, os seus descendentes e os judeus já estabelecidos na província, apresentam a população total da época como de pouco menos de cinquenta mil pessoas.^[8] Provavelmente boa parte dos retornados tinha chegado desde a construção do Templo. Essa lista e a de Neemias (cap. 3) mostra que numerosas cidades de Judá estavam agora habitadas, incluindo algumas (por exemplo, Técuá, Bet-Sur, Ceila) virtualmente despovoadas antes. Também

foram encontrados adeptos da comunidade judaica em Jericó, no território de Efraim, nas proximidades de Betel (7,32) e mais além, na planície costeira, nas vizinhanças de Lod (v. 37). Mas a terra não era ainda densamente povoada. A própria Jerusalém tinha pouquíssimos habitantes (v. 4).

A situação da comunidade durante esses anos era a mais insegura. Não houve provavelmente nenhum governador nativo em Judá depois de Zorobabel. O distrito era naturalmente administrado de Samaria^[9] e os negócios locais estavam sob a supervisão dos sumos sacerdotes: Josué, depois Joaquim, e depois Eliasib (Ne 12,10.26). Os atritos com os oficiais da província parecem ter sido constantes, pois eles extorquiam pesados impostos e permitiam que seus agentes se comportassem com uma insolência revoltante (Ne 5,4.14ss). Ressentindo qualquer tentativa de diminuir as suas prerrogativas em Judá, eles não perdiam oportunidade de lançar os judeus contra o governo persa. Por meio de Esdras (4,6), sabemos que, no começo do reinado de Xerxes — possivelmente em 486/5, quando ele estava lidando com uma revolta no Egito — eles acusaram os judeus de sedição. Nada sabemos sobre os fundamentos dessas acusações nem de suas consequências. Mas podemos supor que, durante todos esses anos, sem proteção militar ou meios de defesa, os judeus estivessem sujeitos a repetidas incursões, represálias e opressões, e sentissem profundamente a sua posição indefesa.

Além dessa insegurança, parece que suas relações não somente com a oficialidade de Samaria, mas também com outros vizinhos, eram tensas. Em particular, havia inimizade com os edomitas, os quais, deslocados de sua pátria pela pressão árabe, tinham ocupado a maior parte do sul da Palestina, até o norte do Hebron. No século quinto, as tribos árabes tomaram Edom completamente (cf. Ml 1,2-5), ocuparam Asiongaber e começaram a dar combate aos edomitas no sul da Palestina. Edom ficou sem uma população fixa, durante o período persa.^[10] Os judeus certamente não morriam de amores pelos edomitas, cuja perfídia passada não podiam esquecer e cuja presença no solo ancestral de Judá eles sentiam (Ab 1-14). Seus profetas esperavam pelo Dia de Iahweh (Ab 15-21), quando Israel reconquistaria sua terra, e os seus inimigos, especialmente os edomitas, seriam destruídos. Os edomitas e os árabes, sem dúvida, respondiam na mesma linguagem, com ódio e com toda espécie de provocação que podiam.

Não tendo a necessária proteção, os judeus achavam a sua posição intolerável. Foi por essa razão que, no reinado de Artaxerxes I (Esd 4,7-23), eles assumiram a situação e começaram a reconstruir as fortificações de Jerusalém. Não podemos dizer exatamente quando isso se deu; sabemos apenas que foi antes de 445 (Esd 4,23; Ne 1,3). É tentador ligar este incidente à revolta de Megabyzus (449/8), que pode ter despertado esperanças de independência ou pelo menos ter feito com que o plano

parecesse viável. Mas os nobres de Samaria, com justiça ou não, apresentaram novamente acusação de sedição e conseguiram uma ordem do rei para interromper a obra, ordem que eles executaram então pelo poder das armas. Sua intenção era que Judá permanecesse constantemente sem defesa.

c. *A comunidade judaica: sua situação espiritual.* A conclusão do templo havia dado aos judeus um lugar de reunião e, ao mesmo tempo, o *status* de uma comunidade de culto. Observando-se uma lassidão religiosa generalizada, não existe evidência de que florescesse qualquer outro lugar de culto em Judá. Podemos supor que o ritual do templo pré-exílico foi retomado (com certas características régias omitidas ou reinterpretadas) e que os negócios internos da comunidade eram administrados de acordo com a lei, como ela era transmitida pela tradição. Os líderes judeus consideravam orgulhosamente sua comunidade, e só ela, como o verdadeiro remanescente de Israel.

Entretanto, é mais do que evidente que o moral da comunidade não era bom. A frustração levava à desilusão e esta, por sua vez, à lassidão religiosa e moral. As palavras de Malaquias, e um pouco mais tarde as memórias de Neemias, ilustram isso claramente. Os sacerdotes, enfatiados dos seus deveres, não viam nada de mal em oferecer animais doentes e feridos a Iahweh (Ml 1,6-14), enquanto sua parcialidade no tratamento da lei degradava sua missão sagrada aos olhos do povo (Ml 2,1-9). O Sábado era negligenciado e dedicado ao trabalho (Ne 13,15-22). A falta de pagamento dos dízimos (Ml 3,7-10) forçou os levitas a abandonar seus deveres para trabalhar e ganhar seu sustento (Ne 13,10ss). Dessa maneira, generalizou-se a ideia de que não haveria nenhuma utilidade em ser leal à religião (Ml 2,17; 3,13-15). Essas atitudes, naturalmente, levaram à bancarrota da moralidade pública e privada, e até ao perigo de que a comunidade se desintegrasse de dentro para fora. A prática do divórcio era um escândalo público (Ml 2,13-16). Sem princípios que os contivessem, os patrões enganavam seus empregados, defraudavam-nos em seus salários e se aproveitavam de seus irmãos mais fracos (Ml 3,5). Tendo hipotecado seus campos por ocasião das secas ou para levantar tributos, os pobres encontravam-se antecipadamente presos e, juntamente com seus filhos, reduzidos à escravidão (Ne 5,1-5). E, o que é muito mais grave, as linhas que separavam os judeus do ambiente pagão em que se encontravam estavam começando a se enfraquecer e a quebrar-se. Os casamentos mistos entre gentios e judeus eram naturalmente comuns (Ml 2,11ss) e, à medida que os filhos de tais uniões tornavam-se mais numerosos, aumentava ainda mais a já séria ameaça à integridade da comunidade (Ne 13,23-27).

Numa palavra, havia o perigo real de que, se a comunidade não se pudesse reunir, recuperar o seu moral e encontrar uma direção, cedo ou tarde iria perder seu caráter distintivo, isso se não se desintegrasse totalmente. Medidas drásticas estavam se

fazendo necessárias, porque a comunidade não poderia continuar naquela situação ambígua e tampouco podia recriar a ordem do passado. Devia-se encontrar um caminho novo para que Israel sobrevivesse como entidade criativa.

B. A REORGANIZAÇÃO DA COMUNIDADE JUDAICA SOB NEEMIAS E ESDRAS

1. *Neemias e sua obra*

O terceiro quartel do século quinto viu uma reorganização total da comunidade judaica, que elevou o seu *status*, salvou-a da desintegração e a colocou no caminho certo, que ela deveria seguir durante o resto do período bíblico e, com pequenas modificações, até hoje. Essa reorganização foi realizada principalmente graças ao trabalho de dois homens: Neemias e Esdras. Embora as esferas de seus esforços se sobreponham, foi o primeiro quem deu à comunidade um *status* político e uma reforma administrativa, e foi o segundo quem reorganizou e reformou sua vida espiritual.

a. *A relação entre as obras de Esdras e Neemias.* A história de Israel apresenta poucos problemas tão desconcertantes e difíceis de solucionar corretamente do que este. Seria errado de nossa parte interromper aqui esta narração para discutir prolixamente as implicações do problema; o leitor interessado poderá reportar-se ao Apêndice II. Basta-nos aqui prevenir que o problema é real e que qualquer tentativa de reconstituição deve permanecer até certo ponto experimental.

O problema centraliza-se na data em que Esdras chegou a Jerusalém. A data do começo da obra de Neemias é certa, sendo confirmada independentemente pela evidência dos textos de Elephantina: vai (Ne 2,1) do vigésimo ano de Artaxerxes I (445) até (Ne 13,6) um pouco depois do trigésimo segundo ano daquele rei (433). Com respeito à carreira de Esdras, já não existe tal certeza. Os estudiosos dividem-se em três grandes campos: os que aceitam a posição, aparentemente baseada nos livros canônicos de Esdras e Neemias, de que Esdras chegou (Esd 7,7) no sétimo ano de Artaxerxes I (458) — por conseguinte uns treze anos antes de Neemias — e concluiu sua obra (Ne 8 a 10) pouco depois da chegada deste (alguns pensam que mesmo antes); aqueles que consideram o “sétimo ano” como o sétimo ano de Artaxerxes II (398) e colocam a chegada de Esdras muito tempo depois que Neemias desapareceu de cena; e aqueles que, acreditando que o “sétimo ano” foi um erro dos escribas, em vez de um outro ano qualquer (plausivelmente o trigésimo sétimo), do reinado de Artaxerxes I, colocam a chegada de Esdras depois da de Neemias, em 428, aproximadamente, mas antes que tivesse terminado sua atividade.

Embora nenhum desses pontos de vista se proponha resolver todos os problemas,

o último, por razões aduzidas no Apêndice II, parece ser o mais satisfatório. É o que adotamos nas seções seguintes. Embora pareça contradizer o sentido claro da narração bíblica, que coloca Esdras primeiro, uma comparação de Esdras-Neemias com a versão grega em 1Esdras (e com Josefo, que a segue), sugere que a obra do Cronista sofreu sério deslocamento, com toda a probabilidade depois de ter deixado suas mãos. A ordem dos acontecimentos em nossas Bíblias provavelmente é resultado desse deslocamento secundário. De qualquer modo, acredito que a reconstrução apresentada adiante é fiel à evidência bíblica e, ao mesmo tempo, fornece um quadro inteligente dos acontecimentos.

b. *A missão de Neemias.* A reconstituição da comunidade judaica deu-se na segunda metade do reinado de Artaxerxes I Longímanso (465-424). Coincidiu, então, mais ou menos, com a idade de ouro de Atenas, quando nas ruas daquela cidade caminhavam homens como Pércles, Sócrates, Sófocles, Ésquilo, Fídias — e muitos outros. As derrotas para os gregos e os distúrbios no Egito e na Síria, que marcaram os primeiros anos de seu reinado, deixaram Artaxerxes com a tarefa de restabelecer sua posição. E ele o conseguiu. Com os gregos, ele escolheu o caminho da diplomacia, quando não o do suborno, caminho que lhe foi facilitado pela incapacidade crônica dos gregos de trabalharem unidos por longo tempo. Ele começou logo a recuperar-se das perdas na Ásia Menor. E então, quando rebentou a desastrosa Guerra do Peloponeso (431), ele e seu sucessor tiveram o prazer de se sentar e contemplar os gregos destruindo-se a si mesmos. O fim da guerra (404) encontrou a Pérsia numa posição mais segura do que nunca.

Quanto a Abar-nahara (Palestina e Síria), era do interesse do rei, depois das rebeliões no Egito e da revolta de Megabyzus, preocupar-se com a estabilidade daquela província, não só por sua importância intrínseca, mas também porque ela se encontrava nas vias de comunicação com o Egito, onde a insatisfação era crônica. As bases de abastecimento ao longo da rota militar para o sul, através da Palestina, correriam perigo se uma agitação qualquer se estendesse àquele país. E podemos imaginar que os judeus revoltados com o tratamento arrogante e cruel que tinham recebido dos oficiais de Samaria, com seu desamparo e com a incapacidade do rei em compreender sua posição (Esd 4,7-23), no momento não morriam de amores pela Pérsia. Foi o desejo do rei de estabilizar a situação na Palestina que o fez se interessar pelos problemas dos judeus, quando deles teve conhecimento.^[11]

Providencialmente, na corte de Artaxerxes, havia um judeu chamado Neemias, que tinha galgado um alto posto e, como copeiro do rei, tinha acesso à sua pessoa. Embora fosse quase certamente eunuco, como sua posição normalmente requeria,^[12] Neemias era um homem enérgico e capaz; e, mesmo sendo de índole um tanto

irascível, tinha grande dedicação à causa de seu povo. Em dezembro de 445 (Ne 1,1-3), uma delegação de Jerusalém, chefiada por seu próprio irmão Hanani, o informou das deploráveis condições daquela cidade e, sem dúvida, também da impossibilidade de se livrarem daquela situação por meio dos canais oficiais. Profundamente aflito, Neemias resolveu dirigir-se ao rei e pedir-lhe permissão para ir a Jerusalém, com autorização para reconstruir suas fortificações. Era um pedido muito difícil (Ne 1,11), uma vez que implicava a solicitação de que o decreto anterior do rei (Esd 4,17-22) fosse revogado. Mas quando, quatro meses depois (Ne 2,1-8), ele encontrou sua oportunidade, a sua solicitação foi mais do que bem recebida. Foi-lhe concedido um mandato autorizando a reconstrução das muralhas da cidade e dando orientação para que o material destinado a esta finalidade fosse levado das florestas reais. Além disso, imediatamente ou um pouco depois, Neemias foi nomeado governador de Judá (Ne 5,14; 10,1), que ficou sendo uma província independente, separada da Samaria.^[13]

A Bíblia dá a impressão de que Neemias partiu imediatamente, acompanhado de uma escolta militar (Ne 2,9). Mas Josefo (Ant. XI, V, 7), que segue o texto da versão da Septuaginta, cuja primeira parte foi preservada em 1 Esdras, coloca a sua chegada somente em 440. Embora não tenhamos uma certeza absoluta, esta data pode estar correta.^[14] Se Neemias foi primeiro à Babilônia e reuniu judeus para acompanhá-lo (como afirma Josefo) e, depois, tendo apresentado suas credenciais ao sátrapa de Abar-nahara, se ocupou na obtenção de material de construção antes de se encaminhar para Jerusalém (como ele possivelmente fez, uma vez que a obra já estava começada logo depois da sua chegada), a data tem sua razão de ser. De qualquer modo, por volta de 440, o mais tardar, ele estava em Jerusalém, tendo assumido a administração da cidade.

c. *Reconstrução das muralhas de Jerusalém.* O mais urgente problema que se apresentou ao novo governador foi dar segurança física à comunidade. Assim, ele entregou-se imediatamente à reconstrução das muralhas da cidade, agindo com rapidez e destemor, pois, de outro modo, seus planos seriam contrariados antes mesmo de iniciada sua execução. Três dias depois de sua chegada, ele fez uma inspeção secreta nas muralhas da cidade durante a noite, para avaliar a grandeza da tarefa que tinha diante de si; e somente ali divulgou seus planos aos líderes judeus (Ne 2,11-18). Então, assim que reuniu a mão de obra, começou o trabalho.^[15] A mão de obra foi recrutada por meio de uma convocação geral em toda a Judeia (Ne 3) e as muralhas divididas em seções, sendo um grupo específico responsável para cada seção. O trabalho continuava rapidamente; dentro de cinquenta e dois dias (Ne 6,15), ficou concluído um muro. Naturalmente, é incrível que um muro adequado possa ter sido concluído tão rapidamente por operários tão rudimentares. Josefo (Ant XI, V, 8)

está quase certo quando afirma que a conclusão efetiva — reforço, acabamento das ameias, portões e revestimento — exigiu dois anos e quatro meses (até dezembro de 437, de acordo com suas datas).^[16]

Tudo isso foi realizado com incríveis dificuldades. A obra só chegou ao fim graças à energia e à coragem de Neemias, bem como à determinação de todo o povo (Ne 4,6). Embora Neemias tivesse plena autoridade, recebida do rei, ele possuía poderosos inimigos que não gostavam da sua presença em Jerusalém e não perdiam oportunidade para antepor-lhe obstáculos. O principal dentre seus inimigos era Sanabalat, que, como sabemos pelos papiros de Elefantina (cf. Ne 4,1ss), era governador da província de Samaria. Apesar de seu nome babilônio (Sinuballit), Sanabalat era javista como indicam os nomes de seus filhos, Dalaías e Selemias.^[17] Sua família aliou-se depois, por casamento, com sumos sacerdotes de Jerusalém (13,28). Com ele estava Tobias, governador da província de Amon, na Transjordânia.^[18] Tobias era igualmente javista como indicam seu próprio nome e o de seu filho Joanã (6,18), e tinha contatos em Jerusalém; sua família ainda era importante no século segundo.^[19] Sanabalat, que considerava a Judeia como parte legítima de seu território, naturalmente sentia que lha tirassem do seu controle. Tanto ele quanto Tobias, que se consideravam israelitas e eram aceitos como tais pelas famílias importantes de Jerusalém, irritaram-se com o fato de que os judeus mais ortodoxos, como Neemias, achassem que a religião deles (certamente um tanto sincrética) era inaceitável e os considerassem como pagãos. A estes dois estava associado (2,19; 6,1.6) um certo Gosem (Gashmu), “o árabe”, que é conhecido pelas inscrições como o poderoso comandante de Kedar (Dedan), no noroeste da Arábia. Sob o controle nominal persa, seu domínio se estendeu para oeste, através do Sinai, até o Egito, incluindo Edom, o Negueb e o sul de Judá.^[20] Neemias tinha inimigos por todos os lados!

Tais inimigos recorriam a toda sorte de expedientes para frustrar os planos de Neemias. Em primeiro lugar, tentaram a zombaria, esperando com ela minar o moral dos judeus (Ne 2,19ss; 4,1-3). Vendo que este recurso não produzia nenhum efeito, incitaram — com certeza extra-oficialmente e pretendendo ignorar toda a obra — bandos de árabes, amonitas e filisteus (4,7-12)^[21] a realizar incursões contra Judá. Jerusalém foi atormentada, e as cidades mais afastadas, aterrorizadas. De acordo com Josefo (Ant. XI, V, 8), não poucos judeus perderam a vida. Neemias reagiu (Ne 4,13-23), dividindo seus homens em dois turnos: enquanto uns combatiam, outros trabalhavam. Ele também (v. 22) trouxe os judeus dos campos que circundavam Jerusalém para a cidade, tanto para sua própria proteção como para fortalecer as defesas da cidade. Vendo que não conseguiam nada, os inimigos de Neemias

tentaram (Ne 6,1-4) atraí-lo para fora da cidade, formalmente para uma conferência, mas realmente com a intenção de assassiná-lo. Mas Neemias não era tão tolo assim. Eles então ameaçaram de acusá-lo de sedição junto aos persas (vv. 5 a 9) — e ele desafiou-os a fazê-lo. Mas os inimigos de Neemias, infelizmente, não estavam somente fora das muralhas da cidade. Dentro, havia uma quinta-coluna. Tobias e seu filho, tendo contraído matrimônio com mulheres de famílias ilustres de Jerusalém (vv. 17 a 19), possuíam amigos que os mantinham informados de tudo o que Neemias estava fazendo e, por outro lado, enviavam a Neemias cartas com a finalidade de abalar o seu moral. Como último recurso (vv. 10 a 14), contrataram um profeta para amedrontar Neemias com notícias de um atentado contra sua vida, na esperança de que ele fugisse para o templo, procurando refúgio, e assim ficasse desacreditado diante do povo. Mas Neemias, desprezando sua segurança pessoal, não deu ouvidos às atemorizações.

Neemias mostrou que era moralmente superior a seus inimigos. Sua coragem e decisão superaram todos os obstáculos e mesmo o desânimo de seus seguidores (Ne 4,10), e ele viu o fim de sua obra. Então, notando que a cidade ainda tinha poucos habitantes, e sabendo que as muralhas não podiam protegê-la sem homens que a defendessem, providenciou que parte do povo se transferisse para lá em levadas (7,4; 11,1ss): muita gente se apresentou voluntariamente e, logo depois, as muralhas foram inauguradas com uma cerimônia solene (12,27-43).^[22] Estava vencida a primeira batalha. A segurança interna estava assegurada.

d. *A administração de Neemias: primeiro período.* Pouco sabemos da administração provincial realizada por Neemias. Era uma pequenina província, que não chegava a mais de cinquenta mil habitantes, no centro da cadeia de montanhas que vai de Bet-Sur ao norte, até as imediações de Betel.^[23] Neemias já a encontrou dividida em distritos para fins administrativos, e provavelmente continuou neste sistema, já que o usou como base do seu recrutamento para a reconstrução das muralhas (Ne 3).^[24] A província via-se ocupada com sérias dificuldades econômicas, não só devido aos pesados tributos, como também em virtude das inclemências do tempo (5,1-5.15). Pessoas gananciosas se aproveitavam da oportunidade para endividar os pobres e dispor deles. Irritado com tais abusos, Neemias agiu com resolução característica (vv. 6 a 13): chamando os aproveitadores diante de si, fez um apelo inflamado às suas consciências e à sua condição de judeus, e em seguida obrigou-os a prometer que não mais praticariam a usura e restituiriam o que tinham roubado. E, para garantir a promessa, ele fez seu juramento solene diante de Deus e da assembleia do povo. Neemias deu exemplo, dispensando os privilégios comuns de governador, não adquirindo nenhuma propriedade e fazendo apenas as coletas

necessárias à sua manutenção e à manutenção do seu governo (vv. 14 a 19).

Segundo indicam todas as evidências, Neemias foi um governador justo e capaz. Sua lealdade para com o rei estava fora de dúvida. Se, como Sanabalat acusava (Ne 6,6ss), existia em Jerusalém alguém que estava pregando a rebelião, podemos estar certos de que Neemias não perdia tempo com tal acusação. Entretanto, a firmeza — de fato, a intransigência — de suas convicções, sua rudeza, sua falta de tato e seu temperamento violento certamente lhe conquistaram inimigos, apesar de suas virtudes. Como judeu segundo a tradição estrita vivida no exílio, ele considerava-se em guerra sobretudo com aqueles, muitos dos quais de famílias importantes, que eram negligentes em suas observâncias religiosas e que tinham feito casamentos mistos com os povos vizinhos. E alguns destes já tinham mostrado que não eram amigos dele, como vimos. Uma vez que nem todos os incidentes do capítulo 13 de Neemias podem ser datados com precisão, não podemos dizer exatamente quando Neemias começou a tomar medidas concretas nesse terreno, mas certamente ele estava a par da situação, e deve ter logo pensado que era necessário fazer uma reforma religiosa completa. Uma reforma que ele, como leigo, não podia levar a efeito — especialmente porque a lassidão tinha alcançado até a própria família sacerdotal.

e. *O segundo período de Neemias: suas medidas de reforma.* O período da gestão de Neemias durou doze anos (até 433: Ne 5,14), depois dos quais ele voltou para a corte persa (Ne 13,6). Provavelmente, tendo já sido ultrapassado o termo da sua licença original (Ne 2,6), ele não pôde mais prorrogá-la, mas logo deve ter persuadido o rei para que o nomeasse novamente, pois dentro de breve tempo (provavelmente não mais que um ano ou dois) já se encontrava novamente em Jerusalém. Talvez — embora isso não seja mais do que uma teoria plausível —, enquanto esteve fora, ele tenha consultado líderes judeus na Babilônia e traçado planos na corte persa para regularizar os assuntos religiosos de Judá.

Quando Neemias voltou, encontrou a situação, que já não era boa, muito pior ainda. Os mais tolerantes tinham-se aproveitado da sua ausência. Particularmente Eliasib — o próprio sumo sacerdote (3,1; 13,28) — havia chegado ao ponto de instalar um inimigo de Neemias, Tobias, numa dependência do templo reservada para uso do culto. Tendo conhecimento disso, Neemias, irado, ordenou que os pertences de Tobias fossem jogados na rua e que o quarto fosse purificado de sua poluição e restabelecido em sua função própria (13,4-9). Por esta ocasião, se não antes, Neemias tomou sérias providências contra a indiferença religiosa reinante. Achando que os levitas, por não receberem o que lhes era devido, estavam deixando o templo para trabalhar (13,10-14), ele tomou providências para que o dízimo fosse recolhido e nomeou tesoureiros honestos para administrá-lo. Ele também providenciou (v. 31)

para que fosse mantido sempre um abastecimento de lenha para o altar. Visando deter o comércio que estava sendo praticado no Sábado, ordenou que as portas da cidade ficassem fechadas todo o dia. Quando os comerciantes chegavam para montar seus negócios fora da cidade, ele os ameaçava com prisão e os enxotava (vv. 15-22). Quando descobria crianças de casamentos mistos que não sabiam nem falar hebraico, ele acendia-se em cólera e, se os pais estavam com elas, os repreendia e amaldiçoava, puxava-lhes a barba e obrigava-os a jurar que haveriam de desistir de casamentos mistos com estrangeiros no futuro (vv. 23-27). Quando ele soube que um neto do sumo sacerdote Eliasib havia casado com a filha de Sanabalat (v. 28ss), ele o expulsou da terra!

Talvez no momento em que se passavam essas coisas, foi que Esdras chegou a Jerusalém. Embora os esforços de Neemias não fossem sistemáticos, mas antes medidas *ad hoc*, tomadas para resolver situações à medida que surgiam, mostravam que ele era um advogado da mais estrita pureza religiosa. Assim, ele deveria concordar plenamente com o que Esdras tinha vindo realizar, se realmente não foi ele quem o mandou chamar. Como veremos, ele apoiou a reforma de Esdras e colocou seu selo oficial de aprovação sobre ela (8,9; 10,1). Não sabemos quanto tempo durou sua gestão depois disso; provavelmente terminou dentro de poucos anos, talvez quando o seu protetor Artaxerxes I morreu (em 424). De qualquer modo, em 411, um persa chamado Bagoas^[25] ocupou sua posição, como veremos.

2. Esdras, “o escriba”

Neemias salvara a comunidade, num sentido físico, dando-lhe uma situação política reconhecida, segurança e uma administração honesta. Mas não havia, apesar de seus esforços, reformado radicalmente a vida interior da comunidade. E isso era de urgente necessidade, para que ela pudesse encontrar o seu caminho para o futuro, sem o que as medidas de Neemias teriam tido significação puramente temporária. Providencialmente, contudo, a reforma necessária aconteceu no final da gestão de Neemias (aproximadamente em 428, na reconstituição aqui adotada), com o aparecimento em cena do “escriba” Esdras.

a. *A natureza da missão de Esdras.* — A missão de Esdras, da qual somos informados no documento aramaico (Esd 7,12-26), cuja autenticidade não se pode questionar, era muito diferente da de Neemias. Ela só dizia respeito a assuntos religiosos: Esdras chegou armado com um exemplar da lei e com um rescrito da parte do rei, concedendo-lhe plenos poderes para realizar a sua missão. Especificamente (vv. 25ss), ele tinha a missão de ensinar a lei aos judeus que viviam na satrapia de Abar-nahara e organizar um sistema administrativo para que a lei fosse obedecida. Assim, a autoridade de Esdras era, ao mesmo tempo, mais ampla e mais restrita do

que a de Neemias. Ele não era um governador civil, mas um governador cuja missão específica era regularizar a prática religiosa judaica. Ele tratava de negócios seculares somente à medida que a lei sagrada se relacionava com a secular (como na prática se dava inevitavelmente!). Por outro lado, sua autoridade não se restringia a Judá, estendendo-se a todos os judeus que viviam em Abar-nahara (realmente a maior parte na Palestina). Isso não significa que Esdras pudesse forçar todo o povo de Israel a obedecer à sua lei. Compelir à obediência deste modo seria contrário à prática persa. Significava antes que todos aqueles que aderiam à comunidade de culto de Jerusalém (todos os que se consideravam judeus) teriam de ordenar suas vidas de acordo com a lei trazida por Esdras. E isso era apoiado pelo decreto régio, porque um judeu que desobedecesse a tal lei desobedeceria também “à lei do rei” (v. 26). Além disso, Esdras tinha o direito de receber contribuições dos judeus babilônios para manter o culto do templo (vv. 15 a 19) e de retirar, até certo limite, dos tesouros reais e provinciais, as quantias necessárias para o mesmo culto (vv. 20-22). As pessoas dedicadas ao culto estavam inteiramente isentas de impostos (v. 24).

O *status* de Esdras está contido no título de “sacerdote e secretário da Lei do Deus do céu” (Esd 7,12). Isso não significa um doutor da lei em sentido posterior — embora a tradição, com alguma justiça (cf. v. 6), considere Esdras como tal — pois o título oficial de Esdras era de comissário do governo. Ele era “Secretário Real para a Lei do Deus do Céu” (isto é, do Deus de Israel) ou, em termos modernos, “Ministro de Estado dos Negócios Religiosos Judaicos”, com autoridade específica na satrapia de Abar-nahara.^[26] Não sabemos como Esdras chegou a receber essa missão. Ele era sacerdote (v. 12) e certamente um representante da posição dos judeus babilônios, que tinham ficado impressionados com as notícias de indiferença religiosa em Judá e desejavam pôr um termo à situação. O fato de que tal rescrito tenha sido expedido indica a influência judaica na corte, em que Neemias era talvez o único judeu a chegar a uma alta posição (Ne 11,24). De fato, o próprio Neemias, durante sua visita de 433, pode ter lançado os fundamentos da medida. De qualquer modo, o rescrito, como suas palavras o indicam, foi redigido por judeus. O rei meramente o aprovou e assinou.^[27] Agindo dessa maneira, Artaxerxes estava apenas continuando e ampliando a política de seus predecessores. Os persas eram muito tolerantes com os cultos nativos, como vimos, insistindo apenas para impedir a luta interna e para que a religião não se tornasse uma máscara para encobrir rebeliões, que tais cultos fossem regularizados por uma autoridade responsável. E isso se fazia agora em Judá, onde, devido à sua estratégica localização, desejava-se sobretudo tranquilidade interna.

Esdras chegou a Jerusalém provavelmente em 428, ou aproximadamente. De acordo com suas memórias pessoais (Esd 7,27 a 8,36),^[28] ele não veio só, mas, conforme a permissão que lhe foi dada (7,13), à frente de um grupo considerável,

reunido na Babilônia com essa finalidade. Embora a jornada fosse perigosa, Esdras tinha vergonha de pedir uma escolta militar, ou então pensava que isso indicaria falta de confiança em Deus. A caravana partiu em abril, depois de ter jejuado e feito orações; quatro meses depois, chegou a salvo em Jerusalém (7,8ss; 8,31).

b. *O começo da reforma de Esdras.* Como a narração do Cronista pode não seguir uma ordem cronológica (veja Apêndice II), não podemos ter certeza absoluta de quando Esdras tomou as várias iniciativas que lhe são atribuídas. Mas, uma vez que sua missão era instruir o povo na lei e regulamentar os assuntos religiosos de acordo com ela (Esd 7,25ss), pode-se supor que ele apresentou a lei publicamente o mais cedo possível, e ele provavelmente o fez. Se, como é provável, a narração do capítulo 8 de Neemias segue-se cronologicamente à história da chegada de Esdras, esta se deu dois meses mais tarde, juntamente com a Festa dos Tabernáculos. De um estrado de madeira, erguido com esta finalidade numa praça pública, Esdras leu a lei desde o romper da aurora até o meio-dia. Para estar certo de que o povo estava entendendo (vv. 7ss), ele e seus auxiliares leram uma tradução aramaica do texto hebraico, seção por seção, possivelmente com explicações.^[29] O povo ficou tão comovido que desatou a chorar. Só com dificuldade é que Esdras, lembrando a alegria daquele dia, conseguiu contê-los. No dia seguinte, depois de uma instrução particular aos líderes do povo sobre as exigências da lei, foi celebrada a Festa dos Tabernáculos, com mais leituras da lei durante todos os dias que a celebração durou.

Apesar do entusiasmo inicial, porém, o trabalho de reforma de Esdras não foi realizado com facilidade. Continuaram os abusos que tanto tinham chocado Neemias, particularmente os casamentos mistos, e neles estavam envolvidos profundamente muitos cidadãos importantes, clero, leigos — incluindo membros da família dos sumos sacerdotes (Esd 10,18; Ne 13,28).^[30] Uns dois meses mais tarde, em dezembro (Esd 10,9; Ne 8,2), Esdras foi forçado a tomar uma atitude drástica (Esd 9 e 10). É improvável que ele tenha estado durante tanto tempo sem saber da situação. Na verdade, provavelmente, ele estava consciente do que acontecia em geral, mesmo antes de sua chegada, e com certeza logo depois de ter chegado. Provavelmente ele esperava que bastariam a leitura da lei e as medidas de Neemias, algumas das quais foram presumivelmente tomadas durante esse intervalo. Possivelmente, ele não tomou medidas preliminares por si mesmo. Mesmo assim, embora estivesse muito chocado, Esdras ainda escolheu o processo da persuasão moral. Com grande mostra de emoção, ele chorou e confessou o pecado da congregação diante de Iahweh, até que o próprio povo, sentindo dor de consciência, sua violação da lei (Esd 10,1-5), sugeriu voluntariamente uma aliança para que se separassem de suas esposas estrangeiras e juraram apoiar Esdras em qualquer movimento que ele sugerisse.

Em seguida, enquanto Esdras continuava a jejuar e a orar, os príncipes e anciãos ordenaram que todo o povo se apresentasse em Jerusalém dentro de três dias, sob pena de ostracismo e confiscação de bens (Esd 10,6-8). Esdras tinha esta autoridade (Esd 7,25ss); mas ele somente a usava por meio dos líderes do povo, que ele agora havia conquistado. Isso teve o seu efeito. Uma grande multidão reuniu-se e, apesar da copiosa chuva que caía, permaneceu docilmente ao ar livre para ouvir as admoestações de Esdras. Quase por unanimidade (somente alguns se opuseram), eles concordaram em obedecer às palavras de Esdras, solicitando apenas algum tempo, porque a inclemência da estação e a grandeza da tarefa de investigar os casos impediam a imediata execução dos planos (Esd 10,9-15). A investigação dos casos, levada a efeito por uma comissão nomeada por Esdras, começou quase imediatamente, concluindo-se, três meses mais tarde (março de 427?) seu trabalho estava acabado (vv. 16ss). Todos os casamentos mistos foram dissolvidos (v. 44).

c. A conclusão da reforma de Esdras: a reconstituição da comunidade à base da lei. De acordo com a reconstituição adotada aqui (veja o Apêndice II), o clímax da carreira de Esdras foi atingido apenas algumas semanas mais tarde (Ne 9,1), com os acontecimentos narrados nos capítulos 9 e 10 de Neemias. Tendo sido resolvida a questão dos casamentos mistos, o povo reuniu-se para uma confissão solene de seus pecados, depois do que jurou viver de acordo com a lei (9,38; 10,29). Especificamente, eles se comprometeram (10,30-39) a não se casar mais com estrangeiras, a evitar o trabalho no Sábado, e a deixar repousar a terra e perdoar todas as dívidas no sétimo ano. Obrigaram-se também a dar anualmente uma taxa para manutenção do templo, a providenciar lenha para o altar e a dar as primícias dos frutos. Os dízimos também seriam pagos regularmente, de acordo com as exigências da lei.

Uma vez que os pontos sobre os quais entraram em acordo eram, em sua maior parte, os mesmos pelos quais Neemias se batia (Ne 13) e como este (10,1) encabeça a lista dos que assinaram, pensou-se muitas vezes que a passagem de Neemias do capítulo 10, apesar da impressão dada pelo Cronista, referia-se realmente ao ponto máximo dos esforços de Neemias e não de Esdras.^[31] Naturalmente, isto não é impossível. Entretanto, é igualmente razoável supor que exatamente aqui o trabalho dos dois homens convergia, e que cada qual apoiava o outro. Os abusos que Neemias atacava eram precisamente aqueles que Esdras desejava corrigir. Se a reconstituição adotada aqui é correta (isto é, que a chegada de Esdras deu-se durante o segundo período de Neemias como governador), é ocioso perguntar se as reformas de Neemias precederam as de Esdras ou vice-versa, porque elas se deram em grande parte simultaneamente e culminaram no mesmo ponto. O compromisso descrito no capítulo 10 de Neemias representa a conclusão dos esforços dos dois homens. No capítulo 13,

nós encontramos um relato sumário do próprio Neemias sobre a correção de certos abusos — que lhe é plenamente atribuída. Em Neemias, caps. 9 e 10, e Esdras, caps. 9 e 10, o Cronista nos narra como tais abusos eram tratados. Ele atribui a Neemias um modesto papel nos acontecimentos (Ne 10,1), creditando-os em primeiro lugar ao seu herói Esdras. Mas, de fato, os dois desempenharam papéis indispensáveis. Neemias, embora já tivesse adotado medidas enérgicas contra a lassidão religiosa, precisava da autoridade da lei de Esdras, apoiada como era por decreto régio, para tornar as suas medidas permanentemente efetivas. Mas, como havia tomado tais medidas e, além disso, assumido a liderança do movimento para levar o povo ao compromisso da observância da lei (Ne 10,1), ele não podia — não sendo um homem muito modesto, como indicam suas memórias — deixar de pretender que a reforma fosse obra sua. Esdras por sua vez, embora possuindo plenos poderes do governo para impor a lei, necessitava do apoio do governador civil para que sua reforma entrasse realmente em vigor de maneira eficiente. Mas, como a lei que Esdras trazia fornecia a base para a reforma e como foi sua autoridade moral que criou a boa vontade popular em aceitá-la, o Cronista não está errado em dar-lhe maior crédito. O fato de que Neemias nada fala do papel de Esdras e o Cronista quase nada do papel de Neemias pode ser explicado supondo-se, plausivelmente, que os dois homens, ambos de personalidades marcantes, não tinham muita simpatia um pelo outro.^[32] Além disso, Neemias considerava as suas memórias puramente como apologia pessoal, enquanto os interesses do Cronista, predominantemente espirituais, sem dúvida o levavam a considerar o papel do governador civil como subsidiário.

d. *A significação da Obra de Esdras.* A reforma de Esdras parece ter sido concluída dentro de um ano da sua chegada a Jerusalém. Daí em diante, não ouvimos falar mais dele. Muito possivelmente ele já era de idade avançada, tendo morrido logo depois que sua missão se concluiu. Josefo (Ant. XI, V, 5) o afirma, acrescentando que ele foi sepultado em Jerusalém. Mas também existe a tradição de que ele morreu na Babilônia. O seu suposto túmulo em ‘Uzair, no sul do Iraque, manteve-se como lugar santo até os nossos dias. Não sabemos. De qualquer modo, Esdras foi uma figura de capital importância. Embora sejam fantásticos os exageros com os quais a lenda fez dele um personagem não inferior a Moisés^[33] não deixam de ter sua justificação. Se Moisés foi o fundador de Israel, foi Esdras quem reconstituiu Israel e deu à sua religião uma forma pela qual ele pôde sobreviver através dos séculos.

O trabalho de Esdras foi reorganizar a comunidade judaica de acordo com a lei. A premente necessidade de tal reorganização já havia sido indicada. Embora a reconstrução do templo tenha dado aos judeus um lugar de reunião depois do

intervalo do exílio e um *status* de comunidade de culto a Israel, não podia existir nenhum ressurgimento das antigas instituições nacionais, como o caso de Zorobabel deixou claro. Israel não era mais uma nação e tinha pouca esperança imediata de o ser. E, apesar da tenacidade das tradições da filiação tribal, tampouco podia atrasar o relógio, para se reconstituir numa liga de clãs. Se não se encontrasse alguma forma externa nova, Israel não sobreviveria por mais tempo, e se desintegraria num nacionalismo banal (que já se não desejava mais) ou se diluiria no mundo pagão — como estava ameaçado, e como se diluiu a comunidade elefantina. Já vimos como era crítica sua situação interna e externa. Pois foi Esdras que, dentro da estrutura de estabilidade política dada por Neemias, fez a necessária reorganização com base na lei.

Que lei Esdras trouxe é uma questão para a qual não existe resposta certa. Não há razão para se supor que tivesse sido uma lei totalmente nova, desconhecida do povo. Como ela já era aceita pelos judeus da Babilônia como a lei de Moisés, a maior parte dela, pelo menos, podia ser conhecida de longa data pelos judeus da Palestina. Alguns supuseram que foi o Código Sacerdotal que preservou as tradições oficiais do templo pré-exílico como elas foram transmitidas, recolhidas e postas numa forma fixa, possivelmente no exílio. Outros pensam que foi o Pentateuco completado, o qual, existindo há muito tempo todos os seus componentes, foi certamente compilado mais ou menos em sua forma presente antes da época de Esdras, embora não existisse ainda nenhuma edição padronizada. Outros ainda acreditam que foi uma coleção de leis, talvez incluindo várias outras regulamentações de culto secundariamente anexadas à narrativa do Código Sacerdotal, cujos limites exatos não podem mais ser determinados.^[34] Certamente, não podemos dizer quais leis Esdras leu realmente em voz alta. Mas o mais provável é que o Pentateuco completado estivesse em seu poder, e que ele tenha sido a lei imposta à comunidade como prática e regra de religião normativa.^[35] A Torá, naturalmente, tinha esse *status* logo depois do tempo de Esdras, e é plausível supor que esta tenha sido a lei trazida por ele.

De qualquer modo, a lei foi aceita pelo povo num compromisso solene diante de Iahweh, tornando-se assim a constituição da comunidade. E, como ela também era imposta com a sanção do governo persa, os judeus ficavam numa situação que lhes permitia embora sem identidade nacional, existir como identidade definível. Politicamente sujeitos à Pérsia, eles formavam uma comunidade reconhecida, autorizada a tratar dos seus assuntos internos de acordo com a lei do seu Deus. Tinha-se dado a transição de Israel de uma nação para uma comunidade sujeita a uma lei. E como tal, a partir de então, poderia existir mesmo sem ser um Estado e encontrando-se espalhada pelo mundo. O caráter distintivo dos judeus não seria uma nacionalidade política, tampouco primariamente um *background* étnico, nem mesmo uma

participação regular no culto do templo (impossível para os judeus da Diáspora), mas a adesão à lei de Moisés. Tinha-se traçado a linha divisória da história de Israel, e seu futuro estava assegurado para sempre.

APÊNDICE II

A DATA DA MISSÃO DE ESDRAS EM JERUSALÉM^[*]

O problema mais embaraçoso em relação à história do período persa é o da ordem cronológica das missões de Esdras e Neemias. Até hoje não houve acordo a respeito da solução desse ponto. Embora não possamos apresentar aqui uma discussão plena do problema, daremos algumas justificativas da posição que adotamos.

O problema reside na data da chegada de Esdras a Jerusalém. As datas relativas à atividade de Neemias parecem totalmente certas. Os textos elefantinos dizem que os filhos do inimigo número um de Neemias, Sanabalat, estavam em plena atividade na última década do século quinto e que Sanabalat, naturalmente, já estava muito avançado em anos. Eles mostram também que o sumo sacerdote da época era Joanã, neto de um contemporâneo de Neemias, Eliasib (Ne 3,1; 12,10ss. 22).^[37] Portanto, o Artaxerxes que foi protetor de Neemias só pode ter sido Artaxerxes I (465-424). A atividade de Neemias se deu (Ne 2,1; 13,6) entre o vigésimo ano (445) e um pouco depois do trigésimo segundo ano (433) daquele rei. Exclui-se a hipótese de uma data no reinado de Artaxerxes II (404-358).^[38] Mas Esdras precedeu ou seguiu Neemias? Estiveram os dois em Jerusalém ao mesmo tempo? As respostas dadas, com uma infinita variedade de detalhes, são essencialmente de três categorias. Alguns, aceitando a data da passagem de Esdras 7,7 como o sétimo ano de Artaxerxes I (458), colocam a chegada de Esdras uns treze anos antes da de Neemias.^[39] Outros, considerando a mesma data como o sétimo ano de Artaxerxes II (398), trazem Esdras à cena logo depois que terminou a obra de Neemias.^[40] Outros ainda, vendo no “sétimo ano” da passagem de Esdras 7,7 um erro, em vez de “trigésimo sétimo ano” (428) ou coisa parecida, colocam a chegada de Esdras depois da de Neemias, mas antes que o período de sua gestão tivesse terminado^[41]. Cada uma dessas posições tem seus méritos. Como nenhuma delas pode pretender resolver todos os problemas, evita-se o dogmatismo. Entretanto, um exame mais profundo das evidências forçou-me à conclusão (não aquela com a qual comecei!) de que a última opinião está sujeita ao menor número de objeções e, portanto, deve ser a preferida.

1. A posição segundo a qual Esdras chegou antes de Neemias em 458

Esta é a opinião tradicional. Ela pode dizer que se baseia nos livros ca-nônicos de Esdras e Neemias e apresenta um quadro não improvável, que, à primeira vista, não

parece envolver dificuldades insuperáveis. Sempre fui um pouco inclinado a aceitá-la.

a. *Méritos dessa opinião.* A história, como a Bíblia nos conta, dá certamente a impressão de que Esdras chegou primeiro. O começo de sua missão (Esd 7 a 10), colocado no sétimo ano de Artaxerxes (Esd 7,7ss), é descrito antes de Neemias ser trazido à cena, no vigésimo ano de Artaxerxes (Ne 1,1; 2,1). Naturalmente, somos levados a acreditar que Esdras precedeu Neemias em treze anos. Isso não é em si mesmo improvável, nem refutável sem mais, uma vez que muitas das passagens aduzidas como prova não são convincentes. A menção a “um muro” em Esdras 9,9, por exemplo, não prova necessariamente que a obra de Neemias tenha sido realizada antes que Esdras tivesse chegado; a palavra, que não é usual para o muro de uma cidade, *pode* ser tomada em sentido figurado. Tampouco o fato de Neemias ter encontrado somente poucas pessoas em Jerusalém (Ne 7,4), enquanto grande multidão se encontrava com Esdras na cidade, é suficiente para provar que a repovoação da cidade feita por Neemias (Ne 11,1ss) tenha-se realizado antes da chegada de Esdras. Outras explicações também são possíveis. Tampouco a passagem de Esdras (10,6) prova que Joanã, neto de Eliasib, contemporâneo de Neemias, fosse sumo sacerdote nos dias de Esdras. Joanã não é chamado aqui “sumo sacerdote”. O nome era comum, e *podia* tratar-se — embora não me pareça provável — de um tio de mesmo nome.^[42] Tampouco o fato de Neemias ter nomeado quatro tesoureiros do Templo (Ne 13,13), enquanto Esdras encontrava, à sua chegada, somente quatro tesoureiros exercendo sua função (Esd 8,33), prova a prioridade de Neemias. Neemias não instituiu necessariamente um novo cargo, mas pode simplesmente ter preenchido um cargo existente com pessoas honestas. E outras passagens igualmente aduzidas devem ser consideradas, da mesma forma, não convincentes.^[43]

b. *Objecções a essa opinião.* Entretanto, há objeções a essa opinião que parecem quase insuperáveis. Embora certamente não se possa dizer que a jornada sem escolta de Esdras (Esd 8,22) não *poderia* ter sido feita em 458, os primeiros anos agitados de Artaxerxes I, o fato é que a situação não era muito favorável a tal jornada.^[44] Mais seriamente ainda, é difícil crer que Esdras, tendo a missão de ensinar e impor a lei e estando inflamado de zelo, não tenha lido a lei ao povo nos treze anos que teriam decorrido desde sua chegada (Ne 8,1-8). Alguns dos que colocam a chegada de Esdras em 458 sentem essa dificuldade e, separando as gestões de Esdras e Neemias, colocam a leitura da lei no ano da chegada de Esdras.^[45] Mas, o que é ainda mais sério, qualquer teoria que coloque as reformas de Esdras (Esd 9 e 10) antes das de Neemias, inevitavelmente faz crer que Esdras, de uma ou outra maneira, havia fracassado. Deve-se supor que suas reformas não tenham sido tão ineficientes que Neemias tivesse de repeti-las (Ne 13); ou que ele tenha provocado tal oposição que

tivesse de desistir até que Neemias viesse em seu socorro; ou que, tendo abusado de sua autoridade (Esd 4,7-23), tivesse caído no desfavor dos persas e tenha sido castigado por eles, do que não se tem nenhuma prova de nenhuma espécie.^[46] Não posso acreditar que Esdras tenha fracassado. Tampouco a Bíblia no-lo pinta como um homem fracassado, uma vez que toda a religião judaica recebeu sua nova forma graças a seu trabalho. Se ele tivesse sido um fracassado, toda a tradição o teria considerado como um segundo Moisés? E, no entanto, ele teria sido um fracassado se suas reformas tivessem precedido as de Neemias.

Além disso, vários indícios, ainda que nenhum deles seja em si mesmo decisivo, fazem crer que Neemias chegou antes de Esdras. Quer a passagem de Esdras 9,9 se refira ao muro de Neemias ou não, Neemias certamente encontrou a cidade quase toda em ruínas (Ne 7,4), enquanto, quando Esdras chegou, parece que ela estava habitada e relativamente segura. Ademais, Neemias corrigiu logo abusos econômicos (5,1-13) dos quais não há indício na história de Esdras. Não teria o religioso Esdras ficado tão chocado com tais coisas como Neemias, se elas existissem quando ele chegou (como elas existiriam se ele tivesse precedido a Neemias)? E, além disso, as reformas de Neemias (cap. 13), se não menos radicais que as de Esdras, eram certamente menos consequentes e teriam a característica de uma série de medidas *ad hoc*. Neemias não apelou para nenhuma lei como a que foi lida por Esdras (Ne 8), nem acusou que tenha sido violada uma promessa de observar essa lei. Na verdade, ele não é descrito em tempo algum como alguém que apelasse especificamente para qualquer código de lei, mas que agia instintivamente, por assim dizer, no impulso do momento. Não há indício de que o compromisso de que fala a passagem do capítulo 10 de Neemias (que forma a conclusão da história de Esdras, relatada pelo Cronista) já tivesse sido feito. De qualquer modo, não se pode entender como suas medidas menos consequentes poderiam ter tido sucesso onde a reforma radical de Esdras tenha supostamente falhado. Finalmente, embora a narrativa bíblica coloque primeiro Esdras, há certas passagens que sugerem o contrário. Ne 12,26, por exemplo, relaciona os líderes da comunidade judaica entre a construção do templo e a época do autor, e estes são: Josué, Joaquim (pai de Eliasib, contemporâneo de Neemias), Neemias e Esdras — nesta ordem. Neemias 12,47, entretanto, passa de Zorobabel a Neemias sem colocar entre eles Esdras. Por essas razões, mais os argumentos cronológicos aduzidos adiante, parece que a melhor data para a chegada de Esdras é quando já tinha sido feito pelo menos a maior parte da obra de Neemias.

2. História do Cronista. Memórias de Neemias e a data do Cronista

Os livros 1 Crônicas e 2 Crônicas, o livro de Esdras e o livro de Neemias formavam uma obra histórica única, cujo autor, à falta de um nome, é conhecido

como “o Cronista”. A composição dessa obra nos interessa aqui unicamente porque ela se refere ao problema que estamos discutindo^[47]. A conclusão a que chegamos acima força-nos a considerar o Cronista como um historiador totalmente inseguro, que, por ignorância ou de caso pensado, deturpou os fatos? A nossa posição é que ele não é nada disso.

a. *As memórias de Neemias e sua relação com a história do Cronista.* É interessante observar que o livro apócrifo de I (*III*) Esdras, que a versão dos Setenta conserva^[48] embora fazendo certas adições e mudanças de ordem nos capítulos de 1 a 6 de Esdras, repete substancialmente a narração que encontramos em nossas Bíblias até o fim do livro de Esdras; depois, omitindo a história de Neemias (Ne 1 a 7), passa imediatamente para Neemias 7,73; 8,1-12 (leitura da lei feita por Esdras), ponto em que se interrompe. Uma vez que em Neemias 8,9 lê-se simplesmente “o governador”, ele não faz, absolutamente, nenhuma menção a Neemias. Josefo, que segue o texto alexandrino, também conta a história na mesma ordem (Ant. XI, V, 4-6), passando diretamente de Esd 10 para Ne 8; somente quando a história de Esdras vai até o ponto em que 1 Esdras termina (incluindo a narração da morte de Esdras) é que aparece Neemias. Isso nos permite perguntar se a obra do Cronista originalmente incluía as memórias de Neemias ou se elas podem ter sido anexadas a ela depois de sua conclusão.^[49]

As memórias de Neemias fornecem-nos uma narrativa expressada na primeira pessoa, indubitavelmente composta pelo próprio Neemias. Ela abrange todo o Neemias de 1,1 a 7,4 (incluindo a lista do cap. 3), à qual a lista de 7,6-73a (//Esd 2) foi anexada, juntamente com o v. 5, estabelecendo-se assim o nexos. Depois da interrupção dos caps. 8 a 10, elas recomeçam em 11,1ss (o qual retoma 7,4),^[50] continuam em 12,27-43 (onde elas foram um pouco ampliadas ao serem transmitidas)^[51] e terminam no cap. 13. É certo que este documento, originalmente, circulou de maneira independente. Ele não apresenta nenhuma evidência demonstrável da obra do Cronista como acabamentos editoriais que, em minha opinião, são facilmente explicáveis pelo processo que ampliou a obra de Neemias com o acréscimo de listas etc., e finalmente foi unido à história do Cronista. A obra do Cronista, em sua forma original, provavelmente não incluía essas memórias. Quando foram subsequentemente acrescentadas, elas foram anexadas bem no fim do texto seguido por Josefo. Porque Neemias é mencionado em Ne 8,9 e em 10,1 ou, pelo menos, porque o editor acreditava que ele estava presente quando se sucederam os acontecimentos dos caps. 8 e 10, foi necessário inserir o relato da sua chegada e da construção dos muros (que foi feita de uma vez) antes do capítulo 8. Deste modo, Ne 8 foi separado de Esd 9; 10 (diferentemente de 1 Esdras), enquanto o começo das

memórias de Neemias (Ne 1 a 7) foi separado de sua conclusão (Ne 11,1ss; 12,27-43*; 13). Mas as memórias de Neemias, se lidas separadamente, não fazem nenhuma menção a Esdras (salvo em 12,36, que pode ser um acréscimo). Portanto, eles não afirmam se Neemias chegou antes ou depois de Esdras.

b. *A narrativa do Cronista sobre Esdras: sua extensão e ordem cronológica.* Se o que dissemos acima estiver correto, a obra original do Cronista incluía o Livro de Esdras, mais Ne 7,73 a 8,12 (como em 1 Esdras). Mas, como o restante de Neemias, cap. 8, cap. 9 e cap. 10, traz a história do Cronista e está plenamente no seu estilo, podemos supor que sua obra se estendeu até então e que sua conclusão perdeu-se em 1 Esdras. É difícil dizer em que ponto do livro canônico de Neemias terminou a obra do Cronista. Não se pode estar completamente certo se todas as listas de 11,3 a 12,26 pertenciam a essa obra, ou se algumas foram introduzidas no livro de outras maneiras. Entretanto, parece-me provável que o fim da história do Cronista deve ser encontrado em 12,44ss, o qual deve-se supor que retome e conclua a narração de 10,28-39.^[52] O ponto importante a ser observado é que o Cronista quase não menciona Neemias. Seu nome aparece em Ne 8,9 (onde alguns pensam que é uma glosa; 1 Esdras o omite); 10,1 (mas alguns consideram o capítulo 10,1-27 como uma inserção na obra do Cronista);^[53] 12,26 (onde novamente o nome é omitido); e 12,47 (provavelmente não uma parte da obra do Cronista). Disso, pode-se facilmente concluir que a narrativa original do Cronista não mencionou Neemias de medo algum! Embora isso não me pareça garantido, a história do Cronista, lida sozinha, não determina a ordem cronológica da chegada de Esdras e Neemias mais do que o fazem as memórias de Neemias.

Ainda que possíveis razões para tanto não venham ao caso aqui, parece que o relato do Cronista sobre a carreira de Esdras (Esd 7 a 10; Ne 8 a 10) não está inteiramente em ordem cronológica. Há fortes razões para se acreditar que Ne 8 precedeu Esd 9; 10 no tempo, e que a ordem cronológica correta deveria ser: Esd. 7; 8; Ne 8; Esd cc. 9; 10; Ne 9; 10.^[54] A missão de Esdras (Esd 7,25ss) era regularizar os negócios judaicos de acordo com a lei e instruir o povo sobre ela. Esperava-se que ele, inflamado de zelo como era (Esd 7,10), começasse imediatamente sua obra. Entretanto, na presente ordem da narrativa, ele chegou no quinto mês do “sétimo ano” (Esd 7,7ss), nada fazendo até o nono mês (Esd 10,9), e então tomou medidas somente porque o caso dos casamentos mistos tinha sido levado à sua atenção. E foi somente muito mais tarde (na presente forma do livro, uns treze anos mais tarde; seguindo somente as datas do Cronista, não antes do sétimo mês do ano seguinte [Ne 8,2]) que ele leu a lei. Isso parece improvável. Além disso, a docilidade do povo diante do problema dos casamentos mistos (Esd 10,1-4) e sua boa vontade em

concordar com a lei (v. 3), sugerem que sua leitura pública já tinha sido feita, enquanto a sugestão de que houve um compromisso nos leva a Ne c. 10 (cf. v. 30).^[55]

Mas se (lembrando-nos de que os caps. 1 a 7 de Neemias não fazem parte da história do Cronista) o cap. 8 de Neemias for colocado antes dos caps. 9 e 10 de Esdras, tudo fica em ordem. Esdras chegou no quinto mês e leu a lei publicamente no sétimo mês, na Festa dos Tabernáculos (Ne 8,2). Então (Esd 9 e 10), foram tomadas providências a respeito dos casamentos mistos. Isso começou no nono mês (10,9) e terminou uns três meses mais tarde (10,16ss), no começo do ano seguinte. Finalmente (Ne 9,1), no vigésimo quarto dia (provavelmente do primeiro mês) deu-se a confissão dos pecados e o compromisso solene descritos nos caps. 9 e 10 de Neemias. A reforma de Esdras foi, portanto, concluída dentro de um ano de sua chegada a Jerusalém. Mesmo admitindo-se que os acontecimentos poderiam ser entendidos diferentemente, esta interpretação é a mais recomendável.

c. *A data do Cronista.* O fato de parecer que o Cronista fez sua obra um pouco antes ou um pouco depois de 400 a.C. — lembrando-se ainda de ambos os personagens — leva a crer que ele não confundiu a ordem de Esdras. Prefere-se frequentemente, é verdade, datas muito posteriores (250 e depois). Mas isso parece fundamentar-se na suposição de que o aramaico de Esdras (Esd 4,8 a 6,18; 7,12-26) é tardio; ou na suposição de que a lista dos filhos de Davi (1Cr 3,10-24) e a lista dos sumos sacerdotes (Ne 12,10ss.22) nos levariam aproximadamente até o tempo de Alexandre, o Grande; ou na suposição de que a confusão na narrativa do Cronista só é explicável se se julgar que ele viveu em data muito posterior, quando o desenrolar dos acontecimentos já estava totalmente esquecido. Nenhuma dessas suposições é convincente.

O aramaico de Esdras parece, à luz dos textos de Elefantina, convir muito bem à última metade do período persa: não há evidência de nenhuma palavra grega.^[56] Quanto às listas, é perigoso argumentar que a data do Cronista foi tirada delas, já que elas poderiam ter sido adições posteriores. E, mesmo assim, elas não nos levam além dos últimos anos do século quinto. A lista dos filhos de Davi (1Cr 3,10-24), desde que o texto tenha sido colocado na devida ordem,^[57] leva-nos somente à sétima geração além de Joaquin, que nasceu em 616 (2Rs 24,8) e foi deportado em 597, e cujos cinco filhos mais velhos nasceram antes de 592, como indica a evidência cuneiforme.^[58] Se nós atribuirmos liberalmente vinte e sete anos e meio para cada geração,^[59] ou muito mais liberalmente ainda vinte e cinco anos, com margem para o fato de que a linha nem sempre passou pelo primogênito, o nascimento da última geração cairia entre 430/25 e 420/15. O Cronista não conhece nenhum filho posterior de Davi.^[60] O mesmo pode ser dito das listas dos sumos sacerdotes (Ne 12,10ss.22).

Eliasib estava ativo (3,1; 13,4-9) durante o primeiro período de Neemias como governador (isto é, aproximadamente 445-433). Seu neto Joanã, como nos dizem as cartas elefantinas, era sumo sacerdote na última década do século; o filho de Joanã, Jedua, era certamente maior de idade por volta de 400, e deve ter assumido o cargo mais ou menos na época ou um pouco depois.

As passagens narrativas da obra do Cronista igualmente não conhecem pessoa ou acontecimento posteriores a Neemias ou Esdras. Se a narrativa apresenta confusão porque o Cronista intencionalmente reorganizou a história para servir às suas finalidades, é preferível então uma data posterior para a sua atividade, uma vez que, dentro da memória viva dos acontecimentos, uma falsificação deste porte não passaria despercebida. Se supomos que a confusão deveu-se à ignorância do Cronista ou à deficiência de suas fontes, requer-se então uma data posterior, quando já a memória dos acontecimentos se teria apagado. Entretanto, se o Cronista escreveu aproximadamente um século ou mais depois de 400, é realmente estranho que nem a narrativa nem as genealogias passem deste ponto. Recomenda-se uma data^[61] para o Cronista situada possivelmente nas últimas décadas do século quinto, mas não muito depois de 400. A confusão existente nos nossos livros de Esdras e Neemias, com toda a probabilidade, foi causada por uma adição secundária das memórias de Neemias ou de outro material à obra do Cronista.

Não sabemos quem era o Cronista. Seu estilo e o estilo das memórias de Esdras (a narrativa na primeira pessoa começa em Esd 7,27) são muito parecidos, se não idênticos — embora alguns estudiosos achem isso exagerado.^[62] Isso não exige que consideremos as memórias de Esdras como criação livre do Cronista^[63] ou que suponhamos que elas foram produzidas pelos círculos de discípulos do Cronista.^[64] Embora possivelmente seja arriscado insistir sobre isso, não é certamente impossível que o Cronista fosse o próprio Esdras, como é tradição entre os judeus.^[65] Por outro lado, ele pode ter sido algum discípulo mais chegado de Esdras, que tinha passagens das memórias de Esdras — ou as sabia de cor — e as reproduziu com suas próprias palavras, com ampliações verbais. Quem quer que ele tenha sido, não há nenhuma razão convincente para colocá-lo muito depois da geração de Esdras.

3. A opinião de que Esdras chegou no sétimo ano de Artaxerxes II (398)

Voltamos agora à data da chegada de Esdras. Vimos as objeções à colocação dela no sétimo ano de Artaxerxes I (458 a.C.) e observamos que tanto a obra original do Cronista quanto as memórias de Neemias são omissas sobre a questão de quem chegou primeiro. O problema seria resolvido colocando-se a chegada de Esdras no sétimo ano de Artaxerxes II, depois de ter terminado a atividade de Neemias?

a. *Méritos dessa opinião.* Essa opinião não deixa de ter créditos a seu favor. Particularmente, sustenta que a obra de Esdras seja o assunto final e decisivo, como é considerado pela tradição posterior e como de fato parece ter sido. Colocar Esdras no reinado de Artaxerxes II não é em si mesmo fora de propósito (a própria Bíblia não diz de que Artaxerxes se trata), e só exige que suponhamos que a presente ordem da narrativa seja o resultado de confusão secundária, como aduzimos acima, e que as passagens que dão Esdras e Neemias como contemporâneos, são secundárias. Essas, como vimos, são poucas e casuais na narrativa: realmente, só a menção a Neemias em Ne 8,9 (1 Esdras omite) e a menção a Esdras em Ne 12,36 (que pode ser uma adição). A passagem de Ne 12,26 não mostra que os dois sejam necessariamente contemporâneos, mesmo que ambos os nomes sejam originais. Então, se Ne 10 refere-se à reforma de Neemias e não à de Esdras (ou se Neemias 10,1-27 for considerado como uma intrusão), não se pôde mencionar o primeiro no v. 1 para ligá-lo à obra do último. Se tratamos desse modo essa evidência realmente muito pequena, todas as afirmações explícitas de que os dois foram contemporâneos perdem o valor.

b. *Objecções contra essa opinião.* Entretanto, colocar a missão de Esdras em 398 causa sérias dificuldades. Como sabemos pelo assim chamado “Papiro da Páscoa” de Elephantina, datada do quinto ano de Dario II (419),^[66] os assuntos de culto judaico no Egito estavam então sendo regulamentados pelas ordens do rei a cargo do sátrapa Arsamés, por meio de seu agente para negócios judaicos, cujo nome era Hananias. Se este Hananias (ou Hanani) era irmão de Neemias (Ne 7,2),^[67] o canal dessa regulamentação era via Jerusalém. O texto em questão preceitua que a Páscoa (Pão Ázimo) seja observada de acordo com as regras que conhecemos de passagens como as de Ex 12,14-20; Lv 23,5ss; Nm 28,16ss. Assim a prática religiosa judaica estava sendo regulamentada de acordo com a lei pentateuca pelo governo persa, através de canais oficiais, por volta de 419. Mas foi exatamente para realizar tal regulamentação de práticas religiosas que Esdras foi enviado a Jerusalém (Esd 7,12-26) — *certamente pela primeira vez*. É pouco provável que a prática judaica estivesse sendo regulamentada num lugar afastado do Egito — e talvez via Jerusalém — antes que o tivesse sido na própria Jerusalém. Se Esdras chegou somente em 398, foi este o caso. Mas se, por acaso, os negócios religiosos tivessem sido regulamentados *oficialmente* antes de Esdras — por Neemias, por exemplo (do que não temos prova) — para que Esdras foi enviado?^[68]

Outras considerações também tornam difícil uma data posterior para a chegada de Esdras. Quando o escândalo dos casamentos mistos foi descoberto, diz-se que Esdras retirou-se para os aposentos de Joanã, filho de Eliasib (Esd 10,6). Podemos supor que ambos fossem bons amigos. Embora esse possa não ter sido o Joanã (Ne 12,22ss) que

era sumo sacerdote em 407, provavelmente o era mesmo; os que defendem este ponto de vista, pelo menos, o supõem. Mas Josefo (Ant. XI, VII, 1) nos diz que, enquanto estava no cargo, Joanã assassinou seu próprio irmão no templo, ação chocante que teve como consequência severas represálias por parte do governador persa. Se Esdras chegou em 398, esse incidente teria quase certamente acontecido. O reformador severo teria sido de tal modo conivente com um assassino que profanara de tal forma a sua sagrada missão? E, no entanto, a narrativa não contém nenhuma alusão a qualquer desentendimento de Esdras com Joanã.^[69]

A presença de Hatus, um davidita, entre os que tinham voltado com Esdras (Esd 8,2) fornece outro argumento. Uma vez que ele é relacionado (v. 1) entre os “chefes de famílias”, provavelmente era um homem maduro, no vigor dos seus anos na ocasião. Este Hatus dificilmente será o Hatus, filho de Hasebonias, que estava entre os restauradores (Ne 3,10), mas quase certamente o Hatus que aparece como um descendente de quinta geração de Joaquin em 1Cr 3,22.^[70] Como dissemos, os filhos mais velhos de Joaquin nasceram antes de 592. Calculando as gerações como foi feito acima, Hatus deve ter nascido entre 490 e 480 (digamos aproximadamente em 485).^[71] Sendo assim, ele estaria provavelmente perto dos trinta anos em 458 — muito jovem para ser chefe de família. Mas se ele estivesse perto dos 90 em 398, não teria aguentado os rigores da viagem. Portanto, esse também não seria o caso. Ele estaria perto dos 60 em 428. Se Semaías, filho de Sequenias, que era um dos restauradores de Neemias (Ne 3,29), for o Semaías, filho de Sequenias de 1Cr 3,22, que vem relacionado (de acordo com o texto reconstruído) como irmão de Hatus, isso está confirmado. Semaías teria então quarenta e poucos anos em 445, o que é uma idade bem apropriada, e Hatus seria uns poucos anos mais jovem. Além disso, *se* o Anani de 1Cr 3,24 for o Hananias da carta elefantina de 407, um cálculo retrospectivo como o que fizemos acima colocaria o nascimento de Hatus entre 490 e 480. Parece, então, demasiado tardia a data de 398 para a chegada de Esdras.

4. A opinião de que Esdras chegou aproximadamente em 428

Embora não queiramos ser dogmáticos, parece que se tem uma evidência mais comprovada supondo-se que Esdras chegou depois de Neemias, mas antes que ele tivesse desaparecido de cena. Se nos lembrarmos de que a obra do Cronista não incluía originalmente as memórias de Neemias, então devemos supor apenas que o “sétimo ano” (Esd 7,7ss) é um erro, em vez de outro número qualquer, muito provavelmente “trigésimo sétimo ano”. Não gosto de subterfúgios, mas a emenda não é improvável já que exige apenas que se suponha que as três ocorrências consecutivas de um *shin* inicial tenham causado a omissão de uma palavra por haplografia.^[72] Em minha opinião, a hipótese previne objeções levantadas contra a colocação da vinda de

Esdras quer em 458 quer em 398, e dá um quadro inteligente do desenrolar dos acontecimentos, o qual procuramos desenvolver no texto.

Embora as passagens que afirmam especificamente esta hipótese sejam poucas, a tradição de que Esdras e Neemias foram contemporâneos não pode ser desprezada sem mais. O fato de que o Cronista raramente menciona Neemias, enquanto as memórias de Neemias provavelmente não mencionam absolutamente Esdras, explica-se facilmente. Os interesses do Cronista eram primariamente religiosos e estavam fora dos interesses de Neemias, enquanto as memórias de Neemias eram uma apologia pessoal, interessadas exclusivamente nos seus feitos. É possível, também, que, como Esdras e Neemias eram ambos impetuosos, acabaram por se desentender totalmente. Se se objetar que a autoridade de Esdras era tal que não podia ter sido exercida enquanto Neemias estivesse exercendo seu cargo, pode-se responder que a objeção aplica-se igualmente a uma data qualquer em 398/7, porque havia certamente um governador nesta época — muito provavelmente o Bagoas, que, como mostram os textos de Elefantina, era governador na última década do século quinto. Assim, pode-se pensar que a autoridade de Esdras também se teria chocado com a sua. A verdade parece ser que, como está indicado no texto, a autoridade de Esdras não colidiu *teoricamente* com a autoridade do governador civil, muito embora tenha realmente colidido. Pode-se acrescentar, a bem da verdade, que, apesar de 1 Esdras 9,49 omitir o nome de Neemias por ocasião da leitura da lei (Ne 8,9), ambos os textos dão o governador como presente naquele momento. A não ser que omitamos totalmente a referência ao governador, o que me parece desnecessário, deve-se dizer que o papel atribuído a este governador é o que *poderia* ter sido desempenhado pelo judeu Neemias, mas não por Bagoas ou qualquer outro oficial persa.^[73]

Adotamos a opinião de que Neemias foi governador de 445 a 433, quando (Ne 13,6) voltou para a corte persa por um período de tempo não especificado. Por volta de 428, Esdras chegou, ocasião em que Neemias, quase certamente de volta a Jerusalém, estava em choque com os apóstatas, como provavelmente já tinha acontecido antes. A obra de Esdras, portanto, foi realizada durante o segundo período da gestão de Neemias. Esse ponto de vista, que é desenvolvido no texto, permite-nos resolver o eterno problema da relação das reformas de Esdras com as de Neemias, de uma maneira que, creio eu, é plausível e de acordo com a evidência. As reformas de ambos realizaram-se em parte concomitantemente e convergiram para o mesmo ponto. Neemias conta o papel que teve nela e reclama-lhe os méritos; o Cronista, como era de se esperar, atribui o crédito a Esdras.

S E X T A
P A R T E

PERÍODO DE FORMAÇÃO JUDAICA

O FIM DO PERÍODO DO ANTIGO TESTAMENTO

Da reforma de Esdras ao início da revolta dos Macabeus

Os SÉCULOS abrangidos por este capítulo levam-nos ao fim do período do Antigo Testamento. No decorrer desse período, os feitos de Esdras e Neemias frutificaram, da mesma forma que o judaísmo gradualmente assumiu a forma que o caracterizaria sempre, daí em diante. Tentar contar com exatidão a história dos judeus neste período, porém, é na verdade uma tarefa ingrata. Por surpreendente que possa parecer, nenhum período da história de Israel, desde Moisés, é tão mal documentado. Por volta do fim do século quinto, a narrativa histórica da Bíblia cessa por completo; só no século segundo (175 em diante), quando surgem trabalhos tais como os livros I e II Macabeus, é que podemos dizer que as fontes históricas judaicas recomeçaram. Embora seja muito conveniente conhecer a história geral do Antigo Oriente, durante grande parte desta época (particularmente o século quarto), nosso conhecimento a respeito dos judeus é quase nulo. É verdade que a notável literatura que engloba as partes mais recentes do Antigo Testamento e o mais antigo dos escritos não canônicos, cai dentro deste período. Mas estes escritos, embora mostrando um quadro claro do desenvolvimento religioso, não dão uma informação histórica muito exata. Nossa história, portanto, pode — e forçosamente deve — ser contada com uma brevidade desconcertante.

A. OS JUDEUS ATRAVÉS DOS SÉCULOS QUARTO E TERCEIRO

1. *O último século do domínio persa*

Embora o Cronista registre (Ne 12,10-11.22) os nomes dos sumos sacerdotes até aproximadamente o fim do século quinto, e também dos descendentes de Davi até a mesma época (1 Cr 3,17-24), sua narrativa termina com Esdras (isto é, aproximadamente 427). Ainda que o último quartel do século quinto esteja um pouco iluminado pelos textos elefantinos, no século quarto já entramos naquele período de quase total obscuridade há pouco descrito.

a. *O fim do século quinto.* Pouco depois que as reformas de Esdras e Neemias se concluíram, Artaxerxes I morreu (424). Sucedeu-lhe Dario II Nothus, depois de ter assassinado seu pai Xerxes II, o legítimo sucessor de Artaxerxes I (423-404); os detalhes de seu reinado não são de nosso interesse. É suficiente dizer que foi durante seu reinado que houve a interrupção da guerra do Peloponeso (a paz de Nícias, 421-414), o seu recomeço e finalmente o seu término, com a capitulação de Atenas em

404. A Pérsia, pela diplomacia e pelo suborno, e graças à corrupção grega, foi capaz de transformar tudo isso numa vitória para si mesma e estabelecer seu controle sobre a Ásia Menor, mais firmemente do que nunca.

Os negócios de Estado em Judá, neste meio-tempo, são obscuros. O segundo período da gestão de Neemias como governador provavelmente terminou poucos anos depois de 428/7. Pouco tempo depois, sucedeu-lhe seu irmão Hanani, que ocasionalmente tinha servido como seu representante (Ne 7,2). Isso é provável, se o Hananias mencionado no “Papiro da Páscoa” elefantino, de 419, era realmente o irmão de Neemias e (como é bem provável) o chefe de Estado judaico em Jerusalém.

[1] Mas não temos certeza. Após 410, entretanto, como contam os textos de Elefantina, um persa chamado Bagoas (ou um judeu com nome persa), era governador de Judá e o sumo sacerdote era Joanã, neto de um contemporâneo de Neemias, Eliasib. De acordo com Josefo (Ant. XI, VII, 1), esse Joanã brigou com seu irmão Josué: como ele estava conspirando para ficar com seu cargo, Joanã matou-o dentro do próprio templo. Esse ato chocante — segundo Josefo — levou Bagoas a impor severas penalidades aos judeus por muitos anos, o que pode ter prejudicado Joanã irreparavelmente aos olhos do povo. [2] Provavelmente, pouco depois disso, ele deu lugar a seu filho Jedua, o último sumo sacerdote incluído na lista pelo Cronista.

Em contraste com a obscuridade dos negócios em Judá, as propriedades da colônia judaica no Alto Egito nesse quarto de século estão brilhantemente ilustradas pelos textos de Elefantina. [3] Acima já falamos desses judeus e de seu culto sincrético. Em 419, um decreto real foi proclamado (o assim chamado “Papiro da Páscoa”) por meio do sátrapa Arsamés e Hanani (possivelmente irmão de Neemias e chefe dos negócios em Jerusalém) para Edonias, sacerdote da comunidade elefantina, ordenando que a “Festa do Pão Ázimo” fosse celebrada de acordo com a lei judaica. Isso indica que Dario II estava seguindo a mesma política de seu pai e ampliando-a, procurando regularizar a prática de todos aqueles que na parte oeste do império afirmavam ser judeus (como fez a colônia elefantina), de acordo com a lei promulgada por Esdras (cf. Esd 7,25ss).

Estes mesmos textos nos mostram que, em 410, durante uma ausência de Arsamés do país, irrompeu um tumulto em Elefantina, liderado pelo sacerdote de Khnum e com a conivência do comandante do exército persa, durante o qual foi destruído o templo dos judeus. Os egípcios, sem dúvida, tinham preconceito contra os judeus, não só devido à sua posição privilegiada, mas também por causa de seu costume de sacrificar animais, o que era uma ofensa aos olhos dos egípcios. Embora o tumulto fosse sufocado e os responsáveis punidos, os judeus tiveram problemas para reconstruir o templo. Eles contam como escreveram para Joanã, o sumo sacerdote, pedindo que empregasse seus bons ofícios em favor deles, porém queixam-se de que

ele nem mesmo se dignou a responder. Além do mais, na opinião do clero de Jerusalém, nunca deveria ter havido um templo no Egito. Três anos mais tarde (407), os judeus elefantinos escreveram para Bagoas, governador de Judá, e para Dalaías e Selemias, filhos de Sanabalat, governador de Samaria, pedindo sua intervenção. Bagoas e Dalaías responderam favoravelmente, autorizando-os a encaminhar a questão ao sátrapa Arsamés^[4] — e evidentemente foi o que fizeram. É interessante que, em sua petição — naturalmente segundo sugestão do memorando que a autorizava —, eles prometiam não oferecer mais sacrifícios animais, mas ofereceriam somente incenso, comida e bebidas, sem dúvida na esperança de que a ofensa aos judeus de Jerusalém, aos egípcios e às autoridades persas (que não praticavam sacrifícios animais), pudesse assim ser reduzida ao mínimo. Textos publicados alguns anos atrás mostram que o apelo foi bem-sucedido, o templo foi reconstruído e já existia no ano 402 a.C.^[5] O incidente ilustra quão próximo, apesar de toda a sua heterodoxia, esses judeus se sentiam de seus irmãos da Palestina e também quão importante Jerusalém, com seu novo *status* oficial e espiritual, era aos seus olhos. Mas, uma vez que foi feito tanto a Jerusalém quanto à Samaria, o apelo também demonstra que o rompimento de relações entre judeus e samaritanos — que, embora demorasse a se formar, tornou-se inevitável — até aquele momento era de pouca importância para os judeus que moravam fora.

b. *Os últimos reis persas.* Sob o domínio de Artaxerxes II Mnemon (404-358), que sucedeu a Dario II, o império enfrentou um clima tão pesado que parecia a ponto de desmoronar. Pouco depois de sua ascensão, o Egito, sempre impaciente, rebelou-se e conquistou a sua independência (401), assim permanecendo por uns sessenta anos.^[6] Antes que o rei pudesse tomar medidas a respeito, enfrentou uma rebelião por parte de seu irmão Ciro (o Moço). Este príncipe, que tinha sido sátrapa na Ásia Menor, quase foi bem-sucedido na tentativa de assassinar Artaxerxes no dia de sua coroação. Perdoado, voltou à Ásia Menor e, recrutando um exército que incluía treze mil mercenários gregos, lançou-se em direção leste, contra a Babilônia (401). Lá, em Cunaxa, foi derrotado e morto. A retirada para o mar Negro, durante o inverno, dos dez mil sobreviventes gregos, foi imortalizada por Xenofonte em sua *Anábase*. Artaxerxes tinha então de restabelecer sua posição na Ásia Menor e em relação aos gregos. E isso ele fez com sucesso, usando ouro persa para lançar gregos contra gregos, até que, com toda a Hélade esgotada, ele foi capaz, mais de uma vez (por exemplo na “Paz do Rei” de 386) de ditar termos até mesmo para os gregos da Europa.

Mas, no momento exato em que Artaxerxes parecia estar a ponto de obter pela diplomacia o que Dario I e Xerxes não tinham conseguido pela força das armas, a

parte oeste do império foi sacudida pela “Revolta dos Sátrapas”. Os sátrapas ocidentais, muitos dos quais reis por hereditariedade, apenas nominalmente controlados pela coroa, foram instigados a declarar sua independência pelo descontentamento popular em relação aos pesados impostos e pelo exemplo do Egito, que o rei não tinha sido capaz de reconquistar. Dentro em breve, quase todo o império, a oeste do Eufrates, estava em revolta. Os rebeldes uniram-se, formaram uma coalizão e cunharam suas próprias moedas. Mas (aproximadamente em 360), quando o faraó Tachos dirigiu-se para a Síria em sua ajuda e as forças rebeldes atravessaram a Mesopotâmia, a Pérsia foi salva por uma revolta no Egito, que levou Tachos a abandonar seus aliados e render-se. Então, a revolta foi sufocada nem bem havia começado. Um a um, os rebeldes se renderam; alguns foram perdoados, e os outros executados. Artaxerxes II morreu deixando o império intacto. Só o Egito ainda era independente, mas, evidentemente, estava enfraquecido internamente.

Sob o domínio de Artaxerxes III Ochus (358-338), a Pérsia parecia recuperar momentaneamente as forças. Um homem enérgico, mas selvagemmente cruel, Artaxerxes III subiu ao trono passando por cima dos corpos de todos os seus irmãos e irmãs, que ele assassinou como possíveis rivais. Tendo sufocado as revoltas em todos os lugares com mão de ferro, ele voltou-se depois para a reconquista do Egito. Durante uma tentativa inicial, que falhou, ele queimou a cidade de Sidon, com milhares de seus habitantes. Por volta de 343, seu objetivo foi alcançado, e a independência egípcia terminou. Todavia, aparentemente mais forte que nunca, o império na verdade estava nas últimas. Artaxerxes III foi envenenado, sendo sucedido por seu filho Arses (338-336), que também foi envenenado e teve todos os seus filhos assassinados. O fato de que o rei seguinte, Dario III Codomannus (336-331), fosse neto de um irmão de Artaxerxes II, mostra claramente como a linhagem dos Aquemênidas tinha virtualmente se exterminado a si própria com suas sangrentas intrigas. Esse Dario teve de enfrentar o julgamento. Enquanto Artaxerxes III governava na Pérsia, Filipe II da Macedônia (359-336) estava consolidando gradualmente o seu poder sobre os Estados gregos esgotados. Se os persas não estavam preocupados com isso, havia gregos que estavam, como o ilustram as Filípicas, de Demóstenes. Em 338, o ano em que Artaxerxes foi envenenado, a vitória de Filipe em Queroneia colocou toda a Hélade sob seu domínio. Em 336, Dario III subiu ao trono, enquanto Filipe, que tinha sido assassinado, era sucedido por seu filho Alexandre. Embora ninguém na Pérsia o percebesse, as palavras fatídicas estavam escritas.

c. Os judeus no último período persa. Tal era a situação do mundo durante os primeiros dois terços do século quarto. Mas o que sabemos a respeito dos judeus nesse período? Quase nada! De fato quase não se pode indicar um só acontecimento e

dizer com segurança que realmente ocorreu. Dos judeus da Babilônia, de qualquer outra parte do império persa e do Baixo Egito, não temos absolutamente nenhuma informação. No tocante à colônia de Elefantina, seus textos cessam quando começa o século quarto, e não sabemos o que aconteceu com ela. Possivelmente, sendo conhecida por sua antiga lealdade à Pérsia, caiu vítima do nacionalismo egípcio que ressurgia.^[7] Alguns dos seus membros sobreviventes provavelmente dispersaram-se, ficando totalmente perdidos para o judaísmo.

Quanto à comunidade em Judá, pouco se podia dizer além de que ela *existia*. Nós não sabemos nem mesmo os nomes de seus governadores civis ou, exceto por inferência, de seus sumos sacerdotes.^[8] Na Palestina, fora de Judá propriamente dito, o povo de origem israelita continuou a manter-se como antes, sendo a maioria deles, pelo menos nominalmente, javistas. Alguns deles, especialmente na Galileia e na Transjordânia, sem dúvida como resultado indireto das reformas de Esdras, passaram a se considerar como parte da comunidade judaica. Pelo menos isso foi verdade por volta do século segundo (cf. 1Mc 5) e o foi provavelmente logo depois.

Por outro lado, as relações entre judeus e samaritanos continuava a piorar. É uma questão delicada quando se deu exatamente o rompimento final de relações entre ambos. Provavelmente esse rompimento foi se dando aos poucos, de modo que não se pode fixar uma data precisa. Talvez seja correto considerar a fixação das escrituras samaritanas (o Pentateuco) em sua escrita arcaizante, o que parece ter acontecido no fim do século segundo a.C., como o fim definitivo do processo, visto que foi então que os samaritanos surgiram como uma seita religiosa distinta, completamente alheia à dos judeus.^[9] Certamente, o cisma era irremediável àquela altura. Fora, porém, uma longa história de antagonismo mútuo e de constantes atritos desde os tempos de Zorobabel, séculos antes, que preparara o terreno para que o cisma se tornasse inevitável. Particularmente a separação política entre Judá e Samaria, sob o domínio de Neemias, seguida da obra de Esdras, marcou um passo para a separação religiosa irreversível. Como sempre na longa história de Israel (tanto nos dias de Jeroboão I, como agora), a separação política e a religiosa marcharam lado a lado. Embora os samaritanos aceitassem o Pentateuco como a lei de Moisés, os judeus tradicionais do tipo de Neemias os consideravam como estrangeiros e inimigos (o que muito frequentemente eles foram) e não os acolhiam na comunidade do templo. E, como orgulhosos israelitas do norte, os samaritanos dificilmente concordariam com a ideia, classicamente expressa pelo Cronista, de que o verdadeiro Israel era o remanescente restaurado de *Judá*, nem podiam admitir que o único lugar em que seu Deus podia ser legitimamente adorado ficasse além das fronteiras da província, em Jerusalém. Tal situação devia inevitavelmente levar, mais cedo ou mais tarde, à separação religiosa. E assim aconteceu.

Aparentemente, foi no fim do período persa que os samaritanos construíram o seu próprio templo, na montanha Garizim. Josefo, que fala a respeito disso (Ant. XI, VIIss), conta que ele foi feito por Sanabalat, depois de seu genro ter sido banido de Jerusalém (cf. Ne 13,28). Mas Josefo complica as coisas ao colocar o incidente na época de Alexandre, o Grande; ou seja, aproximadamente um século depois da época de Neemias — e de Sanabalat. Contudo, sabemos agora que um Sanabalat II governou a Samaria no começo do século quarto e, logicamente, conclui-se que um Sanabalat III foi governador durante o reinado de Dario III, visto que a “paponímia” (o hábito de dar ao neto o nome do avô) era moda entre as famílias nobres da época. Josefo condensou várias gerações e, naturalmente, confundiu dois homens com o mesmo nome. É provável que a permissão para construir o templo tenha sido concedida por Dario III (ou seu predecessor) e que o trabalho já estava em andamento quando Alexandre chegou. Presumivelmente Alexandre confirmou a permissão, e a construção foi terminada. Pouco depois disso, como veremos, por causa de uma revolta, a Samaria foi destruída e reconstruída pelos gregos. Os samaritanos, que tinham sido desalojados da cidade, reconstruíram então a cidade de Siquém, que estava há muito em ruínas, e dela fizeram seu centro cultural e religioso.^[10] Embora o aparecimento dos samaritanos como uma seita religiosa distinta ainda fosse coisa do futuro, o rompimento entre judeus e samaritanos chegou a um ponto em que não podia mais ser sanado.

Como dissemos, não se sabe quase nada dos negócios de Estado em Judá nesse meio-tempo. Parece que tinha a condição de uma comunidade de cidadãos semi-autônoma, à qual era permitido cunhar sua própria moeda e tributar seus próprios cidadãos. Lá pelo século quarto, aparecem moedas de prata semelhantes à dracma ática (o padrão ático da moeda era predominante em toda a parte ocidental do império persa), que levava a inscrição *Yehud* (Judá).^[11] Há também impressões de selo real em asas de jarros (ou em suas paredes) com as palavras *Yehud* ou *Yerushalem*. Provavelmente esses recipientes eram usados nas coletas de impostos em espécie. Em algumas dessas gravações, aparece o nome de uma pessoa em particular, que, em alguns casos, parece ser de alguém designado como “o governador”. É incerto se este nome era o de um oficial civil indicado pela coroa ou de um membro do clero. À medida que um ou dois dos nomes eram comuns nas famílias sacerdotais no período pós-exílico, parece possível tratar-se do tesoureiro do templo, se não do próprio sumo sacerdote.^[12] Sendo assim, vemos aqui o prenúncio de uma situação posterior, quando a autoridade civil e a religiosa estavam concentradas nas mãos de uma só pessoa, o sumo sacerdote. Mas nada mais se sabe além dessas poucas indicações. Embora durante esse período possa ter havido distúrbios que envolveram Judá, não podemos dizer nada definido sobre eles.^[13] Na maioria dos casos, parece que os

judeus se contentavam em tratar de seus próprios negócios e deixar que a história se esquecesse deles.

Isso não quer dizer que Judá tenha ficado isolado do mundo que o rodeava. Só uma coisa que Neemias temia (Ne 13,23ss) talvez já começasse a acontecer: é possível que já se tivesse iniciado o longo processo pelo qual o aramaico substituiu o hebraico como linguagem de conversação diária da maioria dos judeus. Isso provavelmente era inevitável. Uma vez que o aramaico não era somente a língua dos vizinhos próximos dos judeus, mas também a língua franca e a língua oficial da parte ocidental do império persa,^[14] era quase necessário que os judeus a aprendessem, primeiro como uma segunda língua, e acabassem preferindo-a à sua própria. Deve-se acentuar que não foi uma mudança repentina, mas um processo muito lento, que não se realizou completamente nos tempos bíblicos. O hebraico não só permaneceu como a língua dos discursos e composições religiosos, como também continuava a ser uma língua falada, pelo menos na Judeia dos primeiros séculos cristãos, como indicam claramente os textos de Qumran e outros manuscritos descobertos. (Bar-Cochba escreveu cartas em hebraico em 132-135 d.C.).^[15] Contudo, a adoção do aramaico estava tornando-se crescente, sendo muito difundida desde o século quarto, como mostram moedas, impressões de selos reais e outras descobertas. Os escritos hebraicos da época pré-exílica foram substituídos por uma forma de “letras quadradas”, com as quais estamos familiarizados, e que foram adaptadas do aramaico.^[16] O impacto da cultura grega (que não começou com Alexandre, como supunham alguns), igualmente se fez sentir.^[17] Os contatos com terras do Egeu, raramente frequentes em qualquer período da história de Israel, tinham sido constantes desde o século sétimo, e se multiplicaram através dos séculos quinto e quarto, durante a época em que a Pérsia e a Grécia tinham relações constantes, fossem elas amigáveis ou hostis. O oeste da Ásia foi inundado por aventureiros gregos, mercenários, letrados e comerciantes. Em Judá, a cunhagem seguiu os padrões áticos, como foi mostrado acima, enquanto os artefatos e cerâmicas gregas foram despejados sobre Judá por meio dos portos fenícios e transportados ao longo das rotas comerciais para a Arábia.^[18] Isso inevitavelmente significava alguns contatos, mesmo indiretos, com a mentalidade grega, o que, se não alterou a religião israelita, afetou-a profundamente, como veremos. Afinal de contas, embora a sorte dos judeus, no fim do período persa, estivesse cercada de trevas, era uma escuridão na qual coisas importantes estavam acontecendo.

2. O começo do período helenístico

Como dissemos, a ascensão de Dario III (336) coincidiu com a de Alexandre da Macedônia. Embora ninguém em toda a Pérsia pudesse imaginar, dentro de apenas

cinco anos o império não mais existiria. Começaria então a rápida helenização do Oriente, tão portentosa para todos os seus povos e não menos para os judeus.

a. *Alexandre, o Grande (336-323)*. Não é nossa tarefa repetir em detalhes o que já foi dito muitas vezes sobre a história, já conhecida, das conquistas de Alexandre.^[19] Tutelado durante algum tempo, enquanto menino, pelo grande Aristóteles, Alexandre tinha um verdadeiro amor por todas as coisas gregas. Movido em parte pelo ideal pan-helênico, e em parte pelos mais vastos motivos mundanos, ele logo pôs em movimento uma cruzada para a libertação dos gregos da Ásia do jugo persa (uma coisa que muitos deles particularmente não queriam!). Cruzando o Helesponto em 334, ele derrotou as forças persas locais, que não levaram muito a sério sua expedição no “Granico”. Dentro em breve, toda a Ásia Menor lhe pertencia. No ano seguinte (333), em Isso, na altura do golfo de Alexandreta, entrou em combate com o principal exército persa, um exército desajeitado e mal administrado; suas falanges o derrotaram completamente e o puseram em desabalada fuga. O próprio Dario abandonou o campo de batalha e fugiu; sua esposa, família, bagagem e despojos caíram nas mãos de Alexandre. Este, que ampliara seus objetivos a ponto de incluir a conquista de todo o império persa, teve depois de proteger seu flanco antes de continuar a marcha mais para leste. Por isso, voltou-se em direção ao sul, ao longo da costa mediterrânea. Todas as cidades fenícias capitularam, exceto Tiro, que foi destruída após sete meses de cerco. Então, Alexandre seguiu rapidamente para o sul, através da Palestina, e depois de uma demora de dois meses diante de Gaza, entrou no Egito sem resistência (332). Os egípcios, totalmente insatisfeitos com o domínio persa, recepcionaram-no como libertador e o aclamaram faraó legítimo.

No decorrer dessas campanhas, o interior da Palestina, incluindo Judá e Samaria, ficou sob o controle de Alexandre. Exatamente como isso aconteceu não sabemos. A narrativa de Josefo (Ant. XI, VIII) é muito cheia de detalhes lendários para inspirar confiança, enquanto a Bíblia, salvo uma ou duas alusões muito incertas, não o menciona.^[20] A probabilidade é de que os judeus, vendo pouca escolha entre o novo senhor e o antigo, tenham-se rendido pacificamente. Naturalmente, Samaria fez o mesmo; mas, subsequentemente, por razões desconhecidas, houve uma revolta, durante a qual o prefeito de Alexandre na Síria, Andrômaco, foi queimado vivo. Alexandre vingou-se cruelmente; Samaria foi destruída e, pouco depois disso, uma colônia macedônia estabeleceu-se lá. Muitos cidadãos principais da cidade, que naturalmente teriam fugido antes da aproximação das tropas de Alexandre, foram apanhados em uma caverna no Wadi Dâliyeh e massacrados. Como dissemos, provavelmente como resultado destes acontecimentos foi que os samaritanos deslocados reconstruíram Siquém e transferiram seu centro para lá.^[21]

As campanhas posteriores de Alexandre não nos podem deter. Em 331, ele marchou para o leste, através da Mesopotâmia. Dario fez sua parada final após ter atravessado as montanhas iranianas em Gaugamela, perto de Arbela, quando seu exército foi reduzido a pedaços e dispersado. Então, Alexandre entrou triunfalmente na Babilônia, em Susa e em Persépolis. Ao tentar fugir, Dario foi agarrado por um de seus sátrapas e assassinado. Tendo-se acabado a oposição ativa, Alexandre marchou para as fronteiras orientais mais longínquas do império, onde (327/6) fez campanha além do Indo e (segundo a lenda) chorou por não haver mais mundos para conquistar (na realidade, seus soldados se recusaram a ir mais longe). Alexandre não tinha ainda trinta e três anos de idade (323) quando ficou doente e morreu na Babilônia. Mas sua breve carreira assinalou uma revolução na vida do antigo Oriente, e o começo de uma nova era em sua história.

b. *Os judeus sob os Ptolomeus.* Nem bem Alexandre morrera, seu império começou a desintegrar-se, enquanto seus generais brigavam entre si, procurando obter todas as vantagens que pudessem. Desses generais, só dois nos interessam: Ptolomeu (Lagi) e Seleuco (I). O primeiro assumiu o controle do Egito e estabeleceu sua capital na nova cidade de Alexandria, que em breve tornou-se uma das maiores cidades do mundo. O outro, assenhoreando-se da Babilônia (em 312/11), estendeu seu poder em direção oeste até a Síria e em direção leste até o Irã; suas capitais ficavam em Selêucia, sobre o Tigre, e Antioquia, na Síria — esta última em breve também iria tornar-se uma grande metrópole. Ambos, rivais, cobiçavam ardentemente a Palestina e a Fenícia. Mas Ptolomeu, depois de muitas manobras, cujos detalhes não nos interessam, teve sucesso. Quando a situação política se estabilizou, depois da batalha de Ipsos (301), esta área ficou sob seu completo domínio.

A Palestina foi governada por quase um século pelos ptolomeus depois disso. Mas muito pouco sabemos sobre a sorte dos judeus durante este intervalo. É provável que os ptolomeus só tenham feito o mínimo possível de mudanças no sistema administrativo herdado dos persas. Isso é sugerido pelo menos pelos Papiros de Zeno (papiro descoberto em Fayum, representando a correspondência de um certo Zeno, um agente do ministro das finanças de Ptolomeu II Filadelfo [285-246]). Eles incluem duas cartas de Tobias de Ammon, descendente de um inimigo de Neemias, as quais indicam que Tobias continuou a ocupar a posição que tinha tido sob os reis persas: eles eram governadores da Transjordânia, com a responsabilidade de manter a ordem e, sem dúvida, remeter o dinheiro dos impostos. Podemos supor que os judeus, do mesmo modo, gozavam da posição que tinham tido sob os persas. Tal, de qualquer maneira, é o testemunho das moedas e inscrições em jarros descritas acima.^[22] O sumo sacerdote, que naturalmente tinha a responsabilidade pessoal de render tributo à coroa, era não só o chefe espiritual da comunidade, como também um príncipe

secular. Os registros do século seguinte documentam claramente o desenvolvimento de uma aristocracia sacerdotal. A que taxas os judeus estavam sujeitos não podemos dizer. Mas uma vez que elas eram pagas e a ordem mantida, os ptolomeus aparentemente não interferiram de modo algum nos negócios internos de Judá. Ao que sabemos, os judeus permaneceram súditos submissos e gozavam de uma paz relativa.

Entretanto, a população judaica do Egito aumentava rapidamente. Os judeus certamente vinham se instalando no Egito há séculos, mas o número deles tinha aumentado muito com uma nova onda de imigrantes. A carta de Aristeias (cf. vv. 4,12) afirma, e provavelmente está correta, que Ptolomeu I tinha trazido de volta muitos judeus como prisioneiros, de uma de suas campanhas palestinas (possivelmente em 312).^[23] Outros, sem dúvida, seguiram como mercenários ou como imigrantes voluntários, em busca de oportunidades. A população judaica do Egito nessa época é desconhecida, mas certamente era bem grande (dizem que já havia um milhão por volta do primeiro século d.C.). A Alexandria tornou-se o centro do mundo judaico; ademais, os papiros de Zeno, juntamente com outros papiros e óstracos do período, atestam a presença dos judeus em todo o Egito.^[24] Os judeus de fora das fronteiras da Palestina, nesta época, superavam em número os judeus que viviam na Palestina. Os judeus do Egito logo adotaram o grego como sua língua nativa — embora o hebraico continuasse a ser compreendido, pelo menos por alguns deles, até o fim do século segundo, como indica o papiro de Nash (que contém o Decálogo e o *Shemá* em hebraico). Já que a maior parte desses judeus, juntamente com seus prosélitos não entendia mais as suas Escrituras, a partir do século terceiro, foi feita a tradução para o grego, primeiro da Torá e depois dos outros livros. Essa tradução, que levou muitos anos para ser feita, é conhecida como a versão da Septuaginta.^[25] A existência das Escrituras em grego representava um tremendo desenvolvimento, não só abrindo novos horizontes de comunicação entre os judeus e os gentios, como também preparando o caminho para um impacto maior do pensamento grego sobre a mentalidade judaica. E, naturalmente, viria a facilitar grandemente a difusão do cristianismo.

c. *A conquista da Palestina pelos selêucidas.* Embora os reis selêucidas nunca tivessem concordado com o que eles consideravam o “roubo” da Palestina e da Fenícia por Ptolomeu, eles não estavam em condições de tomar nenhuma medida eficaz contra a situação. As tentativas que fizeram não tiveram sucesso. De fato, em meados do século terceiro, o império selêucida, que, com rebeliões nas províncias orientais, seguidas de perdas na Ásia Menor, tinha diminuído progressivamente, ficara com seu controle reduzido apenas à área situada entre as montanhas Tauro e a

Média. Tudo isso, entretanto, mudou quando Antíoco III (o Grande) (223-187) subiu ao trono. Este enérgico soberano, em uma série de campanhas triunfantes, reafirmou o poder selêucida da Ásia Menor até as fronteiras da Índia. Ele também procurou fazer as pazes com o Egito, então governado por Ptolomeu IV (221-203), e estava às vésperas da vitória quando foi fragorosamente derrotado (217) em Ráfia, na extremidade sul da Palestina. A luta, porém, recomeçou, sendo decidida depois que o menino Ptolomeu V Epífanes (203-181) subiu ao trono do Egito, depois de várias adversidades, quando (198), em Panium (Baniyâs), junto às nascentes do Jordão, Antíoco destruiu o exército egípcio e expulsou-o da Ásia. Logo após, o império selêucida anexou a Palestina.

Os judeus, de acordo com Josefo (Ant. XII, III, 3ss), de cuja narrativa não podemos duvidar,^[26] aceitaram a mudança com satisfação, combatendo contra a guarnição de Ptolomeu em Jerusalém e recebendo Antíoco de braços abertos. Sem dúvida, eles estavam ansiosos por ver a guerra terminada, em que, como nos mostra Josefo, sofreram consideravelmente. Certamente, como povo subjogado, eles tinham esperanças de que qualquer mudança seria para melhor. Antíoco, por seu turno, mostrou a maior consideração pelos judeus. Ele ordenou a volta dos judeus refugiados para suas terras e a libertação daqueles que tinham sido reduzidos ao cativeiro. A fim de que a cidade pudesse recuperar-se economicamente, foi decretada a abolição das taxas por três anos, e mais uma redução geral de um terço nos impostos. Além disso, foram assegurados aos judeus os mesmos privilégios que eles gozavam durante o domínio persa, e provavelmente sob o domínio dos ptolomeus: foi-lhes garantido o direito de não serem molestados e de viverem de acordo com suas leis; foi prometida uma ajuda do Estado para a manutenção do culto, com base numa soma fixa; todos os funcionários do culto estavam isentos de taxas. A isenção de taxas foi estendida ao conselho dos anciãos (*gerousia*) e aos escribas, enquanto a lenha para o altar, anteriormente oferecida pela comunidade (Ne 10,34; 13,31), foi declarada livre de taxas. Finalmente, os reparos necessários para o templo (que, naturalmente, havia sido danificado) foram completados com a ajuda do Estado.^[27] Foi um começo auspicioso, e os judeus podiam dar-se os parabéns pela mudança.

d. *A expansão e o impacto do helenismo.* Muito mais assombroso do que qualquer acontecimento político, grande ou pequeno, ainda que estreitamente ligado aos acontecimentos políticos, como veremos, foi o impacto da cultura helênica sobre todos os povos da Ásia Ocidental — um impacto do qual os judeus de forma alguma foram excluídos. Embora esse processo já se desse durante o período persa, as conquistas de Alexandre, que eliminaram as velhas fronteiras políticas e culturais, expandiram-no numa rapidez vertiginosa.^[28]

O objetivo de Alexandre era conseguir uma união entre leste e oeste, sob a proteção da cultura grega. Para tanto, ele obrigou os iranianos e outros orientais a fazerem uma sociedade consigo, arranjou casamentos em massa entre suas tropas e a população nativa e inaugurou uma política de estabelecer seus veteranos e outros gregos em colônias, em todo o seu vasto domínio. E, muito embora a unidade política que ele criou não durasse, todos os Estados que lhe sucederam foram governados por homens que, em grau maior ou menor, participavam de seu ideal cultural. Colônias surgiram em toda parte, sendo cada uma delas um ilha de helenismo e um foco de maior expansão. A superpovoada Hélade lançou fora seu excesso, para leste, numa virtual emigração em massa. Gregos, aventureiros anatólios helenizados, negociantes e sábios encontravam-se em toda parte. O grego tornou-se rapidamente a língua franca do mundo civilizado. Capitais tais como Antioquia e Alexandria eram cidades gregas. Alexandria tornou-se na verdade o centro cultural do mundo helênico. No século terceiro, surgiram grandes sábios, como Zenão, Epicuro, Eratóstenes e Arquimedes, muitos dos quais visitaram Alexandria ou lá trabalharam. Os orientais não helênicos, assimilando o espírito grego, começaram a produzir obras de ciência, filosofia e história à maneira grega.

Era inevitável que os judeus da Diáspora absorvessem a nova cultura e a nova língua. Nem os judeus da Palestina ficaram imunes. As colônias gregas fundadas desde a conquista de Alexandre pontilhavam a terra — exemplos disso são Sebaste (Samaria), Filadélfia (Amã), Ptolemaida (Acre), Filotéria (ao sul do mar da Galileia) e Citópolis (Betsã). Todas eram focos de helenismo. As cidades fenícias eram igualmente centros de propagação do helenismo. Um exemplo é a colônia de Sidônia, em Maresa (Mareshah), na Sefelá judaica. Esta colônia, fundada em meados do século terceiro, como mostram as inscrições nas sepulturas e em outros lugares, lá pelo século segundo passou a falar a língua grega.^[29] Já que os judeus não podiam evitar o contato com seus vizinhos helenizados, ainda menos com seus próprios irmãos do exterior, a absorção da cultura grega e do modo de pensar dos gregos era inevitável. Por volta do século terceiro já se pode notar evidências da influência do pensamento grego na mentalidade dos judeus. Assim, por exemplo, algo como uma tinteira estoica marca os ensinamentos de Antígono (observe o nome grego) de Soco, que floresceu na última parte daquele século e que, como Ben-Sirac (aproximadamente 180), era daquele grupo protossaduceu, que resistiu à então nova doutrina de uma vida futura, afirmando que o homem devia cumprir o seu dever e servir a seu Deus sem pensar em recompensas^[30].

Deve-se dizer que tal influência dificilmente foi direta. Era simplesmente o pensamento grego que estava no ar, e inevitavelmente causava impacto na mentalidade dos pensadores judeus no momento em que eles se debatiam com os

novos problemas da época em que se encontravam. O simples ato de respirar, no período helênico, envolvia a absorção da cultura grega. Embora os judeus tradicionais não se deixassem levar por isso a qualquer compromisso de ordem religiosa, havia outros judeus que estavam totalmente corrompidos por ela, muitos dos quais, na verdade, tornaram-se tão ávidos da cultura grega que chegavam a achar suas leis e costumes nativos um estorvo. Um cisma irreconciliável começou a propagar-se no seio da comunidade judaica. Combinado com uma série de circunstâncias, esse cisma contribuiu para colocar os judeus, quando terminou o período do Antigo Testamento, diante da mais grave emergência de toda a sua história desde a calamidade de 587.

B. OS JUDEUS SOB OS SELÊUCIDAS: REVOLUÇÃO E CRISE RELIGIOSA

1. As perseguições de Antíoco Eptífanos^[31]

A crise à qual aludimos foi precipitada pela política do rei selêucida Antíoco IV Epífanos (175-163), que, por sua vez, foi imposta pela contínua emergência em que o estado selêucida se encontrava e da qual não podia escapar.

a. *Os reis selêucidas e sua política.* Quando Antíoco III levou o poder selêucida ao seu auge, ele acabou indo longe demais nas suas ambições, ousando levantar armas contra Roma. Como esta tinha acabado de esmagar Cartago em Zama (202), o general cartaginês Aníbal fugira para a corte selêucida, na esperança de continuar a luta da melhor forma possível. Levado em parte pelo incentivo de Aníbal e em parte por suas próprias ambições (ele se via como árbitro dos negócios de Estado gregos tanto na Ásia como na Europa), Antíoco avançou contra a Grécia. Nisso, Roma declarou-lhe guerra (192), e rapidamente expulsou Antíoco da Europa, perseguindo-o até a Ásia e derrotando-o (190) em Magnésia, entre Sardes e Esmirna (cf. Dn 11,18). Antíoco foi obrigado a se submeter à paz humilhante de Apameia, cujos termos exigiam que ele entregasse toda a Ásia Menor, menos a Cilícia, que cedesse seus elefantes de guerra e sua armada, que entregasse Aníbal e outros refugiados aos romanos, juntamente com vinte reféns, incluindo seu próprio filho (que mais tarde veio a governar como Antíoco IV), e que pagasse uma enorme indenização. Embora Aníbal tenha fugido para salvar a vida, todos os outros termos foram rigorosamente cumpridos. Antíoco III não sobreviveu por muito tempo a essa desgraça. Em 187, foi morto quando saqueava um templo em Elam para conseguir dinheiro com que pagar os romanos (cf. Dn 11,19).

Com isso, o império selêucida entrou em seu longo declínio. Sempre ameaçado por Roma e continuamente em sérias dificuldades financeiras, começou a lançar impostos cada vez mais pesados sobre seus súditos. Seleuco IV sucedeu a Antíoco III

(187-175). Embora Seleuco aparentemente tenha confirmado os privilégios concedidos aos judeus por seu pai (2Mc 3,3), dizem que (2Mc 3,4-40) ele tentou, por meio de seu ministro Heliodoro e com a conivência de certos judeus que se tinham desavindo com o sumo sacerdote Onias III, apoderar-se de fundos particulares depositados no templo. Embora a história deste incidente seja cheia de detalhes lendários, não há razão para se duvidar de que haja uma base real (cf. Dn 11,20).^[32] Devido às calúnias, Onias foi obrigado a viajar para a corte, a fim de defender-se. Começava a aparecer um presságio sinistro, que predizia o pior.

Seleuco IV foi assassinado, sucedendo-lhe seu irmão Antíoco IV Epífanes (175-163), em cujo reinado a situação chegou a seu ponto culminante. Antíoco IV tinha sido um dos reféns entregues por seu pai a Roma após a paz de Apameia, e estava a caminho da pátria quando recebeu notícias da morte de seu irmão. Subindo ao trono, ele adotou uma política que logo levou os judeus a uma completa rebelião. Essa política, como indicamos, foi imposta pela terrível situação em que se encontrava o reino. Internamente instável, sua população heterogênea, sem uma unidade real, era ameaçada por todos os lados. Suas províncias orientais estavam cada vez mais ameaçadas pelos partos, enquanto ao sul ele enfrentava um Egito hostil, cujo rei, Ptolomeu VI Filométor (181-146), estava pronto a renovar suas pretensões sobre a Palestina e a Fenícia. Muito mais séria, entretanto, era a constante ameaça de Roma, que progressivamente estava tomando um interesse ativo pelas terras mediterrâneas orientais, pronta a intervir nos seus assuntos com mão de ferro. Antíoco IV, que, por experiência própria, tinha um saudável respeito por Roma, sentiu uma necessidade desesperada de unificar seu povo para a defesa de seu reino, enquanto o apuro financeiro levava-o a cobiçar qualquer fonte de rendimento que pudesse encontrar. Como seus predecessores, ele estava de olho na riqueza dos vários templos situados dentro de suas terras, alguns dos quais sabemos que ele saqueou durante o seu reinado.^[33] O templo de Jerusalém dificilmente escaparia à sua atenção. Ademais, no interesse da unidade política, ele concedeu o direito das “polis” gregas a várias cidades e promoveu todas as coisas helênicas. Isso incluía a adoração de Zeus e outros deuses gregos (em identificação com as divindades nativas), e também dele mesmo como manifestação visível de Zeus (uma imagem aparece em moedas à semelhança de Zeus, enquanto o nome Epífanes significa “o deus manifesto”). Antíoco certamente não tinha intenção de suprimir nenhuma das religiões nativas de seu reino, nem era ele o primeiro soberano helênico a reivindicar as prerrogativas divinas (Alexandre e alguns outros reis selêucidas antes dele também o fizeram).^[34] Mas sua política, posta em prática com tanta seriedade, era a política certa para provocar violenta oposição entre os judeus fiéis à religião de seus pais.

b. *Tensões internas em Judá*. Antíoco interfere. Os judeus, deve-se dizer, não estavam isentos de culpa por aquilo que lhes aconteceu. Era grande a tensão entre eles com respeito à conveniência da assimilação da cultura grega e quanto ao grau em que se poderia adotá-la e ainda permanecer judeu. Além disso, Jerusalém estava agitada com rivalidades pessoais envolvendo até mesmo o cargo de sumo sacerdote, o que constitui uma página nefasta na história judaica. Todas as facções procuravam obter favores da corte, e Antíoco naturalmente atendia àquela que promettesse a maior obediência às suas vontades — e que promettesse mais dinheiro. E isso levou-o a interferir nas questões religiosas judaicas de uma forma que nenhum rei antes dele havia feito.

O sumo sacerdote legítimo, quando Antíoco subiu ao trono, era Onias III, um dos homens mais conservadores, que estivera em Antioquia procurando chamar a atenção de Seleuco IV para os interesses da paz, no exato momento em que este último foi assassinado (2Mc 4,1-6). Durante sua ausência, seu irmão Josué (que era conhecido pelo nome grego Jasão), ofereceu ao novo rei uma avultada soma de dinheiro em troca do cargo de sumo sacerdote, acrescentando ao suborno sua promessa de total cooperação com a política real (2Mc 4,7-9). Antíoco, encantado por encontrar alguém que agira de acordo com seus desejos enquanto pagava pelo privilégio, concordou; e, então, Jasão apoderou-se do cargo e estabeleceu uma ativa política de helenização (1Mc 1,11-15; 2Mc 4,10-15). Um ginásio foi fundado em Jerusalém para que os jovens nele se matriculassem; todo tipo de esportes gregos foram promovidos, como também a maneira grega de vestir. Jovens sacerdotes negligenciavam seus deveres para competir nos jogos. Embaraçados por causa de sua circuncisão, uma vez que os jovens praticavam esportes despidos (cf. Jub 3,31), muitos judeus se submetiam a cirurgia para disfarçá-la. Os judeus conservadores, profundamente chocados, consideravam tudo isso uma apostasia declarada. E eles não estavam errados. O ginásio não era um mero clube de esportes, nem seus oponentes se opunham simplesmente ao que consideravam um comportamento indecente e imodesto. A posição da religião judaica estava em questão. O ginásio parece ter sido realmente uma corporação separada de judeus helenizados, com direitos cívicos e legais definidos, estabelecida dentro da cidade de Jerusalém.^[35] Desde que os esportes gregos eram inseparáveis dos cultos de Hércules (2Mc 4,18-20) ou de Hermes, ou da casa real, a participação no ginásio inevitavelmente envolvia certo grau de aceitação dos deuses que eram seus protetores. A presença de tal instituição em Jerusalém significava que o decreto de Antíoco III, concedendo aos judeus o direito de viver exclusivamente de acordo com suas próprias leis, tinha sido ab-rogado — e com a conivência dos judeus.

Mas, este não foi o fim. Jasão tinha desfrutado apenas três anos de seu cargo

comprado quando um certo Menelau o sobrepujou no lance e o expulsou, obrigando-o a fugir para a Transjordânia (2Mc 4,23-26). Quem era este Menelau não sabemos ao certo; alguns duvidam que ele fosse realmente de linhagem sacerdotal.^[36] Mas seu nome indica que ele também era do partido helenizante. Menelau logo mostrou que tinha menos escrúpulos do que seu predecessor quando, incapaz de aumentar o suborno que tinha prometido ao rei, começou a roubar os vasos do templo e vendê-los (2Mc 4,27-32). Quando o sumo sacerdote legítimo, Onias III, que ainda estava em Antioquia, arriscou-se a protestar, dizem que Menelau arranhou seu assassinato (2Mc 4,33-38).

No que diz respeito a Antíoco, este mostrou quão pouco se interessava pelos direitos e sensibilidades dos judeus quando, em 169, durante seu retorno de uma vitoriosa invasão do Egito, saqueou o templo com a cumplicidade de Menelau, tirando os vasos e móveis sagrados e tudo mais que encontrou e retirando até as lâminas de ouro da fachada (1Mc 1,17-24; 2Mc 5,15-21).^[37] Embora Antíoco não precisasse de desculpas para tais atos além de sua crônica falta de fundos, os judeus devem ter-lhe arrumado uma. De acordo com 2Mc 5,5-10, que provavelmente se refere a este fato, chegou à Palestina o boato de que Antíoco tinha perdido a vida no Egito.^[38] Baseando-se nisso, Jasão marchou contra Jerusalém com mil homens, tomou a cidade e forçou Menelau a refugiar-se na cidadela. Embora a maior parte do povo provavelmente considerasse Jasão como pelo menos preferível ao renegado Menelau, ele logo se incompatibilizou com todos mediante um massacre absurdo, e foi mais uma vez banido da cidade. Dizem que se tornou um fugitivo, indo de lugar em lugar, e finalmente morrendo em Esparta. Antíoco aparentemente interpretou tudo isso como uma rebelião contra seu domínio e, tão logo restabeleceu seu favorito Menelau no cargo, considerou o saque ao templo como uma represália. Mas, quaisquer que fossem suas razões, os judeus leais chegaram à conclusão de que Antíoco era inimigo de sua religião e que nada o deteria.

c. *Outras medidas de Antíoco: a proscrição do judaísmo.* O rompimento definitivo veio logo. Em 168, Antíoco invadiu novamente o Egito, encontrando sucesso fácil e entrando na antiga capital de Mênfis. Mas então, enquanto marchava sobre Alexandria, recebeu um ultimato do Senado romano, entregue pelo emissário Popilius Laenas, ordenando-lhe peremptoriamente que saísse do Egito (cf. Dn 11,29ss). Antíoco, sabendo bem o que Roma poderia fazer, não ousou desobedecer. Mas podemos imaginar que ele estava sofrendo com a humilhação, e que não estivesse muito bem-humorado ao voltar para a Ásia. Embora, ao que parece, não tenha passado por Jerusalém nessa ocasião, seu temperamento provavelmente não melhorou com as notícias que recebeu de lá. Parece que depois de seu aparecimento

anterior em Jerusalém, Antíoco havia colocado lá um comissário real (como tinha feito em Samaria) para ajudar o sumo sacerdote a incrementar a política de helenização (2Mc 5,22ss). Presumivelmente esta política estava encontrando tal oposição que a ordem não podia ser mantida com as tropas de que dispunha. Por isso, no começo de 167, Antíoco enviou para lá Apolônio, comandante de seus mercenários mísios, com uma grande força (1Mc 1,29-35; 2Mc 5,23-26). Apolônio tratou Jerusalém como uma cidade inimiga. Aproximando-se com o pretexto de intenções pacíficas, ele lançou seus soldados contra o povo desprevenido, assassinou muitos deles e levou outros como escravos. A cidade foi saqueada e parcialmente destruída, e seus muros derrubados. Então, foi construída, talvez no local do antigo palácio davídico, ao sul do templo, talvez na colina oposta a ele no oeste, uma cidadela chamada Acra. Uma guarnição selêucida foi instalada lá, e lá permaneceu — símbolo odioso do domínio estrangeiro — por uns vinte e cinco anos.

A Acra não era meramente uma cidadela com uma guarnição militar, mas algo muito mais censurável. Era uma colônia de pagãos helenizados (1Mc 3,45; 14,36) e judeus renegados (1Mc 6,21-24; 11,21) — uma “polis” grega com sua própria constituição, cercada por muros, dentro da agora indefesa cidade de Jerusalém.^[39] A própria Jerusalém, provavelmente, era considerada como território dessa “polis”. Isso significava que o templo deixava de ser propriedade do povo judaico como tal e tornava-se o santuário da pólis, o que, por sua vez, significava — uma vez que o apóstata Menelau e seus colegas altamente colocados estavam envolvidos — que todas as barreiras para a completa helenização da religião judaica estavam removidas. Evidentemente, era intenção desses sacerdotes renegados reorganizar o judaísmo como um culto siro-helênico, no qual Iahweh seria adorado em identificação com Zeus, e haveria um lugar para um culto real em que o rei fosse Zeus Epífanês.

O terrível choque com que os judeus tradicionais viam tais procedimentos pode ser claramente notado nos livros dos Macabeus e de Daniel. Provavelmente foi a resistência deles que levou Antíoco a tomar sua medida final e desesperada. Percebendo finalmente que a intransigência judaica estava baseada na religião, ele publicou um edital anulando as concessões feitas por seu pai e, para todos os propósitos e finalidades, proibindo a prática do judaísmo (1Mc 1,41-64; 2Mc 6,1-11). Os sacrifícios regulares foram suspensos, juntamente com a observância do Sábado e as festas tradicionais. Foi ordenada a destruição dos exemplares da lei e proibida a circuncisão de crianças. A desobediência, em qualquer destes casos, acarretava a pena de morte. Altares pagãos foram construídos por todo o território e animais impuros eram oferecidos sobre eles; os judeus foram forçados a comer carne de porco sob pena de morte (cf. 2Mc 6,18-31). A população pagã da Palestina foi obrigada a cooperar, forçando os judeus a participar dos ritos idólatras. Para coroar tudo isso, em

dezembro de 167,^[40] o culto de Júpiter Olímpico foi introduzido no templo (2Mc 6,2). Um altar para Júpiter (e provavelmente também uma imagem)^[41] foi erguido, e carne suína era oferecida sobre ele. Isso constituiu a “abominação da desolação” mencionada por Daniel.^[42] Os judeus foram forçados a participar da festa de Dionísio (Baco) e do sacrifício mensal em honra do aniversário do rei (2Mc 6,3-7).

2. *A rebelião dos macabeus*

Se Antíoco achava que tais medidas obrigariam os judeus a aceitar suas condições, estava enganado, pois só serviram para reforçar a resistência. E, para esta, Antíoco não conhecia nenhuma resposta, a não ser a repressão brutal. Logo, Judá em peso estava em rebelião armada.

a. *Perseguição e resistência crescentes.* Antíoco, provavelmente, nunca foi capaz de compreender por que suas ações provocaram essa hostilidade irreconciliável dos judeus. Afinal, o que ele havia pedido deles não era, de acordo com a antiga mentalidade pagã, algo que fosse anormal ou censurável. Ele não tinha pretendido suprimir a adoração de Iahweh, nem substituí-la pelo culto de qualquer outro deus, mas somente identificar o deus dos judeus, o “Deus do Céu”, com o deus supremo do panteão grego, e fazer da religião judaica um veículo da política nacional. A maioria de seus súditos teria concordado com tal coisa sem fazer objeção, e havia líderes judeus liberais que estavam desejando fazer o mesmo. O templo samaritano era igualmente dedicado a Zeus Xenius (2Mc 6,2), mas realmente não sabemos se os samaritanos se opuseram a isso; aliás, Josefo (Ant. XII, V, 5) afirma que eles pediram a mudança. Antíoco deve ter-se admirado: por que os judeus tinham de ser tão obstinados? Ele, possivelmente, não podia entender a tradição mo-noteísta e não icônica ou a seriedade com a qual os judeus tradicionais encaravam as exigências de sua lei. Essa religiosidade fazia com que o novo culto lhes parecesse nada menos do que uma detestável idolatria, à qual deviam resistir por todos os meios possíveis.

A reação dos judeus, certamente, não foi unânime. Os judeus helenizados receberam bem o edito real e sujeitaram-se a ele com alegria, enquanto outros, por vontade ou por medo, seguiram-nos e abandonaram a religião de seus pais (1Mc 1,43-52). Alguns, entretanto, recusaram obediência e formaram uma resistência passiva, preferindo morrer a violar o menor detalhe de sua lei. Antíoco, em resposta, perseguiu-os cruelmente. Mães que circuncidassem seus filhos seriam condenadas à morte com suas famílias (1Mc 1,60ss; 2Mc 6,10). Aqueles que tentassem guardar o Sábado secretamente seriam mortos pelos soldados, quando se recusassem a aceitar as exigências do rei ou se defender naquele dia santo (1Mc 2,29-38; 2Mc 6,11). Muitos, por recusarem tocar em comida impura, foram condenados à morte (1Mc 1,62ss) — e, de acordo com as lendas que surgiram sobre eles (2Mc 6,18 até 7,42;

4Mc), com torturas diabólicas. O núcleo da resistência à política real era formado por um grupo conhecido como os Hasidim (os piedosos, os leais), de cujos membros é provável que tanto os fariseus quanto os essênios sejam descendentes. Não sabemos quantos judeus morreram na perseguição, mas provavelmente não foram poucos. Foi uma perseguição terrível, que nenhum homem seria capaz de aceitar passivamente. Era inevitável que os judeus reagissem com as armas.

b. O *Livro de Daniel*. O último dos livros do Antigo Testamento, o Livro de Daniel, refere-se a esta situação de trágica emergência. Daniel pertence a uma classe de literatura conhecida como apocalíptica, da qual falaremos mais adiante. É o único livro do Antigo Testamento que pertence a esta classe, embora se observem algumas características semelhantes em certos escritos anteriores. O problema referente à sua composição não nos pode ocupar aqui. Embora muito do seu material possa ser um pouco mais antigo do que o período do qual nos ocupamos^[43] todos são unânimes em que o livro, em sua forma presente, foi composto durante as perseguições de Antíoco, não muito depois da profanação do templo, provavelmente em 166/5. O seu autor é quase certamente um dos Hasidim dos quais acabamos de falar. Sentindo-se compelido a resistir à política do rei por todos os meios a seu alcance, ele procurou incitar seus compatriotas judeus a fazer o mesmo, aderindo rapidamente às suas leis, à sua condição de judeus e à sua religião, certos de que Deus interviria para salvá-los. As histórias do irrepreensível Daniel servem de exemplo de lealdade à lei e da fidelidade de Deus para com aqueles que confiam nele. Nenhum judeu teria tido dificuldade alguma em compreender a figura de Antíoco por trás de Nabucodonosor. Como nos refere Daniel (cap. 1), os jovens de aparência formosa tiveram a coragem de não contaminar-se com as iguarias do rei; sendo assim não deviam eles, com igual confiança, recusar-se a comer carne de porco e todos os alimentos impuros? Como Daniel (cap. 6) enfrentou a cova dos leões por recusar-se a adorar o rei, não deveriam também eles ter confiança de que Deus os livraria para que adorassem somente a ele? As palavras altivas dos três jovens (cap. 3) que preferiram a fogueira ardente a adorar o ídolo do rei [Nabucodonosor] falaram diretamente aos judeus que tinham sido intimados a adorar a Zeus ou morrer, e devem ter tido para eles uma realidade que para nós é difícil de imaginar: “Não há necessidade alguma de replicar-te neste assunto. Se assim for, o nosso Deus, a quem servimos, tem poder para nos livrar da fogueira acesa e nos livrará também, ó rei, da tua mão. Mas se ele não o fizer, fica sabendo, ó rei, que não serviremos o teu deus, nem adoraremos a estátua de ouro que levantaste” (cap. 3,16-18). A história do orgulhoso Nabucodonosor (cap. 4) comendo feno como um boi e a história de Baltazar (cap. 5), que viu as palavras da sentença divina na parede, lembraram aos judeus que o poder de Deus era maior que os poderes ímpios da terra. O profeta, na verdade, descreveu todas as glórias do poder

mundano até os seus dias na forma de uma imagem bizarra com cabeça de ouro fino, peito e braços de prata, ventre e quadris de bronze, coxas de ferro e pés parcialmente de ferro e em parte de argila (cap. 2) a qual o reino de Deus pulverizou como uma pedra que se desprende de uma montanha.

O profeta quis assegurar a seu povo que tudo estava nas mãos de Deus, predeterminado e certo, e que a presente agonia indicava apenas que o triunfo da vontade divina estava próximo. Ele estava convencido de que, com Antíoco, o limite concedido ao poder ímpio tinha chegado ao fim. No capítulo 7, quatro animais horríveis simbolizavam os poderes que tinham perturbado a terra através dos séculos. O último e mais terrível deles tinha dez chifres (os reis selêucidas), entre os quais despontou um notável pequeno chifre de orgulho blasfemo (Antíoco). No capítulo oitavo, um carneiro de dois chifres (Média-Pérsia) morto por um bode com um enorme chifre (Alexandre); depois, este chifre é quebrado e transforma-se em quatro (os Estados sucessores do império de Alexandre), de um dos quais nasce um pequeno chifre que se faz maior que Deus (Antíoco). Com certeza, Antíoco era simbolizado nisto, porque ele blasfema o Altíssimo, persegue os santos, profana o templo, suspende os sacrifícios e ab-roga a lei (7,21.25; 8,9-13; 9,27). No capítulo 11, há uma descrição velada da história dos Ptolomeus e dos Selêucidas, que culmina com a profanação do templo por Antíoco (vv. 31 a 39). O profeta vê tudo isso como parte do plano divino, que está sendo realizado com segurança para obter a sua finalidade. Foi concedido a Antíoco um pouco de tempo (7,25; 11,36; 12,11), mas sua condenação é certa e virá logo (8,23-25; 11,40-45). Os “setenta anos” de exílio (Jr 25,12; 29,10), agora reinterpretados como setenta semanas de anos (490 anos) são quase passados (Dn 9,24-27), e o tempo da intervenção de Deus está perto. Numa visão (7,9-14), o profeta descreve o “Ancião dos Dias” sentado em seu trono; à sua ordem, o “animal” é abatido e o reino eterno entregue a “alguém semelhante a um filho do homem”. Esse “filho do homem”, concebido mais tarde em 1 Enoc e no Novo Testamento como um libertador celeste preexistente, representa aqui (7,22.27) os leais e justificados “Santos do Altíssimo”. Com esta segurança da intervenção de Deus, o vidente encorajava seu povo a manter-se firme. Ele não duvidava de que alguns deveriam pagar com a vida a sua lealdade. Mas estes e seus entes queridos poderiam consolar-se com a certeza de que Deus os ressuscitaria para uma vida sem fim (12,1-4). Não se pode duvidar de que a reflexão sobre o destino dos mártires heroicos muito contribuiu para fortalecer a fé na vida além do túmulo no pensamento do judaísmo.

c. *Judas Macabeu: a purificação do templo.* Enquanto o Livro de Daniel era escrito, os judeus, perseguidos ao máximo, pegavam em armas contra seus atormentadores. O fato de eles serem capazes de fazer isso com sucesso deve-se tanto à sua coragem indômita como à qualidade de seus chefes, e ao fato de que Antíoco

estava tão ocupado em toda parte com problemas de toda espécie, que mal tinha tempo e tropas suficientes para uma pacificação eficiente de Judá. A rebelião explodiu pouco depois que Antíoco publicou seu infame edito (1Mc 2,1-28), na cidade de Modin, a leste de Lud. Ali vivia um homem de linhagem sacerdotal, Matatias,^[44] que tinha cinco filhos: João, Simão, Judas, Eleazar e Jônatas. Quando o emissário do rei chegou a Modin para fazer cumprir o edito real, pediu a Matatias que por primeiro oferecesse o sacrifício ao deus pagão. Matatias recusou-se energicamente. Quando outro judeu se ofereceu para cumprir a ordem do rei, Matatias degolou-o ao lado do altar, juntamente com o emissário do rei. Em seguida, convocando todos os que eram zelosos da lei e da aliança a segui-lo, fugiu com seus filhos para as montanhas. Ali se reuniu a outros judeus que fugiam da perseguição, incluindo grande quantidade de Hasidim (1Mc 2,42ss). E, à medida que todos eles depositavam confiança não no esforço humano, mas em Deus (Dn 11,34) sentiram eles que tinha chegado o momento de combater. Matatias e seus adeptos faziam guerrilhas contra os selêucidas e os judeus que se tinham bandeado para seu lado ou que a eles se tinham submetido (1Mc 2,44-48), perseguindo-os e matando-os, destruindo os altares pagãos e circuncidando à força todas as crianças que encontravam. Embora sumamente zelosos da lei, sua atitude era muito prática. Vendo que certamente seriam aniquilados se se recusassem a combater no Sábado, resolveram suspender a lei de guarda do Sábado quando se tratava da própria defesa (1Mc 2,29-41).

Matatias, já idoso (1Mc 2,69ss), morreu poucos meses depois (166). A liderança, então, passou (1Mc 3,1) para seu terceiro filho, Judas, apelidado “Macabeu” (isto é, “o martelo”). Homem terrivelmente corajoso e de grande capacidade, Judas transformou a resistência judaica em uma luta em grande escala pela independência — tão bem-sucedida que toda a revolta é normalmente conhecida pelo apelido de “Guerra dos Macabeus”. Antíoco, que naturalmente tinha esperanças de que as tropas destacadas na Palestina pudessem sufocar a revolta, logo ficou decepcionado. Primeiro um tal Apolônio — talvez o Apolônio que estivera à frente do saque de Jerusalém um ano ou dois antes — marchou contra Judá da Samaria e, em lugar não especificado, foi derrotado por Judas e assassinado (1Mc 3,10-12). Mais tarde, uma segunda força sob o comando do general Serão, bateu-se no passo de Bet-Horon, foi derrotada e posta em fuga desabalada para a planície (vv. 13-26). Essas vitórias, sem dúvida, animaram os judeus em sua disposição de resistir e levaram centenas deles a se unir sob a bandeira de Judas.

Para sorte dos judeus, Antíoco estava então (165) empenhado numa campanha contra os partos, e não podia mandar seu exército principal contra a Palestina (1Mc 3,27-37). Mas ele instruiu o seu emissário Lísias para que tomasse as necessárias

providências. Assim, Lísias enviou uma força considerável (vv. 38-41), comandada pelos generais Ptolomeu, Nicanor e Górgias — que acamparam perto de Emaús, na falda ocidental das montanhas. Mas Judas, embora em número desesperadamente menor, tomou a iniciativa e atacou o acampamento inimigo. Mandando parte de suas forças procurá-lo fora do acampamento, ele obteve uma estupenda vitória (1Mc 3,42 a 4,25). No ano seguinte (164), o próprio Lísias aproximou-se com uma força ainda maior (1Mc 4,26-34) e fez uma marcha circular por Idumeia, para atacar Judá pelo sul. Mas Judas enfrentou-o em Betsur, exatamente na fronteira, impondo-lhe uma fragorosa derrota.

Como os sírios não estavam em condições de tomar medidas imediatas contra ele, Judas no momento estava com as mãos livres. Sendo assim marchou triunfalmente contra Jerusalém, prendeu a guarnição selêucida na cidadela e começou a purificar o templo profanado (1Mc 4,36-59). Todo o aparato do culto a Zeus Olímpico foi removido. O altar profanado foi derrubado e suas pedras amontoadas ao lado “até que chegasse um profeta para dizer o que fazer com elas” (v. 46). Foi erguido um novo altar em seu lugar. Os sacerdotes que tinham permanecido fiéis à lei foram reintegrados no seu ministério, e providenciaram um novo jogo de vasos sagrados. Em dezembro (164),^[45] três anos depois do mês de sua profanação, o templo foi reconsagrado com festas e grande regozijo. Desde então, os judeus passaram a celebrar a festa de Hanukkah (consagração), em comemoração a este feliz acontecimento. Judas, então, continuou a fortificar Jerusalém e guarnece-la, como também a cidade da fronteira Bet-Sur, ao sul (1Mc 4,60ss).

O fim do período do Antigo Testamento viu assim o fim da luta dos judeus pela conquista da independência religiosa, e um começo promissor. Embora tenha sido uma luta prolongada, mantida com muitos reveses e desilusões e com momentos de glória, o seu fim trouxe aos judeus a liberdade religiosa, assim como a autonomia política. Mas, desde que não é nossa finalidade continuar, devemos terminar aqui a nossa história.^[46]

O JUDAÍSMO NO FIM DO PERÍODO DO ANTIGO TESTAMENTO

FOI SOBRETUDO graças à obra de Esdras que a comunidade judaica encontrou a forma de religião conhecida hoje como judaísmo. Através das incertezas dos séculos quarto e terceiro, o judaísmo continuou a desenvolver-se de acordo com as linhas traçadas, até que, na época da revolta dos Macabeus, embora ainda em processo de evolução, assumiu em essência a forma característica que deveria ter nos séculos futuros. Embora não seja nossa finalidade traçar a história dos judeus daí em diante, não podemos parar sem fazer um esboço, embora necessariamente muito sumário, da evolução religiosa no período do qual nos ocupamos.^[1]

A. A NATUREZA E O DESENVOLVIMENTO DO JUDAÍSMO PRIMITIVO

1. A comunidade judaica no período pós-exílico: um resumo

Para apreciar devidamente a evolução religiosa no período pós-exílico, é necessário ter em mente a natureza da comunidade da restauração, os problemas que ela enfrentou e a solução dada a esses problemas por meio da obra de Neemias e Esdras. Por conseguinte, será muito útil, neste ponto, um breve sumário de tudo o que foi dito ou sugerido.^[2]

a. *O problema da comunidade da restauração.* A restauração da comunidade judaica depois do exílio não representa obviamente um ressurgimento da nação israelita pré-exílica, com suas instituições nacionais e seu culto. Esta ordem havia sido destruída e não podia ser recriada. A comunidade da restauração enfrentava, portanto, um problema muito maior do que o da mera sobrevivência física, o de encontrar alguma forma externa por meio da qual existir, alguma definição de si mesma que pudesse salvaguardar sua identidade como povo. Até essa época, tal problema nunca havia existido, porque Israel sempre tivera uma unidade bem definida dos pontos de vista nacional, litúrgico e étnico. Originalmente, Israel tinha sido uma liga sacra de clãs, possuindo suas instituições, culto, tradições e crenças peculiares; todos os que eram membros daquela liga de aliança, que participavam do seu culto e prestavam obediência à sua lei sagrada eram israelitas. Mais tarde, Israel tornou-se uma nação — eventualmente duas nações, cada uma com seu culto e instituições nacionais; ser israelita era ser cidadão de uma ou outra dessas nações. Quando a queda do Estado do norte deixou a maioria dos israelitas sem identidade

nacional (embora ainda dentro de uma área geográfica definida), a tradição nacional — e o nome — foram continuados por Judá, cujo culto, por meio das reformas do século sétimo, foi finalmente centralizado exclusivamente em Jerusalém. Assim, até o fim Israel permaneceu uma entidade definível, com fronteiras geográficas e instituições nacionais: “Israel” era a comunidade visível de cidadãos que guardavam fidelidade ao Deus nacional, participavam do seu culto e confiavam em suas promessas.

A queda de Jerusalém, que assolou totalmente a nação e suas instituições, pôs fim a tudo isso. Embora o culto de Iahweh fosse perpetuado em várias partes da Palestina, não havia mais uma nação para reunir-se nele, e milhares de israelitas, em virtude da distância, não podiam mais participar de suas cerimônias. Israel, não mais ligado a nenhuma designação geográfica ou nacional, estava sem uma identidade clara. Os judeus deportados não tinham nada que os distinguisse como israelitas a não ser seus costumes peculiares, nada a que se apegarem a não ser suas antigas tradições, suas memórias e a esperança de um dia voltar à sua terra e recomeçar sua vida como povo. E essa esperança se havia concretizado na restauração — mas também se tinha frustrado. Aqueles que tinham voltado para a Palestina consideravam-se o remanescente purificado de Israel, que Iahweh livrara da escravidão e fizera herdeiros do cumprimento de suas promessas. Mas esse futuro prometido, embora esperado para muito breve, não veio; e eles tampouco podiam recordar o passado. A comunidade da restauração não podia reviver as antigas instituições nacionais ou viver na antiga esperança nacional. Quando suas esperanças foram postas em Zorobabel, eles tiveram a maior desilusão. Menos ainda podia a comunidade, por mais que se apegasse à ficção de uma estrutura e uma linhagem tribais, recriar as instituições ainda mais antigas da liga sagrada. Embora várias dessas instituições tivessem sido perpetuadas — ou adaptadas — até à queda do Estado, a ordem tribal tinha de há muito — de há muito mesmo — perdido sua existência real. Eles não podiam absolutamente atrasar o relógio.

É verdade que, com a reconstrução do templo, Israel — ou, antes, a comunidade judaica, que se considerava como o verdadeiro remanescente de Israel — tornou-se novamente uma comunidade de culto, o que foi a sua salvação, como vimos. O verdadeiro israelita podia agora ser identificado como membro desta comunidade. Entretanto, somente isso não representava um fundamento adequado para a sobrevivência continuada de Israel. Se a comunidade se tivesse mantido unida simplesmente por meio da reativação das tradições de culto herdadas da antiga religião do Estado, como a base teológica de muitos se tinha perdido ou forçosamente alterado, o resultado teria sido, na melhor das hipóteses, uma fossilização final, e na pior, a infiltração de princípios pagãos. Além disso, os judeus que viviam longe de

Jerusalém não podiam participar ativamente do seu culto: sendo tal participação a única característica de um judeu, eles, mais cedo ou mais tarde, teriam adotado diversos cultos de nações diferentes — ou então — como aconteceu no Egito — cultos locais de origem duvidosa. Em ambos os casos, eles teriam sido dispersos de Israel. Com as antigas formas desaparecidas irrevogavelmente, com as esperanças frustradas e o moral abatido, Israel tinha de encontrar algum elemento na sua herança em torno do qual reunir-se, se quisesse sobreviver. E encontrou tudo isto na sua lei.

b. *A reorganização da comunidade em torno da lei.* A religião do período pós-exílico foi marcada por uma constante preocupação com a observância da lei. Esta é realmente a característica distintiva que, mais do que qualquer outra, a distingue da religião de Israel pré-exílico. Não significa que era uma nova religião ou representasse a importação de algum elemento novo, estranho à religião de Israel. Antes, era o resultado da ênfase tenaz, unilateral talvez, mas inevitável, numa característica de capital importância em todos os tempos. Desde os dias da liga tribal, a vida de Israel em corporação tinha sido regulada pela lei da aliança, cuja obediência era considerada obrigatória. A monarquia não mudou essa atitude, porque a lei israelita nunca foi propriamente uma lei estatal, mas uma lei sagrada, teoricamente acima do Estado. Mesmo Josias, ao introduzir a lei do Deuteronômio como a constituição nacional, não promulgou nenhuma lei estatal, mas obrigou o Estado a observar a lei da aliança. Além disso, os profetas tinham denunciado o Estado precisamente porque encaravam o comportamento antiético e o paganismo que ele promovia ou tolerava como uma violação das cláusulas da aliança.

O exílio, naturalmente, trouxe muito mais interesse a essa característica da religião. Desde que os profetas tinham explicado a calamidade como castigo pela violação da lei de Iahweh, não é de estranhar que os judeus obedientes a Deus se tivessem convencido de que o futuro de Israel dependia de um cumprimento mais rigoroso das exigências da lei. Além disso, tendo a nação e o culto desaparecido, pouco mais havia que os distinguisse como judeus. Isso, sem dúvida, contribuiu para explicar a ênfase crescente dada ao Sábado, à circuncisão e à pureza ritual, observável no exílio e imediatamente depois. Na verdade, todos os líderes de Israel, a partir de Ezequiel, passando pelos profetas da restauração até Neemias, demonstram grande zelo pela guarda do Sábado, pelo dízimo, pelo templo e seu culto, pela pureza cerimonial e por manifestações semelhantes. Para eles, essas coisas não eram trivialidades externas, mas marcas distintivas do Israel purificado pelo qual eles lutavam.

Entretanto, a gente comum da comunidade da restauração, incluindo o clero, não se distinguia por grande zelo pelo culto e pela observância das cerimônias. Pelo contrário, como indicam as censuras que seus profetas lhes faziam (por exemplo,

Malaquias), a maior parte deles era excessivamente negligente nessas práticas — e continuaram sendo, mesmo depois que Neemias deu à comunidade uma situação política definida e certa. O novo Israel desejava desesperadamente algo que o unisse e lhe desse identidade distintiva. Esse algo lhe foi fornecido por Esdras, por meio do livro da lei que trouxe da Babilônia e, com a autoridade da corte persa, impôs à comunidade em solene aliança. Isso caracterizava um grande marco decisivo. Uma comunidade nova e bem definida foi formada, composta daqueles que estavam empenhados na guarda da lei tal como ela fora promulgada por Esdras. Isso significava, por outro lado, uma redefinição fundamental do termo “Israel”. Israel não era mais uma entidade nacional, nem uma entidade contígua com os descendentes das tribos israelitas ou com os habitantes do antigo território nacional, nem mesmo uma comunidade daqueles que de certo modo reconheciam Iahweh como Deus e lhe prestavam adoração. A partir de então, Israel seria considerado (como na teologia do Cronista) como o remanescente de Judá que se tinha reunido em torno da lei. Seria membro de Israel (isto é, judeu) aquele que assumisse os encargos daquela lei.

Mas essa redefinição de Israel representava inevitavelmente a emergência de uma religião que tivesse a lei por centro. Isso, repitamos, não significava nenhum rompimento com a antiga religião de Israel, cujas características principais continuavam em vigor, mas um reagrupamento radical daquela religião em torno da lei. A lei não mais regulava apenas os assuntos de uma comunidade já constituída; ela tinha propriamente criado a comunidade! Como princípio organizador da comunidade e linha de demarcação, a lei assumia uma importância cada vez maior. Originalmente definição de ação com base na aliança, ela tornou-se a base da ação, virtualmente sinônimo de aliança e a própria essência e substância da religião. O culto foi regulado e mantido pela lei: ser correto e piedoso era guardar a lei; os fundamentos da esperança futura encontravam-se na obediência à lei. Foi essa ênfase consistente na lei que deu ao judaísmo o seu caráter distintivo.

c. *O desenvolvimento inicial do judaísmo: as fontes.* O desenvolvimento mencionado acima recebeu a orientação da obra de Esdras e continuou através dos séculos quarto e terceiro, até que, no começo do século segundo, o judaísmo, embora ainda inconsistente, começou a assumir sua forma essencial. Entretanto, é difícil traçar o seu desenvolvimento. Como as fontes da maior parte deste período são insuficientes e como poucas podem ser datadas com precisão, não se pode seguir uma progressão cronológica exata, se é que houve tal progressão cronológica. Todavia, quem quer que compare a comunidade judaica como ela era no século quinto com o que se pode ver na literatura do período Macabeu, sente que se processou certa solidificação da fé: o fenômeno conhecido como judaísmo havia começado. Com o auxílio das fontes disponíveis, podemos, com alguma cautelosa interpolação, tentar

reconstruir o seu esboço.

Temos à nossa disposição as últimas partes do Antigo Testamento e os escritos primitivos judaicos não canônicos. As fontes bíblicas para o período da restauração já foram mencionadas. Elas incluem: os capítulos 56 a 66 de Isaías, Ageu, Zacarias (capítulos 1 a 8), Malaquias e Abdias (provavelmente final do século sexto ou começo do quinto). A estas podemos acrescentar a obra do Cronista (aproximadamente 400), o Livro de Joel e o Livro de Jonas (datas incertas, mas ambos possivelmente por volta do século quarto). Além destas, há outras ainda: as últimas partes do Livro de Isaías (especialmente o assim chamado Apocalipse do capítulo 24 a 27), que, embora não possam ser datadas exatamente, remontam provavelmente ao começo do período persa;^[3] os capítulos 9 a 14 de Zacarias, uma coleção tardia mas que contém material bastante antigo;^[4] o Eclesiastes,^[5] o Livro de Ester,^[6] os últimos Salmos e a Sabedoria (Provérbios); e, finalmente, o Livro de Daniel (aproximadamente 166/5).

Quanto aos escritos judaicos não canônicos, os mais antigos deles aparecem muito antes da revolta dos Macabeus, tornando-se muito profusos durante a primeira fase daquela revolta.^[7] Embora alguns deles, por serem de data incerta, possam ser aduzidos com evidências somente com precaução, ainda fica uma respeitável quantidade de material, que lança luz abundante sobre as crenças do período. Entre os primeiros escritos não canônicos, estão obras como a de Tobias, que pode provir do século quarto (foram encontrados fragmentos em Qumran em bom “aramaico imperial”), mas que usava fontes ainda mais antigas (a Sabedoria de Aquiear); o Eclesiástico (a Sabedoria de Ben Sirac), que, como seu prólogo indica, foi escrito aproximadamente em 180; e talvez Judite, que embora frequentemente colocado na metade do século segundo, é considerado por muitos como sendo do século quarto.^[8] Além disso, embora ainda se discuta, o Livro de Jubileus provavelmente seja do último período pré-macabeu (aproximadamente 175),^[9] como os primeiros elementos dos Testamentos dos Doze Patriarcas^[10] e o 1 Enoc.^[11] A Epístola de Jeremias (incluída no Livro de Baruc) pode igualmente ser do começo do século segundo, enquanto algumas das adições feitas a Daniel na versão grega (a Oração de Azarias) parecem convir melhor ao período Macabeu (aproximadamente 170).^[12] Finalmente, 1 Macabeus, embora provavelmente escrito no fim do século dois, é (como em grau menor o é 2 Macabeus) uma excelente fonte para a história e as crenças dos judeus quando começou a luta pela independência. Tomados em conjunto, esses escritos nos dão uma ótima ideia do judaísmo, tal como ele existia no fim do período do Antigo Testamento.

2. A religião da lei

A importância da lei no judaísmo não pode ser exagerada. Ela era o fator central e integrante, em torno do qual todas as outras características religiosas eram organizadas. Com a sua exaltação, algumas instituições antigas receberam uma reinterpretação e outras perderam totalmente o seu lugar, enquanto novas instituições surgiam.

a. *O desenvolvimento de um cânon da Escritura.* Da maior importância é o fato de que a comunidade judaica tenha sido constituída à base de uma lei escrita. É verdade que a lei em forma escrita não era novidade em Israel, nem era esta a primeira vez que um código de lei ocupava uma posição oficialmente normativa. Sob Josias, o Deuteronômio ocupou tal posição no reino de Judá. Entretanto, a reforma de Esdras, embora seguindo o modelo da reforma de Josias, diferia dela num ponto importante: a lei de Esdras não fora imposta a uma comunidade nacional já bem definida, mas serviu como elemento constitutivo que definiu a nova comunidade. Uma vez que toda a vida da comunidade se fundamentava na lei e era regulada por ela, a lei recebeu uma posição singularmente soberana.

Embora não possamos ter certeza de qual foi a lei que Esdras leu para o povo, é muito possível, como dissemos acima, que o Pentateuco completo (todos os seus componentes principais já existiam de há muito) estivesse em seu poder e tenha sido apresentado por ele à comunidade judaica. De qualquer modo, o Pentateuco completo já era conhecido em Jerusalém logo depois de sua época. O Pentateuco como um todo era considerado com uma estima muito superior à que gozava qualquer uma de suas partes componentes, sendo considerado (e suas partes legais e narrativas igualmente) como a lei (Torá) por excelência e tendo virtualmente uma condição canônica. Não sabemos precisamente como e quando isso aconteceu. Provavelmente não foi por um único ato oficial, mas quando o Pentateuco e a lei identificaram-se na mentalidade da comunidade, foram aceitos como autoridade final.^[13] Isso certamente se deu no período persa e antes da consumação do cisma samaritano, uma vez que os samaritanos aceitavam o Pentateuco como canônico e não admitiam a mesma condição para o resto do Antigo Testamento.

A canonização efetiva do restante do Antigo Testamento seguiu-se à do Pentateuco. Os livros históricos Josué-Reis (os Primeiros Profetas dos Judeus) — que, com o Deuteronômio, formavam um todo que descrevia e interpretava a história de Israel desde Moisés até a queda de Jerusalém — devem ter sido muito cedo considerados como livros da Sagrada Escritura — sem dúvida seguindo o Deuteronômio, que foi destacado e colocado juntamente com o Pentateuco. A estes foram acrescentados, para formar a segunda grande divisão das Escrituras judaicas (os Profetas), os livros proféticos. As palavras dos profetas pré-exílicos foram consideradas durante muito tempo como de uma autoridade suprema (Ez 38,17; Zc

1,2-6; 7,12); e, como suas palavras e as dos profetas posteriores foram reunidas nos livros proféticos como os conhecemos, elas também receberam o *status* canônico. Provavelmente, esse processo, em sua maior parte, foi completado no fim do período persa, uma vez que poucos (ainda que alguns), mesmo entre os últimos pronunciamentos proféticos, são posteriores a esse período. Certamente, o cânon profético foi fixado antes do século segundo, o que explica por que Daniel não foi colocado entre os profetas na Bíblia hebraica, mas entre os Escritos.^[14]

Antes do século segundo, todos os outros livros do Antigo Testamento (exceto Daniel e, possivelmente, Ester), também já existiam. Os Salmos já tinham sido compilados de há muito, provavelmente antes do fim do período persa (não há salmos macabeus no Saltério), como foi o Livro dos Provérbios. Embora os limites da terceira divisão do cânon judaico estivessem ainda indefinidos,^[15] e embora — como mostra uma comparação da Bíblia hebraica com os Setenta — não existisse ainda nenhuma forma fixa de cânon, é claro que o corpo definido das Sagradas Escrituras surgiu por volta do fim do período do Antigo Testamento.^[16] Entretanto, ainda que estes escritos sejam considerados com a maior estima, o Pentateuco, como o Livro da Lei, continuava a ocupar uma posição eminente, de uma autoridade única.

A canonização da lei deu ao judaísmo uma norma muito mais absoluta e tangível do que qualquer coisa que o antigo Israel tenha conhecido. Uma vez que os mandamentos de Deus foram exarados na lei de uma vez por todas e com validade eterna, a sua vontade, em todas as situações, tinha de ser determinada pela lei; todos os outros meios para esse fim foram desprezados ou supressos. Isso, sem dúvida, explica por que a profecia terminou gradualmente: porque a lei tinha, de fato, usurpado a sua função e a tornado supérflua. Embora os profetas de antigamente fossem reverenciados e se conferisse autoridade às suas palavras, a lei realmente não deixava lugar para um pronunciamento profético livre da vontade divina. O que ainda havia de profecia tomava a forma de pseudépígrafe (isto é, profecias feitas com os nomes de heróis de um passado distante). Embora pudessem esperar ansiosamente pelo tempo em que os profetas apareceriam uma vez mais (1Mc 4,46; 14,41), os judeus sabiam muito bem que a idade da profecia tinha terminado (9,27): para conhecer a vontade divina, devia-se consultar o Livro da Lei (3,48).

b. *Templo, culto e lei.* A exaltação da lei não representava nenhuma falta de interesse pelo culto, antes tinha como consequência um zelo muito maior na participação no culto — afinal de contas, a lei o exigia! Entretanto, a situação tornou inevitáveis alguns ajustes e alterações nessa ênfase. O templo não era mais o santuário dinástico da Casa de Davi, no qual o rei, por meio de seus sacerdotes nomeados, oferecia sacrifícios e outros ritos litúrgicos, de acordo com o costume e a

tradição. Tirando-se o fato de ter recebido privilégios da corte persa e estar obrigado a oferecer orações pelo bem-estar do rei (Esd 6,10), ele não era, em nenhum sentido, um culto estatal. Tampouco era o santuário do povo de Israel, à maneira antiga, a não ser talvez em ficção. Pelo contrário, ele pertencia à comunidade judaica restaurada, e seu culto era responsabilidade daquela comunidade como um todo. Presumivelmente a tradição litúrgica do templo pré-exílico continuou, com as adaptações e alterações que a nova situação exigia. Especial importância assumiu o Dia de Expição, que caía cinco dias antes da Festa dos Tabernáculos (Lv 23,27-32) e que se tornou o começo real do ano litúrgico. Seu ritual (Lv 16); que usava vários ritos antigos, enfatizava aquele senso profundo da opressão do pecado, que os judeus pós-exílicos sentiam de uma maneira talvez impossível para o Israel antigo. O grande julgamento do exílio e o estado presente de Israel serviam de lembrete constante da gravidade que era transgredir os mandamentos divinos; e, como uma estima profunda pela lei aumenta o temor de infringi-la, isto causava uma profunda necessidade de expiação contínua.

Presidindo ao culto encontrava-se o sumo sacerdote, que era o chefe espiritual da comunidade e, progressivamente, também seu príncipe secular. O ministério do sumo sacerdote era hereditário. Descendia ele da Casa de Sadoc, a linhagem sacerdotal do templo pré-exílico que afirmava ser descendente direta de Aarão, por meio de Eleazar e Fineias (1Cr 6,1-15). Outros sacerdotes diziam-se igualmente descendentes de Aarão, embora as genealogias fossem certamente, em muitos casos, uma mera ficção. A descendência de Aarão era muito importante, porque a lei a requeria. Mesmo no século quinto, os sacerdotes que não podiam demonstrar a sua descendência (e, depois que eles foram exilados, muitos não o podiam) corriam o risco de ser barrados do sacerdócio (Esd 2,61-63// Ne 7,63-65), enquanto nos séculos seguintes lê-se o dogma do sacerdócio aarônico estabelecido pela eterna aliança de Deus (Eclo 45,6-24; cf. 1Mc 2,54).^[17] Juntamente com os sacerdotes, havia o clero menor, cujos membros se diziam descendentes de Levi — embora as descendências fossem certamente muito duvidosas.^[18] Sem dúvida, alguns deles eram descendentes dos sacerdotes dos santuários proscritos por Josias (2Rs 23,8ss), os quais, embora teoricamente tivessem um lugar igual entre o clero do templo (Dt 18,6-8), foram finalmente forçados a aceitar uma posição subordinada, como serventes do santuário (Ez 44,9-16). Entre o clero menor também havia cantores de coro, porteiros (1Cr 25s) e serventes (Esd 8,20; Ne 3,31 etc.) — e, ao mesmo tempo, um clero consideravelmente grande. Todos, qualquer que fosse a sua origem, eram considerados levitas. O culto e o clero eram mantidos pelos dízimos e presentes, além de uma taxa anual para o templo (cf. Ne 10,32-39) — e periodicamente o Estado também contribuía com algumas subvenções. Embora essas coisas tivessem sido muito negligenciadas antes da chegada de Neemias, provavelmente o seu esforço e o

de Esdras bastaram para regularizar a situação, de modo que, daí em diante, sempre houve meios adequados para a manutenção do clero e do culto de acordo com a lei.

O culto, como dissemos, era praticado com extrema seriedade. Dificilmente se poderia exagerar a devoção com a qual os judeus tradicionais o praticavam ou seu zelo para que ele fosse praticado de acordo com a lei (por exemplo, Tb 1,3-8; Eclo 7,29-31; 35,1-11). A sua obstinada resistência quando Antíoco profanou o culto é uma prova bastante clara dessa seriedade. Entretanto, o culto não era a força motivadora do judaísmo. Ele se baseava nas cláusulas da lei e era regulado pela lei, antes que, como antigamente, pelas tradições e costumes; ocupava, portanto, uma posição subordinada, abaixo da lei. A lei não descrevia práticas, como antigamente; prescrevia práticas. Embora fosse praticado com alegria e entusiasmo e representasse uma expressão espontânea da vida nacional, o culto era um cumprimento das exigências da lei. Além disso, à medida que a lei ganhava importância, o sacerdote, embora honrado no seu ministério, perdia algo da sua posição proeminente. A antiga função levítica de dar a lei (isto é, ensinar à base da lei da aliança) cedeu lugar à função agora mais importante de ensinar a própria lei.^[19] Mas, como podia ser desempenhada por qualquer pessoa versada na lei, esta função não era mais um monopólio sacerdotal. O sacerdote, como tal, tornou-se cada vez mais um funcionário sacerdotal, e sua importância, apesar de grande, foi eclipsada pela importância do doutor da lei.

c. Sinagoga, escriba e mestre da sabedoria. Se a exaltação da lei restringia certas instituições e funções antigas, também ampliava outras e criava novas. Essa instituição nova era a sinagoga, um meio de adoração pública ao lado do templo e seu culto e destinada a sobreviver a ele. Embora a sinagoga seja atestada claramente pela primeira vez no final do nosso período, suas origens são certamente mais antigas; mas são totalmente obscuras e não podem ser traçadas.^[20] Mas o próprio fato de que a milhares de judeus, em razão da distância, era negado o acesso ao culto do templo, sendo-lhes proibido por lei estabelecer cultos locais, tornou o desenvolvimento de tal instituição inevitável. Mesmo nos tempos pré-exílicos reuniam-se grupos para ouvir os levitas ministrarem instrução, enquanto os profetas atraíam círculos de discípulos. No exílio, os judeus naturalmente se reuniam onde pudessem para orar e ouvir seus mestres e profetas (Ez 8,1; 14,1; 33,30s). Podemos supor que tais assembleias continuaram, uma vez que é inconcebível que os judeus da Diáspora pudessem ter permanecido judeus sem certa forma de adoração pública.^[21] Mesmo na Palestina havia adeptos da comunidade judaica, muito afastados de Jerusalém para participar regularmente do seu culto, cujas necessidades teriam sido semelhantes. E também podemos supor que quando a lei ganhou *status* canônico, os grupos começaram a

reunir-se em assembleias locais para ouvir a sua exposição. Sinagogas organizadas surgiram gradualmente com adoração regular no Sábado, cuja parte principal era a leitura e a exposição da lei. Nos últimos séculos pré-cristãos, havia sinagogas em todas as cidades.

À medida que a lei ganhava em importância, crescia também a importância de sua correta interpretação e de sua perfeita aplicação. No começo, não havia uma recensão padronizada do Pentateuco, com o resultado de que nem sempre era possível estar certo do que era a lei.^[22] Além disso, uma lei nem sempre concordava com outra, e tampouco a sua aplicação a casos particulares era sempre clara. Tudo isso tornava necessário o desenvolvimento de princípios hermenêuticos para posterior definição e interpretação da lei, a fim de que ela pudesse ser aplicada a toda a vida. Para satisfazer a esta necessidade, surgiu uma classe de escribas, que se dedicavam ao estudo da lei e transmitiam os seus ensinamentos aos discípulos. A origem dessa classe é obscura^[23], mas provavelmente nasceu e desenvolveu-se *pari passu* com a canonização das escrituras. Pelo fim do nosso período, os escribas já aparecem muito. Ben Sirac era escriba, com uma escola de discípulos (Eclo 38,24-34; 51,23). Embora a lei maciça oral dos fariseus tenha vindo depois, já tinha começado o processo de “cercar” a lei (Pirke Aboth 1,1) para que ela não fosse transgredida inadvertidamente. As Escrituras estavam sendo explicadas à luz das Escrituras (por exemplo, Jub 4,30; 33,15s), dando-se aos seus mandamentos definições detalhadas (por exemplo, a definição da lei do Sábado em Jub 50,6-13) e acomodando-se a situações peculiares (por exemplo, a suspensão da lei do Sábado quando se tratava da autodefesa em 1Mc 2,29-41).

Juntamente com o zelo pela lei, havia uma intensa preocupação prática de levar uma vida honesta, como se observa muito bem na literatura da Sabedoria. Devemos nos convencer de que a Sabedoria foi uma manifestação pós-exílica ou de que houve um tempo no período pós-exílico em que a vida de Israel foi dominada por uma classe de mestres de sabedoria. A tradição de sabedoria em Israel é muitíssimo antiga, remontando pelo menos ao século décimo.^[24] Depois do exílio, contudo, ela ganhou grande popularidade, e no período do judaísmo emergente apareceu em considerável parte da literatura que mostrava a natureza da vida honesta. A Bíblia oferece o livro dos Provérbios (compilado nesse período, embora grande parte de seu material seja muito mais antiga),^[25] o Eclesiastes interrogativo e delicadamente cético e muitos dos últimos Salmos (por exemplo, Sl 1; 49; 112; 119 etc.). Além disso, há livros como o de Tobias, o do Eclesiástico (Sabedoria de Ben Sirac) e, depois do fim do nosso período, Sabedoria de Salomão.

Essa tradição de Sabedoria foi internacional, como sempre tinha sido. Uma excelente ilustração disso é o livro de Tobias, que tem relações com a história de

Aquicar, uma coleção de sabedoria aramaica, talvez do século sexto (era conhecida em Elefantina no século quinto), com antecedentes ainda mais antigos na literatura gnômica acádica. Não é surpreendente, portanto, em vista de sua origem cosmopolita, que grande parte da sabedoria judaica pareça quase secular, oferecendo prudentes sugestões para alcançar o sucesso e a felicidade, mas sem uma motivação religiosa clara. Mas isso não é verdade. Com efeito, é claro que os mestres judeus adaptaram a tradição de sabedoria de modo a torná-la veículo para descrever uma vida honesta *sob a lei*, pois, para eles, o sumo da sabedoria era temer a Deus e guardar sua lei. Realmente, a sabedoria, em última análise, era sinônimo da lei. Essa identificação, explícita no rescrito outorgado a Esdras (Esd 7,25), está expressa tão frequentemente e tão consistentemente que documentá-la seria enfadonho. Encontramo-la nos Salmos (1; 37,30ss; 111,10; 112,1; 119,97-104; *et passim*), nos Provérbios (por exemplo, 1,7; 30,2ss etc.), em outras partes da Bíblia (por exemplo, Jó 28,28; Ecl 12,13s), e igualmente em Ben Sirac (Eclo 1,14.18.20.26 *et passim*) e em outros escritos judaicos. Na verdade, o escriba e o mestre de sabedoria eram provavelmente da mesma classe: Ben Sirac era certamente escriba e mestre de sabedoria (Eclo 38,24.33ss; 39,1-11).^[26] O sábio escriba seguia uma profissão honrada, da qual ele se orgulhava (Eclo 38,24-34). O seu mais alto privilégio e a sua excelsa virtude era estudar a lei, meditar nela e aplicá-la à vida (Sl 1; 19,7-14; 119).

d. *A piedade, a retidão e a lei.* Para o judeu, a soma de toda a retidão era cumprir a lei. Isso não significa que a religião fosse mero legalismo, porque se observa em toda parte profunda piedade devocional, profundo senso ético e tocante confiança em Deus e diante de Deus. A lei, devemos lembrar-nos, deu expressão ao ideal que Israel fazia de si mesmo como povo santo de Deus; para realizar esse ideal e viver sua vocação, ele deve cumprir a lei em todos os seus detalhes. Não se deve negar que essa ênfase nos detalhes levava ao perigo de se perder a perspectiva, dar o mesmo valor ao trivial e ao importante, de se tornar a religião mera conformidade com regras, de o sermão religioso se transformar em monótona casuística. O judaísmo não escapou totalmente a este perigo, mas a conformidade mecânica nunca foi a finalidade dos seus melhores mestres da lei. Ao insistir na obediência minuciosa, eles não queriam perder-se em ninharias e dar o mesmo valor a coisas de valores diferentes, mas insistir em que *qualquer* ofensa contra a lei, por menor que fosse, seria grave (cf. 4 Mc 5,19-21). Em todas as coisas — em assuntos morais, de negócios, no comportamento individual — devemos-nos lembrar de Deus e de sua aliança (Eclo 41,17-23) — isto é, da lei.

A lei era profundamente ética, conservando e preservando aquela nota moral central na religião de Israel desde o começo. Isso poderia ser documentado indefinidamente. Os mestres judeus continuamente exaltavam o comportamento reto (por exemplo, Sl 34,11-16; 37,28; Pr 16,11; 20,10; Tb 4,14), a honra aos pais (por

exemplo Tb 4,3; Eclo 3,1-16), a castidade, a sobriedade e a moderação (por exemplo, Tb 4,12. 14ss); Eclo 31,25-31), a misericórdia e a caridade (por exemplo, Pr 19,17; 22,22s; Tb 4,10ss.16; 12,8-10; Eclo 4,1-10; 29,1.8ss). Eles estimulavam os homens a amar a Deus e ao próximo e a perdoar aqueles que os ofendiam (T. Gad cap. 6; T. Benj 3,3ss); “Não faças a outros aquilo que não te agrada” (Tb 4,15). Longe de encorajar o externalismo na religião, declaravam que os sacrifícios dos maus eram abominação diante de Deus (Sl 50,7-23; Pr 15,8; 21,3.27; Eclo 7,8ss; 34,18-26), afirmando que ele exige antes de tudo um espírito obediente e penitente (Sl 40,6-8; 51,16ss etc.). Deve-se acrescentar que estes judeus tradicionais e piedosos não consideravam a observância da lei como uma opressão. Pelo contrário, sentiam grande alegria na lei e um grande amor por ela (Sl 1,2; 19,7-14; 119,14-16.47ss, *et passim*; Eclo 1,11ss). A lei fornece luz e guia para a vida (Sl 119,105 etc.); aquele que se coloca sob sua égide encontra proteção, descanso e alegria (Eclo 6,23-31). De fato, os judeus tinham um imenso orgulho na lei como a marca peculiar da sua identidade (por exemplo, Sl 147,19ss). Esse orgulho, se não era sinal de amor, era sinal de uma intensa fidelidade, pois os judeus religiosos preferiam antes morrer que trair. Era a lei que lhes dava coragem para se manterem firmes sob os açoites de Antíoco.

Ninguém pode contemplar a piedade devocional do antigo judaísmo e imaginar que a religião da lei era apenas uma coisa externa. Os últimos Salmos (por exemplo, 19,7-14; 25; 51; 106) estão cheios de confissões humildes de pecados, com súplicas ardentes pela misericórdia e o perdão de Deus e um desejo ardente de pureza de coração diante de seus olhos, juntamente com (por exemplo, Sl 25; 37; 40; 123; 124) repetidas expressões de paciência na atribulação, de confiança inabalável na libertação por parte de Deus, de gratidão por suas misericórdias. Outra literatura do período revela as mesmas características: o senso da opressão do pecado (por exemplo, Esd 9,6-15; Ne 9,6-37; Tb 3,1-6), o desejo de se libertar dele (por exemplo, Eclo 22,27 a 23,6), a piedade pessoal e a confiança na eficácia da oração (Tb 8; Eclo 38,1-15 e Or. Azar), juntamente com o louvor de Deus pelas suas obras de criação e providência (Eclo 39,12-35). Característico da piedade pós-exílica era o ideal de mansidão e humildade. O homem piedoso é aquele que, com submissão e confiança perfeita, aceita a provação que Deus lhe impõe. Talvez o conceito do “Servo Sofredor” tenha contribuído em muito para formar esse ideal.^[27] Ele é muito forte nos últimos salmos, onde o adorador piedoso é “pobre”, “necessitado”, “humilde”, “manso” (Sl 9,18; 10,17; 25,9; 34,2 e 6; 37,11; 40,17; 69,32ss etc.), e também na literatura não canônica do período (Eclo 1,22-30; 2,1-11; 3,17-20). Entretanto, apesar de tudo isso, a piedade judaica não consistia em última análise em atitudes internas, em obras de caridade ou no rigoroso cumprimento de deveres religiosos, mas na

observância da lei; a piedade, as boas obras e o dever religioso se baseavam na lei. A essência da religião era amar a lei e prestar-lhe obediência (Sl 1; 19,7-14; 119; Eclo 2,16; 39,1-11); a pessoa que assim procedia era chamada “religiosa”.^[28]

e. *A absolutização da lei.* A elevação da lei que acabamos de descrever não representava, como tentamos esclarecer, nenhum rompimento com a antiga religião de Israel, mas um reagrupamento em torno de uma das suas principais características. À medida que esta característica recebia maior ênfase, dava-se uma diminuição na ênfase às outras e certa mudança na estrutura do conjunto. Nota-se, particularmente, a tendência a libertar a lei do contexto da forma da aliança na qual ela foi originalmente exarada, e encará-la como algo que existe eternamente, imutável. Isso representava certo enfraquecimento daquele senso vivo de história, tão característico do antigo Israel.^[29]

Na literatura tardia, percebe-se acentuada atenuação da noção de aliança e uma tendência a separá-la da ligação específica com os acontecimentos do Êxodo e do Sinai. Já no fundamento sacerdotal do Pentateuco, o termo “aliança” não mais se limita a esse acontecimento constitutivo da história de Israel, em cuja base foi dada a lei, sendo usado também com referência a vários modos de Deus tratar com os homens. Para muitos, a aliança é virtualmente sinônimo das eternas e imutáveis promessas de Deus. Assim, lemos sobre as alianças eternas com Noé (Gn 9,1-17), com Abraão (Gn 17) e com Fineias (Nm 25,11-13). Na narração sacerdotal dos acontecimentos do Sinai, a ênfase não está absolutamente na aliança, mas no ato de dar a lei.^[30] A literatura posterior conhece igualmente as alianças com Levi (Ml 2, 4ss. 8), com Aarão (Eclo 45,6ss), com Fineias (1Mc 2,54) e, naturalmente, com Abraão e Noé (Eclo 44,17-21). É, pois, evidente uma atenuação do conceito de aliança.

A própria lei, embora se acreditasse que tinha sido dada por meio de Moisés, era considerada como algo absoluto e que existia eternamente. Podem-se ver alusões a esse modo de pensar na literatura bíblica tardia (por exemplo, Sl 119,89.160) e em Ben Sirac (Eclo 16,26 a 17,24); mas o clímax é em Jubileus, onde muitas instituições ordenadas pela lei são colocadas nos tempos primitivos. Assim, o Sábado era celebrado pelos anjos e a eleição de Israel anunciada na Criação (Jub 2,15-33); a lei levítica da purificação era aplicada no caso de Eva (3,8-14); a Festa das Semanas foi celebrada por Noé (6,17ss) e a dos Tabernáculos por Abraão (16,20-31), enquanto o ritual sacrificial foi ensinado a Isaac por este último (21,1-20) — e assim por diante. A lei, assim, aparece como uma coisa eterna, absoluta em autoridade, existindo antes do Sinai e antes de Israel. Toda ela escrita em placas celestes (3,10; 4,5; 5,13 etc.).

Tudo isso, como aludimos, indica um desligamento da religião do contexto da

história. Não que Israel tenha-se esquecido dos acontecimentos históricos que lhe tinham dado origem! Pelo contrário, ele se lembrava deles e reafirmava-os ritualmente, como o faz até hoje. Mas a lei, separada do seu contexto original e tornada supra-histórica e absolutamente válida, tornou-se menos a definição da obrigação da comunidade com base na aliança histórica e mais a base da obrigação e da definição de seu conteúdo. A lei virtualmente usurpou o lugar da aliança histórica como base de fé, ou, antes, tornou-se quase sinônimo dela (2Cr 6,11; Eclo 28,7; 1Mc 2,27.50). Transgredir a lei era quebrar a aliança (por exemplo, 1Mc 1,14ss; Jub 15,26); conservar a aliança era guardar a lei. Encontra-se até passagens em que a lei precede à aliança; por exemplo, em Eclo 44,19-21, em que Abraão recebe a aliança porque cumpriu a lei e lhe foi fiel (cf. 1Mc 2,51-60). Aqui, a lei deixou de ser a definição da resposta exigida aos atos misericordiosos de Deus, tornando-se o meio pelo qual o homem pode conseguir o favor divino e tornar-se digno de suas promessas.

Desse fato, resultavam uma profunda seriedade moral e um profundo senso de responsabilidade individual, que ilustram muito bem a firmeza e o heroísmo com que os judeus fiéis enfrentaram Antíoco. Cada judeu sentia-se na obrigação de manter a aliança por sua fidelidade pessoal à lei. Mas daí também resultava grande ênfase na obrigação do homem, com o inevitável desvio de atenção da graça divina. Embora jamais tivessem esquecido a graça de Deus e recorressem continuamente à sua misericórdia, na prática a religião consistia no cumprimento das exigências da lei. Isso significou que o judaísmo ficou peculiarmente sujeito ao perigo do legalismo: isto é, ao perigo de tornar-se uma religião em que a condição do homem diante de Deus é determinada inteiramente por suas obras. Apesar de ser improvável que um judeu cordato se vangloriasse de cumprir a lei perfeitamente (cf. Eclo 8,5), a retidão por meio da lei (acreditava-se) era uma finalidade atingível e, para conquistá-la, o homem tinha de se empenhar. Também era sentimento geral que Deus premiaria com seus favores os que eram fiéis nesse ponto (crença essa que deveria levantar muitas dúvidas, mais tarde, como veremos). Acreditava-se até que as boas ações aumentavam o crédito do homem diante de Deus e constituíam um tesouro de méritos. Embora também possamos ver alusões a essa crença na literatura bíblica tardia (por exemplo, Ne 13,14. 22.31), elas são especialmente frequentes nos escritos não canônicos (por exemplo, Tb 4,9; Eclo 3,3ss.14; 29,11-13; T. Levi 13,5ss). Não nos cabe discutir aqui se isso indica uma visão muito otimista das capacidades do homem ou uma compreensão insuficiente da natureza do pecado e das exigências da própria lei. Mas certamente indica uma tendência a externar a retidão, que o judaísmo, apesar da espiritualidade de seus grandes mestres, nunca examinou eficientemente. Foi precisamente nesse ponto, incidentalmente, que Paulo rompeu

radicalmente com a religião de seus pais.

B. CARACTERÍSTICAS DA TEOLOGIA DO JUDAÍSMO PRIMITIVO

1. *A comunidade judaica e o mundo*

A situação em que os judeus encontraram-se causou inevitavelmente problemas que eles nunca tinham sentido antes tão agudamente. E o que dizia respeito à relação da comunidade com o mundo gentio não era o menor deles. Por outro lado, o judaísmo tendia a separar-se do mundo e ensimesmar-se, mostrando muitas vezes uma atitude estreita e até intolerante. Contudo, observam-se provas de interesse sincero e profundo pela salvação das nações, algo parecido com o espírito verdadeiramente missionário tal como o procuraremos em vão no Israel pré-exílico, em que estas noções estavam, quando muito, latentes. Essa tensão nunca se resolveu satisfatoriamente.

a. *Fontes de tensão.* Tal tensão estava enraizada na estrutura da religião de Israel e não era, em essência, nova. De fato, ela se dava entre a fé monoteísta e a noção de eleição. Israel sempre acreditou que era um povo peculiar, escolhido por Iahweh. Ao mesmo tempo, ele tinha concedido a seu Deus — por menos sistematicamente que isso se tenha dado — um domínio supranacional, realmente universal. Além disso, acreditava que essa finalidade era, em última análise, o estabelecimento triunfal de seu domínio sobre a terra. O fato de ser esse triunfo concebido como envolvendo a submissão de outras nações (por exemplo, Sl 2,10ss; 72,8-19) significava que a questão da relação de Israel com o mundo na economia divina teria sido levantada mesmo que a religião monoteísta não a tivesse tornado inevitável. Entretanto, apesar de ser muito antiga a noção de que a vocação de Israel afetava os povos do mundo (Gn 12,1-3 etc.) e embora alguns entendessem que Iahweh guiasse os destinos das outras nações, além de Israel (por exemplo, Am 9,7), e muitos até esperassem ainda a conversão dos estrangeiros para a sua religião (1Rs 8,41-43),^[31] na verdade, eles pouco se ocupavam do problema na idade pré-exílica. Israel era uma nação com culto nacional; embora os estrangeiros residentes em sua pátria pudessem ser absorvidos (e o foram), não havia ne-nhum impulso ativo para fazer proselitismo.

O exílio, como já dissemos, forçou uma reinterpretação da religião de Israel e uma explicação de sua situação diante das nações do mundo e de seus deuses. Já descrevemos como o Segundo Isaías aclamava o triunfo iminente do domínio divino, convidava as nações a aceitá-lo e incitava Israel a ser o testemunho diante do mundo de que Iahweh era Deus. Embora de modo algum ele tivesse imaginado que Israel fosse perder sua posição eleita, sua mensagem propagou-se entre os gentios que se encontravam entre o povo de Iahweh, e assumiu um caráter decisivamente

missionário. Esse ideal nobre e sublime, apesar de ter recebido a aceitação universal, não morreu, mas foi perpetuado pelos discípulos do grande profeta, como veremos. Mas a restauração não forneceu o clima próprio para que ele florescesse. A situação era demasiado desalentadora e demasiado terrível para admitir tais larguezas de visão. A comunidade tinha de lutar por sua identidade como “Israel”, contra os povos da Samaria e outros residentes na terra cuja pureza religiosa era duvidosa. Um mar de povos pagãos ou semipagãos a cercava, de todos os lados. Tinha-se de se traçar uma nítida linha divisória para que a pequenina comunidade simplesmente não se dissolvesse no seu ambiente, perdendo seu caráter distintivo, como já estava em perigo de perder sua língua distintiva. Foi esse perigo que levou Neemias e Esdras a tomar suas enérgicas medidas separatistas, como já vimos.

Superficialmente, pode parecer que a reorganização que Esdras fez da comunidade colocou-lhe o selo do exclusivismo e obrigou o judaísmo a voltar-se irremediavelmente para si mesmo. Foi isso — e não foi! Isso porque, se serviu para definir a condição de Israel diante do mundo mais nitidamente do que nunca, tornou-a também mais flexível. O novo Israel era, ao mesmo tempo, mais estreito e mais amplo do que o antigo. Mais estreito porque nem todos os descendentes do antigo Israel podiam dizer que pertenciam a Israel, mas somente aqueles que obedecessem à lei tal como ela foi promulgada por Esdras. Mais amplo porque — a lei não o proibia, antes o estimulava — nada fundamentalmente impedia que não israelitas, desejando arcar com as responsabilidades e compromissos da lei, fossem admitidos à comunidade. Continuava, portanto, a tensão entre universalismo e particularismo, desejando-se ardentemente a conversão final dos gentios e ao mesmo tempo não se querendo ter nenhuma relação com eles. Essa tensão nunca desapareceu; mas a última atitude, talvez compreensível, tende a vencer.

b. *Tendências particularísticas: o ideal do povo santo.* A própria natureza da comunidade judaica tornou inevitável um severo separatismo. O fato de ser ela fundada na lei e estar compromissada com o ideal de manifestar-se o Israel legítimo por meio do cumprimento da lei, põe certos limites à tolerância. Esse ideal nunca seria alcançado se os judeus comessem a misturar-se com os estrangeiros ou se tornassem demasiadamente tolerantes na sua assimilação. O problema que se coloca diante da comunidade nunca foi na prática o de encontrar um meio estratégico para resolver as implicações de âmbito mundial de sua religião, mas o de manter-se separada do mundo para conservar sua identidade. Com efeito, se sempre houve judeus de vistas bastante estreitas em relação aos estrangeiros, houve também outros de vistas bastante largas, no sentido errado. Muitos desses sucumbiram diante da sedução da cultura grega e quebraram completamente seus vínculos religiosos. Na realidade, toda a história da comunidade, culminando na crise dos Macabeus, mostrou

claramente que ela deve estar separada, conservar-se judia, ou então concordar com o desaparecimento do judaísmo como entidade distinta. Não é, por isso, de se admirar, em vista do que eles sofreram, que tenha havido judeus que odiaram os gentios, considerando-os como inimigos de Deus e da religião.

A nota da separação é dominante na literatura do judaísmo. Dominava a mentalidade de que os judeus deviam evitar tanto quanto possível qualquer contato com os gentios e de modo algum se tornarem semelhantes a eles (por exemplo, Ep. Jr., v. 5); sobretudo os pais não deviam permitir que seus filhos ou filhas se casassem com nenhum deles (Tb 4,12ss), porque tal procedimento era o mesmo que fornicação (Jub 30,7-10). Havia, muito compreensivelmente, forte sentimento de que os judeus deviam manter-se unidos, se desejavam mesmo vencer as maquinações de seus inimigos (cf. Ester). Combinando com sua aversão pelos estrangeiros, estava o desprezo que os judeus nutriam pelos israelitas que desprezavam a lei. Esses são os “maus”, os “ímpios”, os “zombadores”, com os quais não se deve ter nenhuma relação (por exemplo, Sl 1); são os “sem-lei”, que se comprometeram com os caminhos dos gentios (por exemplo, 1Mc 1-11). Os judeus religiosos consideravam-nos com um misto de grande indignação e pesar (por exemplo, Sl 119,53.113.136.158) como homens malditos (por exemplo, Eclo 41,8-10); alguns chegavam mesmo a declarar que lhes devia ser negada qualquer caridade (Tb 4,17). Mas foi para os samaritanos que os judeus reservaram seu mais profundo desprezo. Ben Sirac (Eclo 50,25s), colocando-os desdenhosa e escarnecedoramente mais baixo que os edomitas e filisteus, como um povo especialmente execrado de Deus, é talvez o protótipo do que o sentimento judeu veio a ser.

Além dessa separação dos estrangeiros, sente-se na comunidade judaica enorme orgulho. Os judeus eram profundamente cômnicos de sua posição peculiar e se vangloriavam dela. Sem dúvida, como o Cronista (cuja narrativa ignora completamente a história do norte de Israel), eles sentiam que o ideal teocrático da herança de Israel se havia realizado neles. Orgulhavam-se de possuir a lei (por exemplo, Sl 147,19s; Tb 4,19), orgulhavam-se da posição privilegiada de povo de Deus (por exemplo, Eclo 17,17), orgulhavam-se de falar a língua usada por Deus na criação (Jub 12,25s), cuja Cidade Santa era o Centro da Terra (Jub 8,19; 1 En 26). Seria injusto não reconhecer que este orgulho, embora pudesse parecer odioso, tinha origem no interesse apaixonado pelo ideal do povo santo e na convicção de que Israel nunca poderia chegar a ser aquilo para o qual fora chamado por Deus se se misturasse com as nações (por exemplo, Jub 22,16; cf. Arist. 128s). De qualquer modo que o encaremos, esse orgulho trouxe-lhes responsabilidade; serviu para conservar viva a religião de Israel como um espírito mais tolerante não o teria conseguido. Entretanto, contribuiu para produzir um clima de sentimento que não se preocupava muito com o

bem-estar dos pagãos e dos pecadores. A atitude predominante parece ter sido a de que os pagãos e os pecadores deveriam ser deixados à sua sorte bem merecida — uma atitude reprovada, mas provavelmente sem muito sucesso, pelo Livro de Jonas.

c. *A salvação das nações: tendências universalistas no judaísmo.* O que dissemos acima é apenas meia verdade. Nunca se perdeu totalmente em Israel o sentido de sua missão mundial. Especialmente depois da articulação das implicações de religião monoteísta do Segundo Isaías, não se podia suprimir por completo o problema das nações na economia divina. O Segundo Isaías teve seus seguidores. Os profetas do período da restauração, preocupados como estavam com a pureza religiosa da comunidade, mesmo assim esperavam o tempo em que os estrangeiros acorreriam a Sião (por exemplo, Is 56,1-8; 66,18-21; Zc 2,11; 8,22ss; Ml 1,11).^[32]

Além disso, a lei, longe de colocar qualquer barreira contra isso, acolhia os prosélitos e lhes dava igualdade de tratamento (Lv 24,22; Ez 47,22). Por essa razão, nem mesmo o clima de separação que prevaleceu depois da reforma de Esdras bastou para extinguir a preocupação de reunir as nações. Essa crença é repetidas vezes expressa na literatura do período, isto é, que as nações do mundo — ou pelo menos os sobreviventes das nações — se voltariam finalmente para o Deus de Israel, e no culto do segundo templo, o reinado universal de Iahweh seria proclamado, sendo confirmado seu triunfo escatológico sobre todos os povos (por exemplo, Sl 9,7ss; 47; 93; 96 a 99).^[33] Nem faltavam aqueles que sentiam uma obrigação ativa de conquistar os gentios para a fé e se irritavam com a estreiteza de vista de seus irmãos, que não levavam a sério a sua missão de conquistar o mundo. O autor do Livro de Jonas era um deles, porém havia muitos outros tomados do mesmo zelo (por exemplo, Is 19,16-25; Sl 87). E havia judeus cômicos de seus pecados e da necessidade que tinham de perdão que desejavam instruir os pecadores e trazê-los de volta ao serviço de seu Deus (Sl 51,13).

Este espírito persistiu mesmo enquanto o judaísmo se retraía progressivamente para dentro de si, sob o impacto da cultura dos gentios. Mantinha-se a fé de que as nações um dia se voltariam para a adoração de Deus (por exemplo, Tb 13,11; 14,6s; 1 En 10,21s); Deus os visitaria com suas misericórdias (T. Levi 4,4) e salvaria os gentios justos juntamente com Israel (T. Neft. 8,3). Havia aqueles que sentiam a obrigação de testemunhar sua fé diante das nações (por exemplo, Tb 13,3ss) e que entendiam que um comportamento indigno desonrava Deus aos olhos dos gentios (por exemplo, T. Neft. 8,6). Havia também aqueles que, apesar do orgulho da sua condição de judeus, não atribuíam à sua raça nenhuma superioridade intrínseca (por exemplo, Eclo 10,19-22), vendo mesmo nos bons gentios qualidades que poderiam trazer os judeus a julgamento (T. Benj. 10,10). E embora o judaísmo nunca se tivesse

tornado uma religião missionária com um programa ativo de conquista de adeptos, havia judeus que se alegravam quando gentios eram admitidos na sua religião (cf. Jt 14,10). Este fato é uma prova de que *se faziam* prosélitos. Antes da época do Novo Testamento, encontravam-se prosélitos por toda parte.

2. Reflexão teológica sobre o judaísmo primitivo

Na literatura do judaísmo primitivo, encontra-se uma tendência para a reflexão teológica e um grau de sofisticação de pensamento desconhecidos no primitivo Israel. Embora essa tendência se torne mais evidente posteriormente, podemos observá-la no período em que estamos interessados. A situação da comunidade judaica, sem falar na experiência de muitos indivíduos, era capaz de levantar problemas que nenhuma pessoa sensata poderia evitar. Além disso, a expansão do helenismo tinha lançado o fermento de novas ideias e novos modos de pensar, que inevitavelmente impressionaram a mente judaica. Os judeus foram levados a explorar áreas até então inexploradas. E ao fazerem-no, frequentemente tomavam emprestado, para seus propósitos, conceitos de origem grega e iraniana — ou, no caso de grupos com inclinações escatológicas, conceitos derivados da literatura fenícia ou aramaica. E algumas crenças desconhecidas anteriormente foram introduzidas na teologia judaica. [34]

a. *O governo e a providência de Deus.* No judaísmo, o monoteísmo triunfou completamente. A luta profética contra os ídolos produziu seus frutos, e a lei veio confirmá-los. Quaisquer que tenham sido as suas deficiências, a religião da lei era profundamente monoteísta. Não fazia nenhuma concessão à idolatria e olhava os deuses pagãos com desprezo (por exemplo, Sl 135,15-21; Ep. Jer.; Jub 21,3-5). A julgar pela literatura do período do segundo templo, a idolatria deixou logo de ser um problema dentro da comunidade judaica. Embora os judeus sejam censurados por toda espécie de pecados, morais e sociais, e embora se denuncie a negligência no cumprimento da lei repetidas vezes, não encontramos acusações de idolatria. [35] Os cultos pagãos não foram admitidos no Judá da restauração; os israelitas que participavam deles não eram reconhecidos como judeus. Os judeus poderiam experimentar a astrologia, ou crer em mágicas — mas adorar ídolos, nunca! Com efeito, quando a idolatria uma vez mais se tornou um problema, com as perseguições selêucidas, pode-se dizer que a batalha já estava internamente vencida. Embora os judeus individualmente pudessem apostatar, o judaísmo não podia contemporalizar com os ídolos, como fizera ocasionalmente a religião oficial do antigo Israel; a tenacidade com a qual eles resistiram a Antíoco é uma prova disso. O monoteísmo judaico era inflexível. Mesmo quando se infiltravam tendências dualísticas, elas não podiam consistentemente ser levadas a efeito, porque o judaísmo só tinha lugar para

um Poder Supremo, que estava acima de todas as coisas.

O judaísmo afirmava persistentemente que todas as coisas existiam sob o domínio e providência de Deus, que é onipotente e justo, e cujos caminhos são impenetráveis (por exemplo, Eclo 18,1-14; 39,12-21; 43,1-33). Ele governa tudo de acordo com sua lei, que é eternamente válida, imutável e certa (por exemplo, Jub, *passim*); segundo esta lei, ele recompensa cada um de acordo com seus méritos (por exemplo, Eclo 35,12-20; 39,22-27). Todos os acontecimentos se dão dentro de sua presciência (por exemplo, Eclo 42,18-21) e são guiados para suas finalidades de acordo com seus desígnios eternos. O judaísmo conseguiu combinar uma noção muito estrita da predestinação com a convicção de que cada indivíduo é, ao mesmo tempo, inteiramente responsável por suas opções (Eclo 15,11-20).

Especialmente por volta do fim do nosso período, nota-se uma especulação cada vez maior a respeito dos mistérios divinos. Embora os judeus de certa orientação racional declarassem que os caminhos de Deus eram impenetráveis (por exemplo, Ecl 3,11; 5,2; 8,16s; Eclo 3,21-24), havia outros, de círculos com fortes tendências escatológicas (cf. especialmente Jubileus e outras partes de 1 Enoc), que eram fascinados por eles. Assim, Jubileus dispõe a história no padrão de Sábados de Anos, enquanto o Apocalipse de Semanas (1En 93,1-14; 91,12-17) divide em dez semanas toda a marcha dos acontecimentos, desde a Criação até o Juízo (note também os períodos do mundo no Livro de Daniel). Tanto os Jubileus quanto o 1 Enoc nos falam como os segredos do céu foram revelados a Enoc. As descrições elaboradas (1En 12 a 36) das jornadas de Enoc até os confins da terra, até o xeol e até o paraíso, durante as quais ele aprendeu os mistérios cósmicos, têm muito de conceitos originalmente muito comuns na mitologia dos povos circunvizinhos a Israel. Entretanto, tais especulações, embora fantásticas, são prova de um espírito profundamente inquiridor, profundamente interessado nos problemas últimos da divina providência.

b. *Anjos e intermediários*. A exaltação progressiva de Deus trouxe consigo muitas consequências teológicas benéficas. Os judeus sobretudo não se aproximavam de seu Deus com familiaridade. Havia uma reação contra falar de Deus em termos antropomórficos e uma ênfase crescente no papel dos anjos e intermediários, porque Deus estava elevado acima do contato pessoal com os assuntos humanos, e havia até mesmo uma relutância cada vez maior em pronunciar o nome divino. Não se sabe quando o nome de Iahweh deixou de ser pronunciado, mas por volta do século terceiro parece ter havido um preconceito geral contra isso. Em seu lugar apareceram diversos substitutos; tantos, realmente, que seria fastidioso relacioná-los todos. A divindade era chamada de Deus ou o Senhor; Deus do Céu ou Rei do Céu (por exemplo, Tb 10,11; 13,7), ou simplesmente como o Céu (por exemplo, 1Mc 3,18s; 4,40); ou como Senhor dos Espíritos (1En 60,6 etc.), a Origem dos Dias (1 En 60,2;

Dn 7,9.13), a Grande Glória (1En 14,20) etc. O nome mais popular parece ter sido o Altíssimo Deus.^[36] Houve também a tendência de substituir algum aspecto ou atributo da divindade por seu nome, como, por exemplo, a Sabedoria Divina, a Presença Divina, a Palavra Divina.

Essa última tendência às vezes acabava em personificação — às vezes, em virtual hipostatização — da qualidade em causa. Em nosso período, a Sabedoria é frequentemente personificada especialmente nos Provérbios e em Ben Sirac. Embora isso frequentemente não seja senão um recurso poético, há passagens em que a Sabedoria é tomada literalmente (cf. especialmente os caps. 8 e 9 dos Provérbios [cf. 8,22-31]; Eclo 1,1-10; 24,1-34; também, a par-tir de um período um pouco posterior, a Sabedoria de Salomão 7,25-27; 9,9-12; 1En 42,1s etc.). A Sabedoria personificada nada tem de essencialmente helênico, mas provém, em última análise, do paganismo canaanita-araméu, sendo atestada nos Provérbios de Aquicar (por volta do século sexto). O texto de Pr 8 e 9 deve remontar a um original canaanita aproximadamente do século sétimo, com raízes em tradições canaanitas ainda mais antigas. A Sabedoria personificada tomou o lugar do que era originalmente a deusa da sabedoria.^[37] Mas isso não ofendia os judeus ortodoxos, uma vez que eles interpretavam o conceito simbolicamente e de modo algum consideravam a Sabedoria como uma divindade subordinada; de fato, em algumas passagens (por exemplo, Eclo 24 e Prov., *passim*), a Sabedoria é claramente sinônimo da lei eterna. Entretanto, ocultava-se aqui um perigo. Como a Sabedoria começou um pouco mais tarde a ser mencionada como emanção da Divindade (como, por exemplo, Sabedoria de Salomão, 7,25-27) e como ela se opõe contra este modo de pensar, pode-se ver aí os começos do gnosticismo judaico. Deve-se acrescentar que, no conceito paralelo da Palavra Divina (novamente de origem semítica muito antiga, não helênica), que tem um papel de menos importância no pensamento judaico, mas que é atestado de certo modo depois de nosso período (Sb 18,15ss), vemos possivelmente parte do fundamento do Logos cristão.

Como Deus estava elevado acima do contato direto com suas criaturas, foi atribuído um maior papel a seus agentes angélicos. Desenvolveu-se toda uma complexa angeologia. Naturalmente, eles sempre imaginaram Iahweh cercado de seus servidores celestes. Mas o judaísmo salientou essa característica como nunca. Os anjos aparecem como personalidades específicas, com nomes. Quatro arcanjos (Miguel, Gabriel, Rafael, Uriel) aparecem repetidas vezes (Tb 3,17; 5,4; Dn 8,16; 10,13; 1En 9,1 etc.). Um pouco mais tarde (mas sempre em Tobias 12,15), o número deles é nitidamente sete; 1En 20, relaciona sete, cada um com uma função definida, e chama-os “os anjos que vigiam” (Dn 4,13.17.23; mas em Jubileus, 1 Enoc etc., as sentinelas são anjos decaídos). Embora a ideia de sete anjos principais possa ser de

origem iraniana, porque os nomes dos quatro originais são de um tipo comum na nomenclatura do século décimo e de antes dessa época, as personalidades desses anjos derivam possivelmente de antigas crenças populares, cuja história não podemos seguir.^[38] Sob os arcanjos, encontra-se toda uma hierarquia de anjos — “milhares de mil e dez mil vezes mil” (por exemplo, 1En 60,1) — por meio dos quais (cf. Jub, *passim*) Deus trata com os homens. Embora essa angeologia não represente uma deturpação da religião de Israel, mas antes uma ênfase exagerada em uma de suas características primitivas, ela trouxe o perigo, como tais crenças sempre trazem, de seres menores se introduzirem entre o homem e seu Deus na religião popular.

c. *O problema do mal e da justiça divina: Satã e os demônios.* O problema do mal e sua relação com a justiça divina foi particularmente agudo a partir do exílio, como é muito compreensível. Tanto a humilhação nacional quanto os sofrimentos de muitos judeus em particular exigiam uma explicação. No Israel primitivo, supunha-se que o mal fosse o castigo do pecado; e foi sob essa luz que os profetas explicaram o desmoronamento da nação, como vimos. O Segundo Isaías foi mais além, e incitou Israel a aceitar os seus sofrimentos como parte das intenções redentoras de Iahweh. Podemos supor, contudo, que essa explicação era muito sutil para falar às massas — embora o ideal de uma piedade humilde e submissa fosse ganhando terreno, como notamos acima. Como um todo, Israel aderiu à equação ortodoxa na sua forma mais rigorosa: o pecado leva ao castigo físico; a retidão, ao bem-estar material, nesta vida. Mas esta nítida ortodoxia, embora com muito de verdade, simplesmente não era adequada para resolver o problema, como se vê com muita clareza na profunda agitação do problema que o mundo antigo nos trouxe (o Livro de Jó). Os homens comuns, porém, também o conheciam — e se queixavam (MI 2,17; 3,14).

Entretanto, o judaísmo em geral parecia satisfazer-se com a explicação ortodoxa. Desde o Cronista (aproximadamente 400), com seu senso de uma relação causal estrita entre o pecado e o castigo, até o fim de nosso período, ouve-se repetidas vezes a confiança expressa — muitas vezes através de uma experiência amarga — de que Deus, apesar de tudo, recompensará os bons com coisas boas e castigará os maus. Contudo, alguns tinham consciência do problema e se debatiam com ele até os limites extremos da solução ortodoxa, se não além (Sl 49; 73); outros viam nos seus sofrimentos uma disciplina e uma provação — e agradeciam a Deus por elas (Sl 119,65-72; Pr 3,11s; Jt 8,24-27). E, naturalmente, os judeus sabiam que os inocentes muitas vezes sofrem. Se eles tivessem se esquecido disso, Antíoco os teria lembrado! Os fatos da experiência estavam continuamente colocando a teodiceia ortodoxa na berlinda. O Eclesiastes chega a ponto de colocar em dúvida a sua própria validade (Ecl 2,15s; 8,14s; 9,2-6).^[39] Certamente, isso não era típico. Mas, embora Ben Sirac

(Eclo 3,21-24) aconselhasse seus contemporâneos a não se preocuparem demasiadamente com aquilo que estava acima deles, o problema não poderia ser eliminado totalmente.

À medida que os judeus lutavam com o problema, começava-se a colocar grande ênfase no papel de Satanás e seus subordinados. Tradicionalmente, Israel tinha irrefletidamente atribuído a boa ou a má sorte — e, às vezes, a ação humana considerada como pecaminosa (por exemplo, 1Sm 18,10s; 2Sm 24) — à mão de Deus. No período pós-exílico, notou-se a tendência de atribuir o mal a Satanás. A figura de Satanás enfatizava a antiga noção do queixoso angélico ou acusador, cuja função era agir, por assim dizer, como “promotor” do tribunal celeste (cf. 1Rs 22,19-23); nas suas citações mais antigas (Jó 1; 2; Zc 3), Satã não é nome próprio, mas “o Satã” (adversário). Depois, Satanás aparece como um espírito angélico que tenta os homens para o mal (1Cr 21,1; cf. 2Sm 24,1!) e ainda, mais tarde, como chefe de poderes invisíveis opostos a Deus (cf. Jub, mas especialmente T. Pat), chamado de diversas maneiras: Satã, Mastema, ou Beliar (Belial).

Aliadas a Satanás estavam as hostes dos anjos decaídos (chamados “Sentinelas” em Jub, 1En e T. Pat), alguns dos quais, na crença popular, tornaram-se personalidades distintas: por exemplo, Asmodeu (Tb 3,8.17) e os relacionados com o seu chefe Semiaza em 1En 6. A função desses anjos decaídos era tentar os homens, conduzi-los ao pecado e opor-se aos desígnios de Deus (cf. Jub, *passim*). Nos Testamentos dos Doze Patriarcas nota-se tendências dualísticas definidas. Deus arma-se contra Beliar, a luz contra as trevas, o espírito do erro contra o da verdade, o espírito do ódio contra o do amor (por exemplo, T. Levi 19; T. Jud. 20; T. Gad. 4). Dois caminhos estão diante de todo homem: andar pelo caminho reto e ser governado por Deus ou andar pelo caminho do mal e ser governado por Belial (por exemplo, T. Aser. 1). Essa tendência dualística pode derivar indiretamente da influência iraniana. Mestres mais ortodoxos geralmente não a aceitaram com facilidade. Daí ela ter perdido importância no judaísmo posterior. Mas gozou de grande popularidade em círculos sectários, como indicam os textos de Qumran, e exerceu influência na teologia cristã, como se vê sobretudo na literatura joanina e também nas epístolas de Paulo.

d. *A justiça divina: juízo e recompensas depois da morte.* O judaísmo primitivo mostra claramente uma crença — começando a se difundir — na ressurreição dos mortos, fato que não se nota na literatura de Israel antes do exílio. Essa crença era indubitavelmente necessária para harmonizar a justiça divina com os fatos brutais da experiência. Os pensadores, não podendo deixar de perceber que — qualquer que fosse o ensinamento ortodoxo — o mal frequentemente fica sem castigo e o justo sem recompensa nesta vida, foram levados cada vez mais a procurar, além-túmulo, uma

solução para o problema. A noção de recompensas e castigos depois da morte pode derivar em parte da religião iraniana, na qual tais crenças eram correntes. Mas a influência das crenças populares antigas relacionadas com o culto dos mortos foi provavelmente maior do que suponhamos até aqui.^[40] Israel primitivo conhecia, certamente, grande quantidade de crenças e práticas relacionadas com a veneração dos espíritos dos defuntos com adivinhação e coisas semelhantes. Embora tais práticas fossem drasticamente suprimidas em virtude da reação profética porque encerravam características incompatíveis com o jlavismo normativo, elas, quase certamente, permaneceram latentes, e reapareceram mais tarde numa forma diferente, com uma base lógica totalmente diferente, fornecendo assim o fundamento da crescente crença popular na vida futura. De qualquer modo, a ideia da ressurreição começou a aparecer vacilante e esporadicamente na literatura bíblica posterior; e, por volta do século segundo, já era uma crença bem estabelecida.^[41]

As sugestões de tal crença no Antigo Testamento, contudo, são poucas e, na maior parte, ambíguas. Alguns a encontraram em certos salmos (Sl 49,14ss; 73,23-25 etc.). Embora isso seja menos do que certo e a opinião esteja dividida em vista do que foi dito acima, não se pode negar apressadamente a possibilidade de tal interpretação.^[42] A ressurreição dos justos (Is 26,19) é provavelmente ensinada no Apocalipse de Isaías; embora isso também tenha sido posto em dúvida.^[43] Somente no Livro de Daniel (12,1ss) há evidências da crença de que tanto os bons quanto os maus ressuscitarão, respectivamente, para a vida eterna e para a eterna desgraça; e mesmo aqui a ressurreição é seletiva, não universal. Até o século segundo, outros escritores não sabem nada a respeito de tal crença ou a negam explicitamente. Entre estes estão o céptico Coélet (Ecl 2,15ss; 3,19-22; 9,2-6), o ortodoxo Antígono de Soco (de acordo com Or. Aboth 1,3) e Ben Sirac (Eclo 10,11; 14,11-19; 38,16-23) que, além disso, declara que a imortalidade do homem está nos seus filhos (Eclo 30,4-6).

Vê-se assim que, mesmo no fim do período do Antigo Testamento, a crença na vida futura não era de modo algum unânime. Os protossaduceus conservadores, como Antígono e Ben Sirac, opunham-se a ela, sem dúvida porque achavam que era uma inovação sem precedentes na tradição, enquanto outros — neste particular antepassados dos fariseus posteriores — eram levados a abraçá-la porque somente assim a justiça de Deus, da qual eles se recusavam a duvidar, podia harmonizar-se com os fatos da experiência. As perseguições de Antíoco, sem dúvida, trouxeram o voto decisivo. Como homens justos eram brutalmente condenados à morte ou perdiam suas vidas combatendo pela fé, a crença de que Deus vingaria a sua justiça além-túmulo, tornou-se uma necessidade absoluta para a maioria dos judeus. No século segundo e posteriormente, como vemos em 1 Enoc, nos Testamentos dos Doze Patriarcas e em outros escritos, a crença numa ressurreição geral e num juízo final

havia prevalecido. Era uma doutrina nova, mas uma doutrina necessária para corresponder à estrutura da religião de Israel, para que essa religião permanecesse defensável e convincente. Embora os saduceus nunca tivessem consentido nela (cf. Mc 12,18-27; At 23,6-10), ela tornou-se uma crença aceita entre os judeus e triunfalmente reafirmada nos evangelhos.

3. A futura esperança do judaísmo primitivo

Uma das características salientes do judaísmo, além de sua exagerada ênfase sobre a lei, era sua intensa preocupação com a iminente consumação dos desígnios divinos. Embora esta, naturalmente, fosse uma continuidade do caráter de promessa inerente à religião de Israel desde o começo, também aqui, como em outras partes, se observam significativos aperfeiçoamentos na preocupação. A esperança nacional de Israel antes do exílio, arrancada de seus padrões antigos e levada para o futuro, resultou finalmente numa escatologia plenamente formada, se não consistentemente elaborada. No processo, formas antigas foram reinterpretadas e novas foram adotadas.

a. *O exílio e a reinterpretação da esperança de Israel.* É uma questão de definição descrever a esperança de Israel antes do exílio como uma escatologia ou não.^[44] Mas a religião de Israel sempre teve uma orientação escatológica, à medida que esperava pelo triunfo dos desígnios de Iahweh e do seu domínio. Em Israel de antes do exílio, a esperança era posta na nação existente, e considerada como a continuação e a consumação da história nacional. Cria-se que Iahweh iria estabelecer Israel, dar-lhe a vitória sobre seus inimigos e uma felicidade sem par sob o seu governo divino. Essas eram as esperanças populares postas tanto no Dia de Iahweh quanto na teologia oficial do Estado davídico, onde tinha suas raízes a noção do Messias. Embora os profetas, ao condenarem a nação por seus pecados e ao fazerem seu bem-estar depender da obediência, levassem a esperança muito além da ordem existente e do juízo iminente, a esperança popular continuou enquanto durou a nação.

Todavia, o exílio pôs um fim a tudo isso. A esperança da existência continuada da nação ou da vinda de um filho de Davi ideal — talvez o próximo — que restaurasse o seu destino, não era mais possível. A queda da nação arrancou pela raiz a esperança de Israel no culto nacional e na teologia dinástica. Mas, não tendo nascido com a monarquia, a esperança de Israel não terminou com ela. Os profetas do exílio nutriam-na, apontando para uma intervenção nova e definitiva, para um novo êxodo, através do qual Iahweh libertaria seu povo da escravidão e o restabeleceria sob seu governo. Embora não estejam ausentes de tudo isso ecos da antiga esperança dinástica (por exemplo, Ez 34,23ss; 37,24-28), eles não são centrais; com efeito, quase não se pode notá-los no Segundo Isaías. Os judeus exilados esperavam o grande dia da derrota da Babilônia e da libertação de Israel (por exemplo, Is 13,1 a

14,23; 34,35; 63; 64). Assim, o Dia de Iahweh que era antes o dia da vingança da nação e que os profetas transformaram no dia do juízo nacional, assumiu nova importância como o dia em que Iahweh, no contexto da história, julgaria as potências tiranas e restabeleceria seu povo em sua terra.

Mas a restauração, que trouxe a realização dessa esperança, trouxe também frustração. Como notamos acima, ela nem remotamente correspondeu às promessas candentes dos profetas. Apesar da volta à Palestina e da reconstrução do templo, o cumprimento da promessa permanecia ainda claramente uma coisa do futuro. E aquela esperança tampouco poderia ser expressa pelo ressurgimento da antiga teologia dinástica, como mostra drasticamente o caso de Zorobabel. A esperança não podia voltar às formas antigas nem satisfazer-se com o presente ou com algum desenvolvimento esperado fora do presente. Tinha de encontrar novas formas ou desistir completamente. Mas, embora alguns, sem se preocupar muito com o futuro, [45] possam ter querido considerar a teocracia de Israel após o exílio como uma realização suficiente dos desígnios divinos na história, o judaísmo como um todo não podia seguir essa orientação — que teria significado a rejeição da característica central da religião ancestral de Israel, privando-a de todo senso de história e deturpando assim o seu caráter essencial. Embora a absolutização da lei emprestasse ao judaísmo certa qualidade estática, ela nunca foi levada para esse extremo. O judaísmo não só manteve sua esperança futura, como também a aumentou, não mais esperando uma situação nova, originada da situação presente, mas uma reviravolta radical, com a introdução no presente de um novo futuro, diferente.

b. *A escatologia no último período do Antigo Testamento.* No período pós-exílico, muitas das formas através das quais a esperança se expressara anteriormente, tornaram-se de pouca importância. O Messias (rei da Casa de Davi) quase não é mencionado no Antigo Testamento depois de Ageu e Zacarias. Certamente, a escatologia judaica, sendo consistentemente nacionalista, voltou-se naturalmente para o ideal de Davi. Assim, por exemplo, Abdias esperava (vv. 15-21) uma restauração de caráter davídico no Dia de Iahweh; e mesmo o Cronista, embora não fosse um escatologista, desejava uma reabilitação das instituições nacionais e de culto “segundo a ordem de Davi” (Esd 3,10; Ne 12,45 etc.). Mas, a não ser em passagens como as de Zc 9,9ss; 12,1 a 13,6, não havia uma ligação específica da esperança com uma figura real ou com a Casa de Davi. [46] Isso não significa, porém, que eles tinham desistido da esperança do Messias. Nos Testamentos dos Doze Patriarcas, um rei é esperado de Judá, embora ele seja inferior em dignidade ao sumo sacerdote de Levi [47] (os sectários de Qumran igualmente esperavam um Messias de Aarão e um Messias de “Israel”, sendo que o primeiro tinha uma posição proeminente). E,

naturalmente, a esperança de um Messias político continuou forte na época do Novo Testamento. Mas o Messias não tem um papel central ou mesmo essencial na escatologia judaica. E, mesmo quando havia esperanças especificamente messiânicas, elas não eram postas na ordem existente, como no antigo Israel, mas diziam respeito a uma figura que Deus suscitaria para iniciar uma nova ordem. Na literatura apocalíptica, a figura do Messias parece confundir-se com a figura de um libertador celeste que haveria de vir nos últimos dias.

Outras opiniões antigas desempenham igualmente um papel secundário. Muitos judeus provavelmente sentiam que a comunidade da lei *era* o remanescente purificado de Israel ao qual fora dada a nova aliança prometida: os judeus fiéis constituíam a comunidade em cujo coração estava a lei (Sl 37,31; 40,8; Jr 31,31-34). Alguns, certamente, não podiam ficar satisfeitos com isso — por exemplo, os sectários de Qumran, que achavam que *eles* eram o povo da nova aliança, e os cristãos, que afirmavam que a nova aliança fora dada por Jesus Cristo. Mas, embora os judeus olhassem, além da idade perversa atual, para uma idade futura da mais perfeita obediência à lei (Jub 23,23-31), a esperança de nova aliança tinha em geral pouca influência em seu pensamento. Do Servo de Iahweh ouvimos menos ainda. Realmente, a literatura do período não apresenta quase nenhum vestígio de um redentor manso e humilde.^[48] Embora compreendesse claramente que devia mostrar-se servo de Deus mesmo em meio ao sofrimento e tivesse feito da humildade e da submissão o ideal de sua piedade, parece que Israel nunca viu no Servo de Iahweh o modelo da futura redenção.^[49]

Durante todo o período pós-exílico, a característica dominante da esperança de Israel é o Dia de Iahweh, do qual falamos acima. É impossível uma descrição sistemática desse acontecimento, que é o primeiro em toda a literatura profética posterior, porque ele não é apresentado numa única forma. Às vezes é concebido como envolvendo a restauração nacional (o Livro de Abdias), às vezes como o juízo purificador de Deus sobre seu povo (por exemplo, Ml 3 e 4), às vezes como um rejuvenescimento da criação depois do juízo (por exemplo, Is 65ss), às vezes como uma revelação de dons carismáticos, juntamente com terríveis portentos (por exemplo, Jl 2,28-32). Destaca-se especialmente o quadro do conflito escatológico entre Deus e seus inimigos, que encontramos em várias passagens (por exemplo, Ez 38; 39; Jl 3; Zc 14). Comum a todas elas é a noção de um ataque final das nações contra Jerusalém, no qual Deus intervém com cataclismos e prodígios, derrotando o inimigo com uma carnificina pavorosa e estabelecendo o seu povo numa paz eterna. O assim chamado Apocalipse de Isaías (caps. 24 a 27) é semelhante. Nele, o Dia de Iahweh vem com todo o poder destrutivo de um novo dilúvio (24,18), destruindo os maus. Com os inimigos de Iahweh, celestes e terrestres, acorrentados (24,21s), segue-

se a festa da entronização e coroação (24,23; 25,6-8); a morte é abolida, os justos mortos são ressuscitados (26,19) e o inimigo, o monstro Leviatã (27,1), é massacrado.

Vemos, assim, que a esperada escatologia, embora ainda considerada no contexto da história, não era concebida como a continuação ou mesmo um aperfeiçoamento radical da ordem existente, como se concebia no antigo Israel, mas como uma intervenção divina catastrófica, que redundaria numa ordem nova e diferente. Mesmo que essa nova ordem fosse concebida como renovando todas as glórias do passado, reais ou imaginárias, não era contudo mera recriação do passado, mas nova idade que surgia depois do juízo, como uma consumação dos desígnios de Deus na história. Os judeus esperavam por esse grande clímax, e não somente os judeus de inclinações escatológicas, mas também os judeus em geral. Mesmo uma pessoa tão moderada como Ben Sirac invocava fervorosamente a Deus suplicando-lhe que apressasse o dia da reunião de Israel, quando Sião seria glorificada, todas as profecias cumpridas e Deus reconhecido como Deus por todas as nações (Eclo 36,1-17).

c. A emergência do apocalíptico. Quando o período do Antigo Testamento estava terminando, a escatologia judaica começou a expressar-se numa forma nova, conhecida como apocalipse, e com ela começou uma nova fase. O apocalipticismo gozou de uma enorme popularidade, pelo menos em alguns círculos, entre o século segundo a.C. e o primeiro século cristão. Embora a Bíblia contenha apenas dois exemplos de literatura apocalíptica — o Livro de Daniel no Antigo Testamento e o Apocalipse no Novo —, foram produzidos numerosos escritos semelhantes que não são considerados como canônicos. Apesar de o grosso desses escritos se referir a um período que vai além do nosso interesse, algumas palavras devem ser ditas sobre eles para que nossa descrição da escatologia do judaísmo primitivo seja completa.^[50]

Apocalipse significa “revelação”. Em linguagem esotérica, ele se propõe revelar os segredos e estabelecer o programa dos últimos acontecimentos, que eram julgados iminentes. Não é possível uma descrição sistemática da matéria apocalíptica porque ela não foi sistematizada — como se certifica, desolado, quem examinar os pseudepígrafos. Os autores de tais escritos estavam convencidos de que o mundo estava chegando ao fim e de que os acontecimentos de sua época davam sinais de que a luta cósmica entre Deus e o mal, da qual a história terrestre era o reflexo, estava chegando ao seu clímax. Eles se preocupavam em descrever o desfecho iminente, o Juízo Final, a justificação dos escolhidos e sua felicidade na nova idade que estava para surgir. A literatura apocalíptica caracteriza-se pelo recurso ao pseudônimo. Desde que a idade da profecia terminou, os escritores apocalípticos foram obrigados, em virtude de suas obras serem de natureza profética, a colocar suas palavras na boca dos profetas e de pessoas santas há muito falecidas. Eles gostavam muito de descrever visões extravagantes, nas quais as nações e as personagens históricas

aparecem como animais misteriosos. Procuravam manipular números para calcular o tempo exato do fim — que estaria próximo. E reinterpretavam as palavras dos antigos profetas, para mostrar como elas estavam sendo cumpridas, ou iriam ser.^[51] Observava-se uma tendência marcadamente dualista. A luta da história era considerada como reflexo da luta cósmica entre Deus e Satanás, entre a luz e as trevas. O mundo, perdido pelos anjos decaídos e poluídos pelo pecado, estava sendo julgado; é um mundo mau, um mundo em rebelião contra Deus, um mundo secular, um mundo quase demoníaco. Contudo, não se duvidava que Deus tinha o controle de tudo e logo viria julgar o mundo, impondo o castigo eterno a Satanás, a seus anjos e àqueles que lhes tinham obedecido, e salvando os seus. A escatologia aqui aparece numa nova dimensão. O que se espera não é mais um marco divisório da história — embora dramático — mas um novo mundo (idade) além da história.

Os antecedentes da apocalíptica são vários e complexos. Sua raiz principal, teologicamente falando, estava na futura esperança de Israel, especificamente como tinha sido desenvolvido na pregação dos profetas no último período do Antigo Testamento. Mas, como a profecia do Antigo Testamento não tem as características distintivas da apocalíptica, que acabamos de notar, é evidente que se teve de receber de fora uma considerável parte delas. Considerem-se, particularmente, por exemplo, a tendência para o dualismo, a noção do juízo final e do fim do mundo pelo fogo, a divisão da história em períodos do mundo, como também numerosas características individuais nas descrições dos segredos cósmicos, como encontramos, por exemplo, em 1 Enoc. Algumas dessas características, as tendências dualísticas, podem representar conceitos iranianos como as que foram absorvidas pela religião popular judaica e nela evoluíram. Outras remontam a antigos motivos mitológicos, talvez perpetuados no culto real da Judá pré-exílica, e outros ainda são de origem incerta.^[52] Podemos supor que, como a esperança tinha sido frustrada diversas vezes e como a amarga experiência dava a entender que o mundo presente era irremediavelmente mau, a confiança na salvação divina, que de modo algum poderia ser perdida, projetou-se progressivamente para além do tempo presente e para além da história. Assim como novas formas foram emprestadas para dar expressão a essa esperança, nasceu a apocalíptica.

No apocalíptico, encontramos pela primeira vez a figura do Filho do Homem. Em Daniel 7,9-14, encontramos que “alguém semelhante a um Filho de Homem” recebeu um reino eterno do Ancião dos Dias (Deus). Muitos estudiosos consideram o “Filho de Homem”, aqui, como uma figura coletiva que representa “os santos do Altíssimo” (como os quatro animais representam os poderes do mal desta terra), muito embora alguns achem que se trata de um redentor individual. Subsequentemente, contudo, nas últimas partes de 1 Enoc (caps. 37 a 71), o “Filho de Homem” aparece claramente

como um libertador celeste pré-existente.^[53] Embora se discuta a identificação específica do Filho de Homem como o Messias da Casa de Davi, a sua missão é pelo menos interpretada messianicamente, já que ele é chamado o “Ungido” (48,9ss) e descrito como governando o reino dos santos (por exemplo, cap. 51; 69,26-29). As origens desse redentor cósmico, embora geralmente se considerem iranianas, podem muito bem remontar às figuras muito antigas do mito oriental, que se teriam fundido no pensamento popular com o conceito do redentor escatológico davídico.^[54] A importância do Filho do Homem no pensamento do Novo Testamento — e, cremos, do próprio Nosso Senhor — é bem conhecida.

O apocalipticismo ilustra esplendidamente a capacidade de Israel de fazer empréstimos, adaptar e assimilar o que recebeu de fora. Essa capacidade representava uma expressão legítima, embora bizarra, de sua fé em Deus, que é senhor soberano da história. Essa capacidade levou a especulações perigosas e inúteis, dando origem a toda espécie de esperanças vãs e impossíveis: isso não se pode negar. Mas ela mantinha a esperança quando tudo parecia sem esperança, afirmando que Deus governa — e governará no Dia do Juízo, no fim da história. Portanto, não devemos surpreender-nos que a apocalíptica tivesse grande popularidade em todos os períodos de crise — não menos na idade atômica. Baseados em sua escatologia, os judeus esperavam a consumação. E, enquanto isso, guardavam a lei — que é o meio de Deus para governar os seus neste mundo. Somente obedecendo à lei é que eles poderiam mostrar-se o povo de Deus e estar certos de seu favor, tanto nesta idade como na idade futura.

EM DIREÇÃO À PLENITUDE DOS TEMPOS

TRAÇAMOS a história de Israel desde as migrações dos seus ancestrais, no começo do segundo milênio a.C., até o fim do período do Antigo Testamento. Vimos sua religião desenvolver-se, fazendo repetidas adaptações, embora aderindo tenazmente à sua estrutura essencial, desde a religião da antiga liga tribal passando pelos dias do Estado nacional, até que chegou, depois do exílio, àquela forma de religião conhecida como judaísmo. Foi uma longa caminhada, e não podemos ir mais além. Contudo, o próprio fato de nossa história, embora a tenhamos terminado onde termina o Antigo Testamento, ter sido interrompida abruptamente, num ponto que não é absolutamente um termo, levanta uma questão que o leitor consciente se terá feito e que exige de nós algumas palavras de conclusão. É uma questão prática e de fundamental importância teológica. Qual é o destino da história de Israel? Para onde está indo essa história? Onde vai ela terminar?

1. O Término da história de Israel: o problema histórico e teológico

A primeira questão, e mais imediata, é o problema prático de onde propriamente terminar a história de Israel. Sobre o assunto, não há uma resposta comum, sobre a qual todos concordem. Em qualquer ponto que se concluir, termina-se de certo modo arbitrariamente, uma vez que a história de Israel, vivida através dos tempos pelo povo judeu, de fato, não terminou, mas continua até o dia de hoje. Entretanto, o fim do período do Antigo Testamento fornece, como se crê, um término quando muito justificável. Com certeza, o rebentar da revolta dos macabeus não é manifestamente um fim, mas o começo de nova fase da história, que, por sua vez, leva ainda a outra fase, e essa novamente a algo mais. Diante de nós está a luta vitoriosa pela independência, sob o comando de Judas Macabeu e seus irmãos, Jônatas e Simão; o domínio dos reis-sacerdotes asmoneus (João Hircano [135-104] e seus sucessores); a conquista da Palestina pelos romanos (63 a.C.) e os anos de domínio romano; e, finalmente, as revoltas dos anos 66-70 e 132-135 da era cristã. Como essas últimas realmente marcaram o término da vida da comunidade judaica na Palestina, poderia parecer que elas seriam o termo lógico da história de Israel. Foi assim que vários historiadores encararam a questão.^[1] Entretanto, há inúmeros inconvenientes em estendê-la tanto, não sendo o menor a falta de espaço. Esse ponto de vista nos obrigaria a discutir não somente a evidência Qumran e toda a questão do judaísmo sectário (o que, aliás, o autor julga fora do âmbito do presente trabalho), mas também a vida de Nosso Senhor e a história dos começos do Cristianismo. Omitir esses

começos (certamente de maior significação do que os nomes dos procuradores romanos!) seria, do ponto de vista histórico e do ponto de vista cristão, teologicamente inadmissível. Em vez de omitir o que de modo algum deve ser omitido, é melhor parar logo. Além disso, a última revolta dos judeus, embora representasse uma grande violência, não foi, pelo menos religiosamente falando, um fim, porque aconteceu no meio do período tanaítico.

Assim, pareceu-nos prudente terminar nossa história onde termina o Antigo Testamento. No tempo em que se fez a longa transição, indo desde o exílio e, portanto, desde Neemias e Esdras, o judaísmo surgiu, embora não ainda plenamente estruturado e um pouco inconsistente. Nesse ponto, pode-se dizer que acabou a história de Israel *como Israel* — para ser continuada na história do judaísmo. Realmente, além do judaísmo, Israel efetivamente não tem mais história significativa. É verdade que uma relíquia da comunidade de culto do norte israelita (os samaritanos) continuou a existir como entidade definível — e ainda existe — mas somente como um fóssil peculiar de mínima importância histórica. Como o destino da história de Israel era o judaísmo, com o seu aparecimento nós estamos justificados com relação ao cumprimento de nossa tarefa. O que fica além pode ser deixado para a história do povo judeu ou, de outro ponto de vista, para a história dos tempos do Novo Testamento. Contudo, no judaísmo, não nos devemos esquecer, a história de Israel continua até o dia de hoje, e estamos certos de que continuará enquanto durar o mundo e enquanto houver pessoas que reconheçam a vocação do Deus de Israel.

A questão colocada acima, porém, também foi considerada uma questão teológica. Qual é então o destino *teológico* desta história? Qual é o termo dessa longa peregrinação de fé? Onde se concretizará esse profundo sentimento de “povo”, essa esperança viva das promessas de Deus? Não haverá esperança, ou a esperança é um engano? Tais perguntas não são para o historiador responder, examinando dados, mas para cada homem, de acordo com sua fé e sua religião. Todavia, elas são as perguntas mais importantes. Além disso, elas foram levantadas pelo próprio Antigo Testamento, e isso através do próprio fato de sua história terminar *in medias res*, sem conclusão, numa posição de esperança expectante. O Antigo Testamento nos informa sobre a história de Israel, revela-nos a natureza de sua religião e como o seu conteúdo interno e instituições externas evoluíram através da história. Diz-nos também como Israel correspondeu às exigências de sua religião, umas vezes com obediência fiel, outras vezes com grosseira falta de compreensão e desobediência — mas sempre, quer quando obedecia, quer quando desobedecia, nunca deixando de afirmar que era o povo daquela religião. O Antigo Testamento também apresenta essa história — porque assim Israel acreditava — como a realização externa da vontade divina, declarando que Deus havia escolhido Israel dentre todas as famílias das nações para

ser seu povo particular, servi-lo, obedecer-lhe e receber as suas promessas. E declara, além disso, que a promessa será cumprida até o triunfo final do domínio de Deus neste mundo. Isto é, o Antigo Testamento apresenta a história de Israel como uma história de redenção e promessa, como uma história de “salvação” (*Heilsgeschichte*). Entretanto, ao mesmo tempo, apresenta-nos a história da rebelião, do fracasso, da frustração e da mais amarga desilusão, na qual a esperança é muitas vezes frustrada, sempre adiada e, quando muito, só parcialmente realizada. Numa palavra, é uma *Heilsgeschichte* que nunca nas páginas da Bíblia chegou a ser *Heil* (salvação); é uma *Heilsgeschichte* que não é ainda uma *Heilsgeschichte* — uma história sem fim teológico.

Certamente, nenhuma das formas sob as quais Israel manteve a sua esperança de uma felicidade futura nada encontrou, nem remotamente parecido, com a realização dessa esperança, na época do Antigo Testamento. Nenhum príncipe da linhagem de Davi veio restaurar os destinos da nação. Não houve jamais a corrida dos povos para reconhecer as obras poderosas de Iahweh e submeter-se ao seu governo triunfante. Não houve nenhuma intervenção escatológica, com portentos e prodígios, para trazer a aurora de uma nova idade. Entretanto, apesar das numerosas frustrações, nunca se perdeu a esperança; ao contrário, ela aumentou cada vez mais. Quando terminou a história do Antigo Testamento, vemos Israel sob o látigo da perseguição, apegando-se com firmeza à sua lei, procurando perscrutar o futuro de Deus, convencido de que o tempo finalmente tinha chegado. Mas, novamente — não! Embora a luta dos Macabeus tivesse mais sucesso do que poderia ousar esperar, não terminou em nenhuma *escatologia* — somente no Estado asmoneu. E isso, longe de ser a realização da promessa, era uma ordem não muito agradável a muitos dos melhores judeus, e para muitos positivamente repugnante. Além disso, ela não durou. Logo depois, vieram as legiões romanas e, com elas, o fim da independência dos judeus. A história continuou, mas não para o seu esperado *telos*.

2. Para onde vai Israel? Seitas e partidos no judaísmo

Com a luta dos macabeus servindo de catalisador, o judaísmo começou a firmar-se no século dois e a assumir a forma que teria nos tempos do Novo Testamento. Contudo, a situação era tal, que levantava com nova intensidade a questão sobre qual seria o futuro do judaísmo. Embora essa questão tivesse sido apenas proposta e discutida de modo abstrato, foi, porém, um assunto vital sobre o qual não houve acordo absoluto. O judaísmo não suportaria ser transformado em outro culto helênico — isso era claro. Os judeus permaneceriam um povo à parte, vivendo de acordo com sua lei, confiando em que Deus o vingaria. E como essa vingança viria a concretizar-se e que atitude o judaísmo tomaria nesse intervalo foram questões sobre as quais as

opiniões divergiam. As seitas e os partidos que se estabeleceram nos últimos séculos antes do cristianismo são sintomas desse desacordo.

Havia, naturalmente, os saduceus. Eles tiravam sua força da aristocracia sacerdotal e da nobreza secular a eles associadas — exatamente as classes que, nos dias selêucidas, foram mais atingidas pelo helenismo. Em certo sentido, podiam afirmar que eram conservadores, porque só concediam autoridade à Torá, e nenhuma ao corpo da lei oral explicada pelos escribas. Eles também rejeitavam noções novas, como a crença na ressurreição, as recompensas e castigos depois da morte, a demonologia e a angeologia e as especulações apocalípticas em geral. É provável que sua maior preocupação fosse que o culto do templo e a lei continuassem, especialmente que seus rituais e características sacrificais fossem observados sob a supervisão do sacerdócio constituído. Como quer que eles pensassem que fossem os desígnios de Deus sobre Israel, a sua finalidade no presente era que este *status quo* fosse mantido. Sendo homens práticos do mundo, eles não recuavam diante de compromissos para consegui-lo, prontos a cooperar com soberanos seculares, fossem eles os reis-sacerdotes asmoneus, a divisão mundana, fossem os procuradores romanos, temendo acima de todas as coisas qualquer distúrbio que pudesse alterar o equilíbrio — por isso é que julgaram Jesus perigoso. Com efeito, para eles, o futuro do judaísmo era continuar como uma comunidade de culto hierocrático, sob a lei do Pentateuco.

Opostos a estes, estavam sobretudo os fariseus.^[2] Eles continuaram a tradição dos Hasidim dos dias dos macabeus, aquele grupo cujo zelo pela lei não admitia compromisso com o helenismo. Embora não fossem de modo algum nacionalistas militantes, os Hasidim foram levados pelas perseguições selêucidas a se juntarem na luta pela liberdade religiosa; e quando esta foi alcançada, e a luta tornou-se também uma luta pela independência política, eles perderam o interesse. Os fariseus, que surgiram como um partido durante o século segundo, foram, como os Hasidim, minuciosos na sua observância da lei. Suas relações com os reis asmoneus seculares, cuja política eles não podiam aprovar, foram quase sempre tensas. Nem grupo aristocrático nem sacerdotal, sua severidade moral lhes conquistou respeito geral entre o povo. Com efeito, eles tornaram-se os verdadeiros mentores espirituais do judaísmo, e eram eles que davam o seu tom. Embora religiosamente mais severos que os saduceus, eles eram, em outro sentido, menos conservadores. Não somente aceitavam outras partes da Escritura como oficiais, juntamente com a Torá, como também consideravam a lei oral totalmente obrigatória para interpretar a escrita. Foi por meio deles que a lei oral foi transmitida e ampliada, até ser finalmente codificada no Mishnah (aproximadamente 200 d.C.), e em seguida completada no Talmude. Os fariseus aceitaram prontamente a ressurreição e outras novas doutrinas semelhantes.

Eles acreditavam que o futuro do judaísmo era ser o povo santo de Deus, por meio da observância da lei, escrita e oral, até os mínimos detalhes; os judeus podiam, assim, esperar o cumprimento das promessas, que viria no tempo de Deus. Embora sofressem sob o domínio romano, os fariseus eram em geral contrários a atividades revolucionárias, como eram as fantasias excêntricas dos apocalípticos.

Havia, naturalmente, aqueles que achavam que o futuro do judaísmo estava num nacionalismo agressivo. As pessoas desta opinião foram a espinha dorsal da revolta dos Macabeus, aqueles que levaram mais longe uma mera luta pela liberdade religiosa, transformando-a em uma guerra em grande escala pela independência nacional. O estabelecimento e a ampliação do Estado asmoneu sob João Hircano e seus sucessores, sem dúvida, satisfizeram suas ambições e fizeram com que se acalmasse no momento o nacionalismo militante. Mas a chegada da ocupação romana, que foi uma coisa terrível e humilhante para os judeus patriotas, transformou as centelhas, uma vez mais, em chamas. Na época do Novo Testamento, surgiu um partido de zelotas, fanaticamente zelosos e cruéis, que estavam preparados para combater pela independência contra tudo e contra todos, esperando que Deus viesse em seu socorro.^[3] Homens como estes precipitaram as revoltas de 66-70 e 132-135 d.C., que puseram fim à comunidade judaica. Em sua atitude para com a lei, os zelotas provavelmente pouco diferiam dos fariseus; mas não estavam dispostos a ver o futuro de sua nação como um futuro de mera obediência à lei e de esperança.

Finalmente, havia grupos sectários, como os essênios, que viviam em tensão escatológica, esperando uma consumação iminente. A seita de Qumran, da qual vieram os manuscritos do mar Morto, era quase certamente essênia. Não é nossa intenção discutir esse assunto aqui.^[4] Como os fariseus, os essênios provavelmente continuaram a tradição hassídica. A sua oposição aos reis-sacerdotes asmoneus, contudo, era irreconciliável. Parece que eles tiraram sua força dos membros do sacerdócio saduceu, e atraíram os elementos das tendências apocalípticas a eles associadas, que consideravam o sacerdócio asmoneu como ilegítimo e apóstata. Provavelmente no último terço do século segundo, eles se retiraram da oposição a Jerusalém e da participação no culto do templo, refugiando-se no deserto da Judeia, onde levaram uma existência quase monástica, em preparação para o fim iminente. Foi naturalmente entre os essênios que a tradição apocalíptica judaica foi levada adiante, sendo produzida grande parte de sua literatura. Eles se consideravam como o povo da Nova Aliança. Tinham a sua própria interpretação da lei, seu calendário próprio e se comprometiam a uma disciplina rigorosa, que praticavam com toda severidade. Esperavam o fim iminente do drama da história, o começo da luta final entre a luz e as trevas, Deus e o mal — que envolveria também uma guerra santa sobre a terra, da qual eles esperavam participar. Convencidos de que todas as

profecias estavam sendo cumpridas nos seus dias, eles começaram a mostrar que isso era verdade com alguns livros da Bíblia. A importância da crença essênica para a compreensão do pensamento do Novo Testamento é assunto que tem valor em si mesmo.^[5]

Não se deve imaginar naturalmente que o judaísmo estava em processo de divisão em grupos de apocalípticos, nacionalistas e legalistas. Havia divisões dentro da estrutura de uma religião seguida em comum, e as linhas divisórias entre elas não eram sempre nítidas e firmes. Tirando os negligentes e os apóstatas, todos os judeus prestavam obediência à lei. E, à exceção dos saduceus, que eram mais mundanos, todos tinham esperanças escatológicas e aspirações nacionalistas. As diferenças estavam na interpretação da lei, no grau de ênfase dada à escatologia e na maneira em que se pensava que a esperança futura da nação viria a se concretizar. Por exemplo, os essênios, embora entendendo a lei diferentemente, eram tão severos na sua observância quanto os fariseus. E estavam sempre preparados, como os zelotas, para combater pelo Deus de Israel quando soasse a hora — e realmente combateram em 66-70 d.C. Embora geralmente fossem cautelosos em fantasias apocalípticas e entusiasmos messiânicos, os fariseus também esperavam a restauração nacional; alguns deles estavam preparados para combater por essa restauração como o grande Akiba, quando (em 132-135) aclamou Bar-Cochba como Messias. Entretanto, as divisões acima, embora não devam ser exageradas, uma vez que se davam dentro da estrutura de uma comunidade religiosa bem definida, são um indício de que os judeus não estavam de acordo com respeito ao que Israel deveria ser e qual seria a direção que tomaria o seu futuro.

3. O destino da história de Israel: a resposta do judaísmo e a afirmação cristã

Para onde então se encaminha a história de Israel? Finalmente, o judaísmo deu a única resposta possível a esta pergunta, e as outras respostas mostraram-se insustentáveis. Quanto à resposta dos saduceus, não era realmente uma resposta, porque não dava ao judaísmo nenhum futuro. Era uma tentativa de preservar um *status quo*; com o fim daquele *status quo*, os saduceus deixaram de existir, e sua resposta de ter qualquer importância. Tampouco o nacionalismo militante trouxe uma resposta. Pelo contrário, ele produziu a destruição nacional e foi forçosamente desprezado, passando a existir somente como um sonho. E o apocaliticismo também não abriu caminho para o futuro. A esperança apocalíptica simplesmente não chegou a se realizar; um drama tão estranho nunca seria representado no palco da história do mundo. O judaísmo não encontrou o seu futuro como uma comunidade escatológica. O único caminho realmente tomado foi o único que sobrou: o apontado pelos

fariseus, o único que leva ao judaísmo normativo, a Mishnah e ao Talmude. A história de Israel continuaria na história do povo judeu, um povo escolhido pelo Deus de Israel para viver sob sua lei até a última geração da humanidade. Para os judeus, portanto, a teologia do Antigo Testamento encontra a sua realização no Talmude. A esperança do Antigo Testamento é para eles algo ainda não realizado, indefinidamente adiado, para ser ansiosamente esperado por alguns, desprezado por outros (porque os judeus provavelmente não são mais de uma única opinião quando se trata de escatologia do que os cristãos), secularizado ou atenuado ainda por outros. Assim, a resposta judaica à pergunta “para onde vai a história de Israel?” é uma resposta legítima; e do ponto de vista histórico, é uma resposta certa — porque a história de Israel continua no judaísmo.

Mas há outra resposta, a resposta dada pelos cristãos, obrigatoriamente. Ela também é historicamente legítima, porque o cristianismo de fato nasceu do judaísmo. A resposta é que o destino da história e da teologia do Antigo Testamento está em Cristo e no seu Evangelho. Ela declara que Cristo é a introdução esperada e decisiva do poder redentor de Deus na história humana, o marco decisivo das idades e que nele é dada tanto a justificação que cumpre a lei quanto o cumprimento suficiente da esperança de Israel em todas as suas varia-das formas. Ela afirma, numa palavra, que é o termo teológico da história de Israel. Assim, são duas respostas opostas à questão: aonde vai a história de Israel? É nesta pergunta que, fundamentalmente, os cristãos e seus amigos judeus se dividem. Oremos para que eles continuem se amando mutuamente, como herdeiros da mesma herança de fé, adoradores do mesmo Deus, que é o Pai de todos nós. Temos duas respostas. Pode-se realmente dizer que a esperança de Israel é um engano, uma invenção do pensamento inquiridor do homem, que não leva a nenhum lugar. E muitos o disseram. Mas a história não oferece uma terceira resposta: a história de Israel leva diretamente ao Talmude — ou ao Evangelho. Não levou, de fato, a nenhuma outra direção.

Assim, a história do Antigo Testamento nos leva em última análise a uma pergunta decisiva. E esta pergunta é: “Quem dizeis que eu sou?” É uma pergunta a que somente a afirmação da fé pode responder. Mas todos aqueles que leem a história de Israel se defrontam com ela, quer saibam ou não, e dão uma resposta — pelo menos com a recusa de responder — de uma maneira ou de outra. Os cristãos naturalmente devem responder: “Tu és o Cristo — [Messias], o Filho do Deus vivo”. Depois que eles dizem isso — se sabem o que disseram — a história do Antigo Testamento assume para eles novo significado, como parte de um drama redentor que tem sua conclusão em Cristo. Em Cristo, e por causa de Cristo, os cristãos veem a história do Antigo Testamento, que é “história da Salvação” (*Heilsgeschichte*), mas também uma história de desilusão e fracasso, feita realmente e finalmente

Heilsgeschichte.

UMA ATUALIZAÇÃO NA PESQUISA DA HISTÓRIA
DE ISRAELWilliam P. Brown¹

MUITO TEM acontecido no campo da pesquisa histórica desde 1981. Antes mesmo da publicação da terceira edição do livro de Bright, nada menos do que uma crise tem atacado a disciplina. Quanto mais material remanescente do passado de Israel tem sido descoberto, um salto do texto à trincheira tem crescido consideravelmente. Como resultado, a integração entre a cultura material da Palestina e o testemunho bíblico do passado de Israel — tradicional meta da arqueologia bíblica — não pode ser mais sustentada. Consequentemente, a pesquisa arqueológica no Levante, conhecida agora como “arqueologia Siro-Palestinense” ou algumas vezes como “nova arqueologia”, tem se tornado independente, cortado muitos de seus laços com os estudos bíblicos.^[1] Pode-se facilmente notar a dramática transformação da pesquisa arqueológica comparando-se os seguintes comentários sobre o propósito da arqueologia para o período bíblico.

(a Arqueologia) não pode explicar o milagre básico da fé de Israel, que permanece um fator único na história mundial. Mas a arqueologia pode ajudar enormemente ao tornar esse milagre racionalmente plausível a uma pessoa inteligente cuja visão não esteja encurtada por uma visão materialista do mundo.
^[2]

Essa era a visão de William F. Albright a respeito do valor e meta da arqueologia bíblica, um campo de investigação que falhou em explicar a fé de Israel, mas ainda poderia tornar essa fé “racionalmente plausível”. G. Ernst Wright, do mesmo modo, argumentou que a força motriz por trás da disciplina era a “compreensão e exposição das Escrituras”.^[3] Cerca de trinta e sete anos depois do trabalho influenciador de Wright sobre arqueologia bíblica, Volkmar Fritz encontra-se liderando a arqueologia germânica, conservando o rótulo “arqueologia bíblica”, mas definindo-a com um propósito decisivamente diferente:

A arqueologia é, assim como a arqueologia de outras regiões, uma ciência que almeja resgatar, definir e explicar a herança dos povos que anteriormente habitaram a terra. A tarefa da arqueologia bíblica é a exploração da história e da cultura da Palestina.^[4]

O que está chamando a atenção sobre a definição de Fritz vis-à-vis às discussões de Albright e Wright é o que está faltando, a saber, o propósito da arqueologia de

tornar compreensível a fé de Israel e as Escrituras. Fritz não nega a utilidade da “arqueologia bíblica” para os estudos bíblicos, mas nega seu potencial de ser usada de modo apoloético ou como uma maneira de ilustrar o registro bíblico.^[5]

Se sob um título novo ou velho, a arqueologia na Palestina alcançou *status* autônomo de uma disciplina. A pesquisa arqueológica tem desenvolvido, em princípio, sua própria descrição do passado de Israel na Palestina com somente (e no máximo) uma referência mínima ao testemunho bíblico e não mais a tela sobre a qual Bright pôde reconstruir a fé e a história de Israel a partir, principalmente, de uma perspectiva bíblica. Não sem relação a isso está a notável mudança: de uma preocupação quase exclusiva com a cronologia e as ruínas monumentais de grandes lugares — particularmente aqueles associados às tradições bíblicas — para um foco principal em lugares menores e no tipo de restos que trazem informações valiosas sobre o cotidiano. Nas últimas três décadas arqueólogos e pesquisadores detectaram centenas de “fazendas”, aldeias e vilarejos da Idade do Ferro I em toda a Palestina, incluindo a Transjordânia.^[6] De fato, os dados mostram que a maior parte da população da Palestina vivia em áreas rurais, e não em centros urbanos. Assim sendo, Bright estava ao menos meio certo em sua observação de que o Israel antigo era “uma nação de pequenos fazendeiros” (3.223).

Como a arqueologia tornou-se um campo de investigação independente, tem havido, assim, menos confiança no testemunho bíblico em questões de reconstrução histórica. Dadas suas tendências seletivas e teológicas, o texto bíblico não pode ser considerado um relato objetivo, quanto mais suficiente do passado de Israel. A extensão precisa de informações úteis que a Bíblia pode fornecer à história e que tem sido calorosamente debatida por céticos e defensores nos últimos anos, permanece uma questão aberta.^[7] Como resultado, Bright tem sido frequentemente acusado de simplesmente recontar a narrativa bíblica na linguagem da história.^[8] Esses debates, certamente, não são nenhuma novidade, mas eles demonstram em face da montagem de evidência extrabíblica que a Bíblia não pode mais ser considerada um recurso privilegiado ou mesmo principal na tarefa de reconstrução histórica. Ao invés disso, o testemunho bíblico para o historiador é uma fonte entre muitas, a ser submetida a um escrutínio crítico, postura com a qual o próprio Bright estava de acordo, pelo menos em princípio.^[9]

Por um lado, a Bíblia não é um artefato bruto. Os chamados livros históricos (Josué II Reis), por exemplo, são eles próprios uma reconstrução do passado de Israel. Por outro lado, o testemunho bíblico não é também uma construção artificial, um produto da imaginação fantasiosa de seus autores. Tanto céticos como albrightianos reconhecem a tolice de se adotar um extremo ou outro na tarefa de

reconstrução histórica. Em sua confiança crítica na textura histórica da tradição bíblica, Bright coloca-se firmemente na posição entre aqueles que dão pouco valor às tradições bíblicas e aqueles que as consideram essencialmente confiáveis. Bright ainda alega que a Escritura, sujeita às ferramentas críticas do historiador, não necessita de nenhuma defesa especial (3.68). Para todos os historiadores do passado de Israel, a Bíblia permanece, no mínimo, como um recurso valioso, entre muitos, para identificar as percepções israelitas de identidade étnica e religiosa. Mas fica a perene questão: desde quando e em que extensão essas percepções identificadas na literatura sagrada se aplicam ao antigo (i.e., pré-exílico) Israel?

O movimento no sentido de incorporar métodos sociocientíficos e antropológicos para reconstruir o passado de Israel tem estado relacionado com a transformação da pesquisa antropológica.^[10] De fato, o estopim que detonou a explosão de tais métodos foi o monumental trabalho de Norman Gottwald^[11] do qual Bright fez pouco uso, exceto como um defensor qualificado do modelo de uma conquista interna de Mendenhall.^[12] Além do mais a ascensão do estudo antropológico e sociológico tem efetivamente preenchido a lacuna presente em muitos tratados históricos sobre o Israel antigo, isto é, os processos socioculturais e estruturais que deram forma às comunidades do mundo bíblico. Não mais limitada a questões de cronologia e às ações conscientes de indivíduos, a investigação histórica se expandiu ao incluir forças e processos por trás de aspectos menos “dramáticos” da história antiga (por exemplo, adaptações tecnológicas, desenvolvimento econômico, o papel social da mulher e a distribuição do poder político). Em suma, a utilização de teorias sociais científicas e antropológicas tem feito muito para suplementar o tipo de reconstrução histórica que até o próprio Bright praticava, enquanto também revisava muitas de suas conclusões.

Esse recém-descoberto foco de pesquisa, entretanto, não era estranho às reflexões históricas e ao método do próprio Bright. Como seus sucessores neste campo, Bright estava particularmente interessado no que definia Israel como uma comunidade numa terra moldada e assolada por inúmeras forças sociais — de políticas e econômicas a religiosas. Empregando os resultados de estudo comparativo e arqueológico, Bright almejava alargar os horizontes do passado de Israel (3.44). Essa mudança também tem sido utilizada de várias formas por modelos mais atuais de pesquisa histórica.

O espaço aqui não comporta nem mesmo um levantamento superficial a respeito dos desenvolvimentos recentes que surgiram durante as últimas décadas de pesquisa. Uma coisa não mudou: esta área hoje está tão repleta de atritos e controvérsias quanto estava no tempo de Bright. Considerando o propósito deste apêndice, é melhor concluir o livro de Bright com um breve tratado a respeito daqueles períodos da história de Israel com os quais Bright estava mais engajado, isto é, a(s) origem(s) e pré-história de Israel, bem como sua transição para a monarquia.

A. A PRÉ-HISTÓRIA DE ISRAEL

A importância (e esperança) que Bright colocou nos Arquivos de Ebla para datar os patriarcas até agora provou-se sem fundamento. As tábuas permanecem difíceis de decifrar e relatórios iniciais sobre ligações entre elas e a Bíblia mostram-se errôneos. Aproximadamente 80% dos textos são de natureza administrativa e econômica. A pesquisa de Ebla ainda está em sua infância e os chamados textos históricos desse corpus ainda estão para ser publicados. Sem poder mais esperar, Bright fez uma jogada desesperada (e perdeu) ao sugerir possíveis ligações entre as obscuras referências eblaítas e nomes próprios e geográficos encontrados na Escritura. A maior parte dos tratados recentes da história e cultura de Ebla tem evitado estabelecer qualquer conexão com a história bíblica.^[13] Ebla permanece como uma mera cidade-estado Síria entre outras civilizações da Idade do Bronze antiga no Crescente Fértil, pré datando a história de Israel em no mínimo um milênio.^[14]

Enquanto Bright começava a divulgar suas datas para os patriarcas ou ancestrais de Israel em sua terceira edição, estudos desde então têm minado o argumento fundamental de um contexto da Idade do Bronze média ou início da Idade do Bronze recente para Abraão. Seguindo Albright, Bright atou os patriarcas andarilhos aos movimentos dos dispersos “amoritas” no início do segundo milênio. Que os amoritas foram responsáveis pelo colapso da civilização urbana na Síria-Palestina no fim da Idade do Bronze antiga tem sido seriamente questionado. Esse rompimento é mais provavelmente atribuído a fatores internos, tais como superpopulação, seca, fome ou a combinação destes que exauriram os recursos materiais e sociais necessários para manter um modo de vida urbano. A “hipótese amorita”, então, permanece exatamente essa.

Para Bright, entretanto, mais significativo foram os costumes supostamente distintos do segundo milênio evidenciados em Nuzi e Mari. Contínua pesquisa ainda disputa muitos desses paralelos, e o próprio Bright estava bem consciente disso em sua terceira edição.^[15] Além disso, os nomes patriarcais e seus costumes mostraram-se em uso no antigo oriente Próximo bem como no decorrer da Idade do Ferro II. Como está evidente na terceira edição, o argumento de Bright a respeito da antiguidade das tradições patriarcais depende cada vez mais do testemunho bíblico, que registra diferenças marcantes entre costumes patriarcais e práticas legais e cúlticas “mais recentes” (do ponto de vista da narrativa). Mas a datação da Idade do Bronze média não é de maneira alguma uma conclusão necessária mesmo sobre esses grupos internos. O fato é que as tradições bíblicas identificam os patriarcas com os muito posteriores arameus — para não mencionar relatá-los tendo contato com os filisteus! O máximo que pode ser dito é que as narrativas patriarcais refletem o

autoentendimento de um Israel que se considerava etnicamente distinto na terra. De fato, a maioria dos estudos recentes sobre a “religião dos patriarcas” tem ignorado a questão de se datar os “ancestrais de Israel.”^[16]

Como a historicidade das tradições patriarcais foi posta em questão, não sem surpresa, o mesmo aconteceu com o evento do êxodo. O problema do êxodo, entretanto, vai mais fundo que a questão da datação. Até sua real ocorrência tem sido questionada. Israel foi essencialmente um povo de fora ou uma comunidade nativa em Canaã? Já antecipado nas revisões de Bright, relatos recentes sobre a origem de Israel enfatizam a última opinião. Mas um simples fato ainda permanece: a arqueologia não pode nem confirmar nem negar a libertação de um grupo de escravos asiáticos das mãos poderosas do faraó. O máximo que os historiadores foram capazes de fazer foi identificar analogias históricas e evidências indiretas a partir de fontes extrabíblicas que sugerissem um precedente ou cenário possível para um evento como o êxodo.^[17] Sabe-se que os semitas e outros grupos minoritários imigraram para o Egito em tempos de necessidade econômica e que até atingiram posições proeminentes na corte egípcia.^[18] Vários dos papiros de Anastasi atestam esse trânsito na fronteira do Egito com o Sinai (vide ANET, 258-259). De fato, uma fuga de dois escravos para o deserto do Sinai está registrada em Anastasi V.^[19] Em um ostraco é feita referência ao ‘Apiru envolvido num trabalho de construção na cidade de Pi-Ramsés, a nova capital de Ramsés II.’^[20] Consequentemente, permanece a possibilidade de que durante o levante internacional, que marcou o final da Idade do Bronze recente, certos asiáticos do Egito imigraram para a Palestina e cuja identidade eventualmente formou o legado de Israel na terra.

B. AS ORIGENS DE ISRAEL

A reconstrução das origens de Israel permanece o assunto mais controverso e complexo na investigação histórica sobre o passado de Israel. Para Bright, as origens de Israel foram decisivas para a identidade de Israel. Contudo, essa identificação não é mais defendida por muitos estudiosos hoje. Se o testemunho bíblico é mais um produto ou “invenção” do último período exílico e persa do que um depósito de várias tradições que chegam até as reais origens de Israel, como alguns argumentam, então não há razão alguma para admitir nenhum grau de continuidade entre o “Israel” antigo, se é que se pode aplicar a designação, e o Israel da restauração, de fato, do judaísmo.^[21] Como a evolução do livro de Bright já começava a antecipar, o quadro da ocupação da terra por Israel produz uma pintura diferente daquela retratada em Josué e mesmo em Juízes. O que claramente falta no livro de Bright, mas é caracterizado de maneira proeminente em muitas reconstruções recentes, é a

significativa atenção à natureza variada da paisagem da Palestina incluindo topografia, rotas de comércio e clima.^[22] Mais do que uma ponte de terra entre o Egito ao sudoeste e a Anatólia e a Mesopotâmia ao norte e a leste, a Palestina caracteriza-se por significativas variações geográficas em terreno, elevação, solo e vegetação, em resumo, um ambiente inóspito.^[23] Como uma terra de contrastes, o terreno não era favorável ao rápido surgimento de um povo socialmente unificado. No aspecto positivo, o ambiente físico dava à população um grau de autonomia e isolamento político. Para crédito seu, Bright colocou ênfase nas origens heterogêneas de Israel em suas últimas edições. A geografia da terra confirma isso e a paisagem sociocultural, conforme foi reconstruída por arqueólogos e antropólogos, enriquece o quadro ainda mais.

Embora a estela de Meneptá (Marniptah nas edições de Bright, agora datada de 1207 a.C., aproximadamente) que contém a primeira referência conhecida a “Israel” seja ainda um marco em reconstruções recentes, ainda restam perguntas sobre o que ela pode nos contar a respeito da história do povo a que refere. O Israel de Meneptá é uma entidade socioética ou simplesmente um território dentro de Canaã?^[24] Se for a primeira opção, ela designa uma entidade tribal nômade ou um grupo sedentário? O sinal egípcio determinativo para povo, que ocorre em conjunção com a palavra “Israel” na estela, não é específico, embora não impeça nenhum sentido de nação ou de *status* de cidade-estado como se acha com as outras referências geográficas (por exemplo, Asquelon, Gazer e Yanoã). Em suma, a estela leva a mais perguntas que respostas.^[25] O máximo que pode ser dito é que o termo “Israel” sugere uma consciência da diferenciação étnica dos outros habitantes de Canaã.^[26] Uma série de relevos da batalha de Karnak, anteriormente atribuída a Ramsés II são hoje consideradas como representações dos sucessos militares de Meneptá. Frank Yurco argumenta que pelo menos um painel retrata guerreiros “israelitas”, reforçando a crença da existência de uma entidade social chamada “Israel”, mas indistinguível dos cananitas em aparência.^[27] Além disso, a estela de Meneptá não pode mais ser empregada para marcar um *terminus ante quem* ou a última data possível, para a ocupação da terra por Israel, como foi feito nos modelos originais de conquista.^[28] Certamente é possível que a “conquista” de Meneptá de “Israel” em Canaã tenha realmente ocorrido antes da grande onda de colonizações na montanha central do país no início da Idade do Ferro I. Isso sugeriria que um grupo “pré-mosaico” ou “proto-israelita” estava florescendo em Canaã numa extensão tal que poderia reunir tropas para significativa resistência contra o exército egípcio, tudo antes da ocupação da terra.

A evidência arqueológica continua tanto a informar quanto a confundir a tarefa de

reconstrução do passado de Israel. Embora haja evidência de alguma destruição urbana no final da Idade do Bronze recente e na Idade do Ferro I, há pouca correspondência com o relato bíblico. Como Bright admitiu no início, cidades como Hesebon, Arad, Hebron, Gibeon, Jericó e Ai não mostraram sinais de ocupação na Idade do Bronze recente. A solução albrightiana para Ai é conveniente e o relato bíblico sobre a conquista de Jericó é, claramente, uma narrativa mais cúltrica do que histórica à luz da evidência material. Ademais, nada resta para indicar que as camadas de destruição descobertas em vários centros urbanos da Palestina sejam atribuídas a uma conquista hebraica. Colocado de maneira simples: os israelitas não deixaram seu cartão de identificação pessoal. De fato, duvida-se que os pastoralistas que se estabeleceram nas terras montanhosas de Canaã tenham sido capazes de destruir violentamente as bem defendidas cidades muradas. Os Povos do Mar, sem dúvida, foram responsáveis por alguns dos violentos conflitos que arruinaram a terra. Gazer e Asquelon foram muito provavelmente destruídas por Meneptá. Além disso, o declínio de centros urbanos na Idade do Bronze recente foi um processo gradual, durando menos que um século no final do século doze e não confinada ao treze^[29]. A “conquista” não foi nenhuma *Blitzkrieg*, como sugerem as tradições bíblicas.

O declínio urbano ocorreu concomitantemente com o aumento do número de lugares ocupados nas terras montanhosas centrais, as fronteiras da cultura cananeia, particularmente nas regiões de Efraim, Manassés e a parte leste de Benjamim.^[30] Em termos de cultura material, arqueólogos e historiadores veem mais continuidade que descontinuidade entre a cultura cananeia da Idade do Bronze recente e as ocupações da Idade do Ferro nas terras montanhosas da fronteira. Os materiais supostamente indicadores de etnia identificados por Albright, tais como, o depósito de jarros, a casa de quatro cômodos ou “sobre pilares”, a cisterna com argamassa e os terraços agrícolas foram encontrados em regiões além daquelas geralmente associadas a Israel na literatura bíblica. Essa distribuição, espalhada por todos os lugares “pré-israelitas” e não israelitas, sugere que tais restos arqueológicos são atribuíveis mais a fatores econômicos e ambientais (por exemplo, adaptações funcionais à vida agrícola do vilarejo) do que a diferença étnica. Quanto aos tipos de cerâmica, a única distinção evidente entre as coleções de cerâmica da Idade do Ferro I e a Idade do Bronze recente é que a primeira é de qualidade mais pobre e mais limitada do que a última^[31]. De acordo com um arqueólogo israelita, falta na cerâmica da Idade do Ferro I das terras montanhosas, aspectos suficientes para determinar diferenciação étnica.^[32] Finkelstein e outros sugerem que um possível indicador de etnicidade é a presença (ou a ausência) de ossos de porco em lugares da Idade do Ferro I. Mas isso, também, é questionado.^[33]

Em suma, a evidência arqueológica sugere que Israel surgiu nas franjas da civilização da Idade do Bronze recente.^[34] Quanto a um novo modelo que relate o surgimento de Israel na terra, muito ainda está em fluxo. Para citar algo, está surgindo um modelo da síntese de Albrecht Alt de “infiltração pacífica” e um modelo nativo, a saber, um que propõe a remoção de uma porção da população cananea dos locais urbanos estabelecidos sem a violência de uma revolução ou conquista social. A maior parte da evidência arqueológica aponta para uma “ocupação pacífica em pequena escala tanto nas vizinhanças dos lugares cananeus da Idade do Bronze recente como em regiões mais remotas”.^[35] A descrição bíblica de uma onda de destruição feita por um Israel unificado é anacrônica, mais provavelmente refletindo uma preocupação tardia de legitimar a aquisição do território em nome da monarquia.^[36] Já na segunda edição de seu livro, Bright expressou sérias dúvidas sobre a visão bíblica. Mas seus comentários em relação a isso ainda permaneceram na terceira edição, se bem que num sentido mais amplo e atenuado: o surgimento de Israel ocorreu num contexto de “um levante político e socioeconômico” (3.133).

Quanto às forças sociais (e naturais) por trás desse levante há muita discussão. As propostas incluem rompimento no comércio internacional como resultado do gradual declínio econômico urbano,^[37] prolongada seca e fome,^[38] inovações tecnológicas^[39] e os ritmos naturais de nomadização e sedentarização em tempos de revolta e declínio na produção de alimento,^[40] ou alguma combinação dos fatores acima.^[41] Cada vez mais é reconhecido que o colapso da cultura da Idade do Bronze recente é parte do aumento cíclico e do colapso das culturas urbanas no Levante do sul durante todo o terceiro e segundo milênios como um resultado de mudanças socioeconômicas graduais.^[42] Sem considerar as causas específicas, está claro que a maioria da população da Idade do Ferro I era nativa e diversa, subsistindo em relativo isolamento nas fronteiras da civilização cananea. Como os sistemas econômicos urbanos declinaram em muitas partes de Canaã (cf. Juízes 5,6), certas forças centrífugas que foram postas em movimento motivaram um aumento das ocupações além das áreas de controle do Estado, especialmente nas terras montanhosas. Lawrence Stager, desse modo, propõe um novo modelo de “ruralização” que leve em conta a extensão maior dos padrões de ocupação na Palestina durante esse tempo, enquanto evita a impossível tarefa de estabelecer distinções étnicas que permaneceram sem prova nas evidências materiais.^[43]

Além do mais, um número de aspectos arqueológicos considerados tradicionalmente característicos da mais recente cultura israelita nas terras altas, tais como jarras de borda larga e casas de quatro cômodos (veja acima), foram encontradas em lugares das terras baixas na Idade do Ferro I, ao longo da costa, como

também na Sefelá e no Negueb. Essa evidência sugere algo como a migração em direção ao leste e norte, em direção às terras altas centrais por volta do início da Idade do Ferro II (1600-600 a.C.) bem diferente da descrição bíblica de um movimento em direção ao oeste a partir da Transjordânia.^[44] Como evidência para uma invasão dos israelitas no século treze, a partir do leste, Bright confia nos primeiros levantamentos da Transjordânia feito por Nelson Glueck, os quais concluíram que Edom e Moab não surgiram como reinos até o início da Idade do Ferro I, principalmente com uma linha de fortalezas marcando as fronteiras de Amon, Moab e Edom. Levantamentos mais recentes refinam a teoria de Glueck a respeito de uma lacuna ocupacional.^[45] Moab foi esparsamente ocupada até o final da Idade do Bronze recente, quando ocorreu um crescimento gradual dos lugares ocupados, atingindo seu pico na Idade do Ferro II.^[46] É questionável, entretanto, a evidência de uma Moab maior no início da Idade do Ferro I. Não se pode falar com certeza de um reino ou Estado até bem dentro do século oito.^[47]

Do mesmo modo, existe em Edom uma ausência virtual de lugares da Idade do Bronze recente e só um pequeno número de ocupações da Idade do Ferro I foram descobertas.^[48] Lugares urbanos maiores como Buseirah, a capital de Edom na Idade do Ferro II, demonstram a ausência de ocupação sedentária anterior ao século sete. Em resumo, “a presença da Idade do Ferro I em Edom é esparsa”.^[49] Como Moab, Edom não desenvolveu um reino completo até os séculos oito e sete, lançando dúvidas quanto às tradições bíblicas da jornada de Israel por Edom e Moab antes de se estabelecerem na Palestina. Além de uma “lacuna de Reino” na Transjordânia do sul que impede a existência de Estados organizados até bem *depois* do tempo compreendido como o do estabelecimento de Israel em Canaã. As tradições bíblicas que se referem aos reinos moabitas e edomitas que existiram durante a antiga história de Israel, provavelmente são produtos de uma idade posterior (Nm 20,14-21; 21,4; 10-13; Dt 2,1-19).

Modelos recentes de reconstrução histórica têm amplamente ignorado a questão da formação teológica do Israel antigo com os quais Bright, com certeza, teria discordado.^[50] Uma notável exceção é a recente tentativa de Rainer Albertz de delinear teologicamente a história da religião israelita:

Apesar da aplicação consistente do método histórico, a tarefa de uma história da religião israelita hoje é claramente mais teológica do que Eissfeld pensava. Assim sendo, ela não tem relação com “valor absoluto” e a “verdade”, mas ela está relacionada com as decisões e avaliações corretas em situações históricas particulares e com a verdade histórica que reluz na disputa entre elas.^[51]

Como Bright, Albertz sofre para manter separadas as disciplinas de história e

teologia, enquanto permite a investigação teológica dentro do campo de investigação histórica, já que a história da religião “descreve um processo dialógico de esforço para clarificação teológica”.^[52]

Se assim for, algumas vezes alega-se que pouco do material que resta pode ser relacionado à religião e muito menos a uma investigação teológica. Para ser certo, a evidência é limitada. Todavia, o que tem sido descoberto está falando. Na linha de frente epigráfica, a confirmação do nome teofórico de “Isra-el” sobre a estela de Merneptah sugere algum nível de envolvimento sobre a parte da religião na formação de um povo. Na frente arqueológica, dois importantes lugares cúlticos foram descobertos nas montanhas do norte: Monte Ebal, norte de Siquém, e o “Lugar do Touro” próximo de Dothan. Nenhum lugar exhibe uma quebra dramática entre a primeira prática cúltica cananeia e a última prática cúltica israelita. A estatueta de um touro de dezoito centímetros descoberta perto de Dothan poderia representar tanto o Baal cananeu quanto o YHWH israelita^[53]. Tal continuidade é típica das estruturas religiosas da Idade do Ferro I, impedindo qualquer descontinuidade significativa da prática cananeia, como é também confirmado por um exame de iconografia do período. Os restos provenientes da Idade do Bronze Recente e da Idade do Ferro I estão repletos de imagens de divindades guerreiras masculinas, com uma marcante redução em motivos de deusa no último período.^[54] Qualquer indicação de uma tradição não icônica emergente não aparece até o século sete.^[55]

Mesmo repleta de incertezas, a questão do surgimento do monoteísmo em Israel é essencial em qualquer reconstrução do passado de Israel. Defendendo firmemente um “monoteísmo funcional” em toda a história de Israel, a começar pela liga tribal (3.159-60), Bright recusou-se a ver qualquer coisa que sugerisse a evolução do politeísmo.^[56] Tentativas recentes de discernir um monoteísmo detalhado no antigo período monárquico com parâmetros traçados a partir de evidência onomástica — atestados em nomes israelitas que trazem um elemento teofórico em inscrições extrabíblicas — provaram-se não conclusivas.^[57] De fato, significativa porcentagem de nomes próprios israelitas compostos por “Baal” no óstraco de Samaria do século oito e a difusão da figura de Aserá (ou *dea nutrix*) em muitos lugares israelitas, além das muito discutidas inscrições de Khibert el-Qom e Kuntillet ‘Ajrud, que invoca Aserá junto com YHWH numa fórmula de bênção,^[58] parecia enfraquecer argumentos de um perceptível movimento monoteísta na história antiga de Israel.^[59] Como está claro na descrição arqueológica, Israel surgiu do meio cultural e religioso de Canaã. Michael Coogan, a partir de dados objetivos e comparativos conclui resumidamente que “é essencial considerar a religião bíblica como um subgrupo da religião israelita e a religião israelita como um subgrupo da religião cananita”.^[60]

Daí, muitos estudiosos hoje falarem de um javismo *politeísta* caracterizando a religião do antigo Israel, o qual inclui a adoração a Aserá e outras práticas mais tarde consideradas anátema pelos editores do texto bíblico.^[61] É tipicamente argumentado que o exílio representou um divisor de águas no desenvolvimento do monoteísmo, conforme expressado no Dêutero-Isaías, com o movimento deuteronômico anterior em direção à centralização cültica no século sete estabelecendo o estágio.

Tal descrição das origens de Israel seria sem dúvida considerada insatisfatória por Bright. Êxodo e Sinai, teologicamente considerados “experiências fundadoras” na historiografia^[62] de Israel, virtualmente desapareceram como fatores de reconstrução da ocupação nativa de Israel nas montanhas centrais e de sua emergente religião. Mas aqueles que ainda atribuem algum grau de integridade histórica à narrativa do Pentateuco (particularmente a linha J) pressionaram depois a própria suspeita de Bright de uma conexão madianita com o antigo javismo, uma primeira ligação sugerida por estudiosos alemães à luz do Êxodo 2-3,18.^[63] Essa posição tem sido defendida mais recentemente por Frank M. Cross.^[64] Tradições a respeito das relações amigáveis entre madianitas e o “grupo de Moisés” ou “proto-Israel”, conforme mostrado na narrativa do Êxodo, podem ser datadas, segundo se argumenta, como anteriores ao período de hostilidades e da dissolução final da cultura midianita no século dez antes de Cristo.^[65] Além disso, já que a supostamente antiga poesia hebraica descreve YHWH como vindo do Sinai, Seir, Edom, Temã e Madiã (Jz 5,4-5; Dt 33,2; Hab 3,3.7) existe a possibilidade de uma ligação ocasional entre a religião madianita e a religião protoisraelita pela qual o javismo veio a ser uma nova ortodoxia na Palestina. Conforme o próprio Bright observa, um lugar do século doze no Vale de Timna rendeu restos de um santuário madianita o qual se assemelha ao tabernáculo descrito em Êxodo 25-30 e 35-40.^[66]

Entre os modelos sociocientíficos, o processo que relata a estrutura social do antigo Israel na terra é geralmente referido como “retribalização”.^[67] Outros, entretanto, que dão certo grau de credibilidade às tradições do Êxodo acham essa descrição problemática. Na verdade, a noção de “retribalização”, a mudança de uma sociedade centralizada para uma igualitária através de afiliação tribal é sociologicamente improcedente em sociedades contemporâneas. A duradoura resiliência de listas genealógicas, por exemplo, sugere que comunidades não abandonem as associações tribais somente então para restabelecer laços tribais depois de um período de crise. O fato de associações tribais existirem durante todo o período da monarquia de Israel prejudica de maneira significativa tal conceito (veja abaixo). Críticas do modelo de “retribalização” sustentam que a estrutura tribal que veio caracterizar Israel não pode ser atribuída meramente a processos internos, como, por

exemplo, pela luta de refugiados urbanos nas montanhas, mas sim mediante importação cultural.^[68] De qualquer modo, o que é socialmente constitutivo do Israel antigo permanece uma questão viva entre historiadores e antropólogos. Como Bright corretamente notou, particularmente em sua terceira edição, os laços de parentesco estabelecidos e preservados no material genealógico da Bíblia implica muito mais do que relações biológicas; eles ajudaram a constituir Israel como uma família *teológica* (3.163). Estudos antropológicos têm largamente confirmado que as listas genealógicas não almejam produzir listas precisas de relações de sangue, quanto mais amplamente, definir relações sociais, políticas, religiosas e econômicas.^[69]

Mais complexa do que a estrutura tribal refletida no *corpus* bíblico, o Israel antigo era uma sociedade “segmentada”, uma sociedade sem poder centralizado e consistindo de uma complexa rede de várias unidades sociais incluindo família (*bêt ‘ab*), clã (*mispãhâ*) e tribo (*sebet* ou *matteh*).^[70] O que se torna cada vez mais claro é que a estrutura tribal não é a única dos nômades, mas é muito característica de uma grande variedade de sistemas sociais, incluindo residenciais (por exemplo, vida em vilarejo). Além do mais a tribo parece ter funcionado principalmente como uma “entidade territorial demográfica”,^[71] em contraste com a função expressamente religiosa e especificamente ligada à aliança apontada por Bright. Ainda outra vez a questão da religião não pode ser isolada da discussão da estrutura tribal de Israel na região como Bright insistiria. Para dizer o óbvio, terra e religião estão inextricavelmente relacionadas.

C. TRANSIÇÃO PARA A MONARQUIA

Apesar de nunca ter preocupado Bright o fato de que faltavam referências a Davi nos textos extrabíblicos existentes em sua época, ele teria, sem dúvida, se encorajado ao saber que um fragmento de uma estela aramaica do século nove, de Tel Dan, recentemente descoberta, faz referência à “Casa de Davi”.^[72] Entretanto, o relato de Bright da ascensão da monarquia, bem como a extensão social e territorial da monarquia tem sofrido recente reavaliação. Historiadores versados em estudos antropológicos têm feito conjecturas de que a transição de uma sociedade segmentada e tribal para uma monarquia ou Estado centralizado deve ter sido um processo altamente complexo que teria envolvido vários fatores internos, incluindo intensificação agrícola, crescimento da população, estratificação social, estabilidade residencial, juntamente com pressões externas.^[73]

O fato de alguma semelhança de estrutura tribal ter permanecido intacta durante todo o estabelecimento da monarquia (conforme o óstraco de Samaria do século oitavo indica) sugere que algo menor que uma reorganização radical da estrutura

política de Israel ocorreu durante a monarquia.^[74] Além disso, metáforas familiares, particularmente referências a “moradia” encontram-se até em textos reais (por exemplo, 2 Samuel 7), para não mencionar documentos extrabíblicos,^[75] sugerindo que o sucesso do sistema de Estado dependia em grande parte da continuidade das estruturas de parentesco.^[76] Isto é arqueologicamente confirmado pela preservação das casas de três e quatro cômodos tipicamente israelitas nas habitações da Idade do Ferro II. Entre os períodos pré-monárquicos e monárquicos, o tamanho das casas se manteve relativamente o mesmo, embora grande parte da população tenha começado a se concentrar ao redor das áreas urbanas.^[77]

O desenvolvimento da monarquia, que até mesmo o registro bíblico descreve como progressivo em ajustes e arranques, levou Israel a um estágio intermediário de reino tribal antes de chegar a uma burocracia completamente centralizada.^[78] A conclusão é que a monarquia não foi uma instituição estrangeira repentinamente imposta a Israel a partir de fora, mas sim o resultado, em parte, de certas tendências internas.^[79] A pressão externa da usurpação dos filisteus claramente não foi o único fator na formação da monarquia israelita.

Muitos estudos recentes sobre o desenvolvimento da monarquia no Israel antigo colocam o início de uma burocracia totalmente centralizada no tempo de Salomão.^[80] Porém, como Bright já admitiu em sua terceira edição, as descobertas arqueológicas estão abertas à interpretação, como no caso dos estábulos de Meguido.^[81] O argumento de que certas características monumentais de cidades específicas são diretamente atribuíveis a Salomão — tais como o portão de cinco-câmeras e o sistema de muros interligados — tem sido recentemente questionado. Algumas das fortificações em Gazer, Hasor e Meguido tradicionalmente atribuídas a Salomão foram adiantadas em pelo menos um século.^[82] Além disso, as expansivas fronteiras do então chamado império “Davídico-Salomônico”, descritas no texto bíblico e aceitas pelo próprio Bright, têm sido colocadas em dúvida, rendendo uma interpretação mais minimalista e factual. Tais interpretações reconhecem primeiro e principalmente que a evidência bíblica de um império autêntico é produto de uma historiografia que não foi totalmente desenvolvida até o fim do exílio ou o início do período persa. Ademais, a afirmação em 1 Reis 4,24 a respeito da gloriosa extensão do reino de Salomão é sem precedente mesmo dentro da narrativa bíblica.^[83]

De qualquer modo, a centralização e a estratificação social em Israel continuou forte nos reinos divididos. Do mesmo modo que Alt antes dele, Bright atribuiu as principais diferenças entre os reinos do norte e do sul à falta de liderança “dinástica” no norte. Muitos estudos recentes argumentam, entretanto, que a instabilidade política do norte — representada pelo alto número de usurpações registradas na história

deuteronomista — foi devida não a algum princípio de liderança carismática em Israel, mas à existência de fortes partidos de oposição fora das linhas dinásticas.^[84] O fato de esse conflito ter sido mais evidente no reino do Norte do que no Sul é atribuível à maior heterogeneidade na composição demográfica do norte.^[85] Note-se, por exemplo, as mudanças de localização da capital de Israel na narrativa bíblica.

Definitivamente, a teologia que informava a identidade originária de Israel na discussão de Bright sobre os reinos estava em risco. A transição para um Estado centralizado, de acordo com Bright, foi essencialmente um desenvolvimento problemático muito diferente da política de aliança da liga tribal. Embora sutil, e um tanto crítica, essa postura foi levada ao extremo por G. E. Mendenhall, que muito influenciou a última reconstrução de Bright sobre a colonização da terra por Israel.^[86] Além disso, Frank M. Cross considerou o reino de Salomão como um movimento decisivo para a consolidação e paganização.^[87] No entanto, considerando a antiguidade do reinado divino e sua contribuição para a esperança messiânica na tradição mais recente, a teologia que legitimava a monarquia israelita, conforme J. J. M. Roberts argumenta, não pode ser rejeitada como uma intrusão estrangeira ou pagã na tradição bíblica.^[88] “A acomodação da realeza humana à realeza divina”, afirma Roberts, “parece ter acontecido sem nenhum conflito teológico”.^[89]

Bright, porém, estava preocupado com outro tipo de conflito, a saber, a tensão entre os modelos mosaicos e monárquicos de política, baseado nas supostas noções contrastantes de aliança que também correspondem com as formas de tratado de suserania e concessão do antigo Oriente Próximo, respectivamente.^[90] Para Bright, houve um inexorável choque por meio do qual a aliança davídica violou a sinaítica ao identificar a vontade de Deus com os objetivos do Estado.^[91] Entretanto, o fato de essas duas alianças, por um lado, terem constituído uma antítese irreconciliável entre a obrigação moral e por outro lado, a promessa incondicional, deturpa a tradição bíblica. Conforme aponta J. D. Levenson, a aliança davídica apresentada em 2 Samuel 7,14 e Salmos 89,31-38 pressupõe “obrigação pelo pacto sinaítico”.^[92] De fato, a punição severa do rei encontra paralelo numa concessão hitita, que especificamente demanda a execução do rei.^[93] A aliança davídica, em outras palavras, é, por si só, tomada de força prescritiva.^[94] Em 2 Sm 23,2-5, entretanto, uma teologia cósmica, superior está organizada sem a referência mosaica que justifique a aliança de Deus com Davi.^[95] No entanto, essa passagem representa somente o extremo. Mais característico da tradição é o impedimento da infalibilidade do rei (por exemplo, 2Sm 7,14; Sl 89,33; Dt 17,14-20). O fato de que o *ethos* moralmente obrigatório do Sinai está mais impregnado na tradição bíblica do que a aliança com orientação de promessa de Davi indica que a última decisivamente não

substituí a primeira.^[96] Em vez disso, Bright teve de admitir até mesmo em seu primeiro trabalho que a monarquia e as teologias que a acompanham causaram um indelével impacto na teologia da aliança de Israel e na esperança pelo Reino de Deus.^[97] Mas para o capelão de guerra que testemunhou em primeira mão o poder mais destrutivo que o nacionalismo impôs sobre a história da humanidade, um Estado sem os meios de manter-se de modo moralmente responsável representa o apogeu da depravação humana.

D. HISTÓRIA E FÉ

Alguns comentários são feitos com o objetivo de considerar o valor do livro de Bright na educação e no discurso teológico contemporâneo. Embora Bright se considerou primeiramente um historiador, estudiosos atuais têm tentado colocá-lo no exclusivo papel de teólogo.^[98] Jon Levenson, por exemplo, argumenta que Bright buscou essencialmente certos temas teologicamente apelativos na história de Israel com a finalidade de “formular uma unidade” fora do Antigo Testamento, demonstrando que Bright era mais um teólogo cristão do que um historiador sério da religião israelita.^[99] Seguramente, em seus trabalhos modestamente teológicos Bright realmente realçou os temas da “promessa” e da “aliança” em todo o Antigo Testamento, mas ele nunca pretendeu escrever uma teologia do Antigo Testamento ou algo próximo a isso.^[100] Além do mais, a dialética de “promessa” e “aliança” não atuou como camisade-força em sua apresentação da religião e da história de Israel, principalmente em seu livro. Para Bright, a história variada de Israel e de sua fé, dinâmica como era, estavam inextrincavelmente ligadas.

Bright considerou a pesquisa histórica de fundamental significado para a interpretação bíblica e para a reflexão teológica. Desde a sua terceira edição, entretanto, uma gama de métodos alternativos de interpretação explodiram no cenário hermenêutico, todos criticando, em certo grau, a chamada hegemonia da crítica histórica nos estudos bíblicos.^[101] Do estruturalismo e crítica canônica à resposta do leitor e a hermenêutica libertadora, essas abordagens “pós-críticas” têm evitado a investigação de fundo histórico do texto em favor da ênfase da interação entre texto e leitor, a experiência do intérprete e o mundo imaginativo ou narrativo do texto.^[102] Simplificando, esses métodos acham que “o que o texto significou” — i.e., seu significado discernível mais antigo — é irrelevante para determinar “o que o texto significa” para os leitores hoje. Em meio a sua confusa variedade, todos os métodos estão em pleno acordo que a investigação histórica como empreendimento objetivo é, na melhor das hipóteses, uma busca impossível e, na pior, um empreendimento desnecessário que favorece somente o elitismo dentro da associação e da igreja.^[103]

Consequentemente, a teologia bíblica durante a geração passada tornou-se mais focalizada no texto e no leitor do que no fundo histórico do texto. De fato, duas teologias recentes do Antigo Testamento consideram as realidades históricas que estão por trás do texto largamente irrelevantes para o discernimento teológico.^[104] A seguinte afirmação de Walther Brueggemann é ilustrativa:

“[Crítica Histórica]... é, diante disso, incongruente com o texto em si. O texto está saturado com o estranho, o implícito, o denso e o inescrutável — as coisas de Deus. Assim, em princípio, a crítica histórica corre o risco de que os métodos e suposições aos quais ela é submetida possam perder a intencionalidade primária do texto. Tendo perdido essa intencionalidade, os comentários são cheios de opiniões filológicas sem utilidade, explicações redacionais sem fim e comparações tediosas com outros materiais. Em virtude de o assunto primordial do texto ter sido considerado em princípio, os estudiosos têm de lidar com estas questões muito menos interessantes.”^[105]

Mudando o foco da teologia do Antigo Testamento exclusivamente para o contorno retórico do texto, incluindo seu mundo imaginário, Brueggemann dispensa a história, a ontologia “por trás do testemunho”, como um positivismo antiquado e uma distração a partir de um empreendimento verdadeiro da interpretação teológica.^[106]

Sem contar o fato de que o texto de Bright é algo mais que “inútil”, “infindável” e “tedioso”, é surpreendente que para todos os protestos de Brueggemann contra a investigação histórica, o ponto de partida em seu tratado literário do Antigo Testamento é o reconhecimento de que “*o Antigo Testamento em sua forma final é um produto e uma resposta do exílio babilônico*”.^[107] Como até a teologia de Brueggemann demonstra, a extensão do papel que a história desempenha na reflexão teológica é mais uma questão de grau. Em qualquer escala, Brueggemann tem colocado de modo polêmico a questão a respeito do valor teológico da reconstrução do passado de Israel e do mundo material e cultural “por trás” do texto bíblico. Colocado de maneira mais apurada (e alinhada às próprias intenções de Bright em seu livro): existe valor pedagógico numa apresentação histórica da fé de Israel na educação teológica de hoje?^[108] A história dos *historiadores* é irrelevante para o estudo do Antigo Testamento ou para a teologia bíblica?

Como arqueólogos e historiadores modernos têm tentado reconstruir o passado de Israel sem a dependência do testemunho bíblico, levantou-se a questão de o oposto ser também possível: pode-se discernir a força das acusações de Amós ou ponderar a profundidade da mensagem de Oseias sem o conhecimento das condições sociohistóricas do reino do Norte no século oito? Pode-se agarrar totalmente a severa polêmica do Segundo Isaías sem a consciência dos desafios culturais e teológicos que a comunidade exílica enfrentou na Babilônia?

Bright sem dúvida lembraria os praticantes atuais nessa área que a interpretação teológica da Escritura seria mais pobre sem o recurso do “sentido vivo” da História de Israel. Para Bright, a História de Israel foi uma legítima *entrée* no “estranho mundo da Bíblia”, fazendo um empréstimo de Barth. Certamente, estudiosos bíblicos historicamente orientados têm onerado essa história com pressupostos e preconceitos de seus próprios conflitos culturais.^[109] Bright não foi uma exceção. O campo ainda continua a avançar já que as reconstruções anteriores são modificadas ou rejeitadas em face do material de reconstrução, da evidência epigráfica e do contínuo engajamento com o testemunho bíblico. O fato de Bright querer modificar e corrigir suas primeiras posições é um testemunho da seriedade com a qual ele tratou o empreendimento histórico e um crédito a sua própria habilidade como um consumado historiador. Talvez Bright achasse a situação atual da investigação teológica nada mais que um movimento em direção ao gnosticismo, uma perene tentação na interpretação bíblica. Negar a importância do estudo histórico seria a mesma coisa que negar a atividade divina na história e através dela, o que reduz a natureza real do Deus judeu-cristão como retratada na Escritura. Para aqueles que continuam a segurar a Escritura numa mão e as ferramentas críticas dos historiadores na outra (incluindo a autocrítica) o recurso final para manter a união da história e da fé é o fato de os leitores da Escritura serem eles próprios o produto da história e da tradição. Eles lutam com desafios de compromissos e as tentações de fidelidades rivais. Ao invés da retirada para o reino do imaginário, eles se encontraram presos na rixa da existência política e social dentro da confusão da história, sempre em busca de clarificação teológica de quem eles são, a quem eles pertencem e o que eles têm de fazer. Só por esta razão, a história deve permanecer um dos atos quintessenciais de interpretação bíblica.

QUADROS CRONOLÓGICOS

Prólogo

I. Antes de 2000 a.C.

Capítulos 1 e 2

II. Época dos Patriarcas

Capítulo 3

III. Última Idade do Bronze

Capítulo 4 e 5

IV. Ca. 1200-900 a.C.

Capítulo 6

V. Cisma de meados do século oitavo

Capítulos 7 e 8

VI. Ca. de meados do século oitavo a meados do sexto

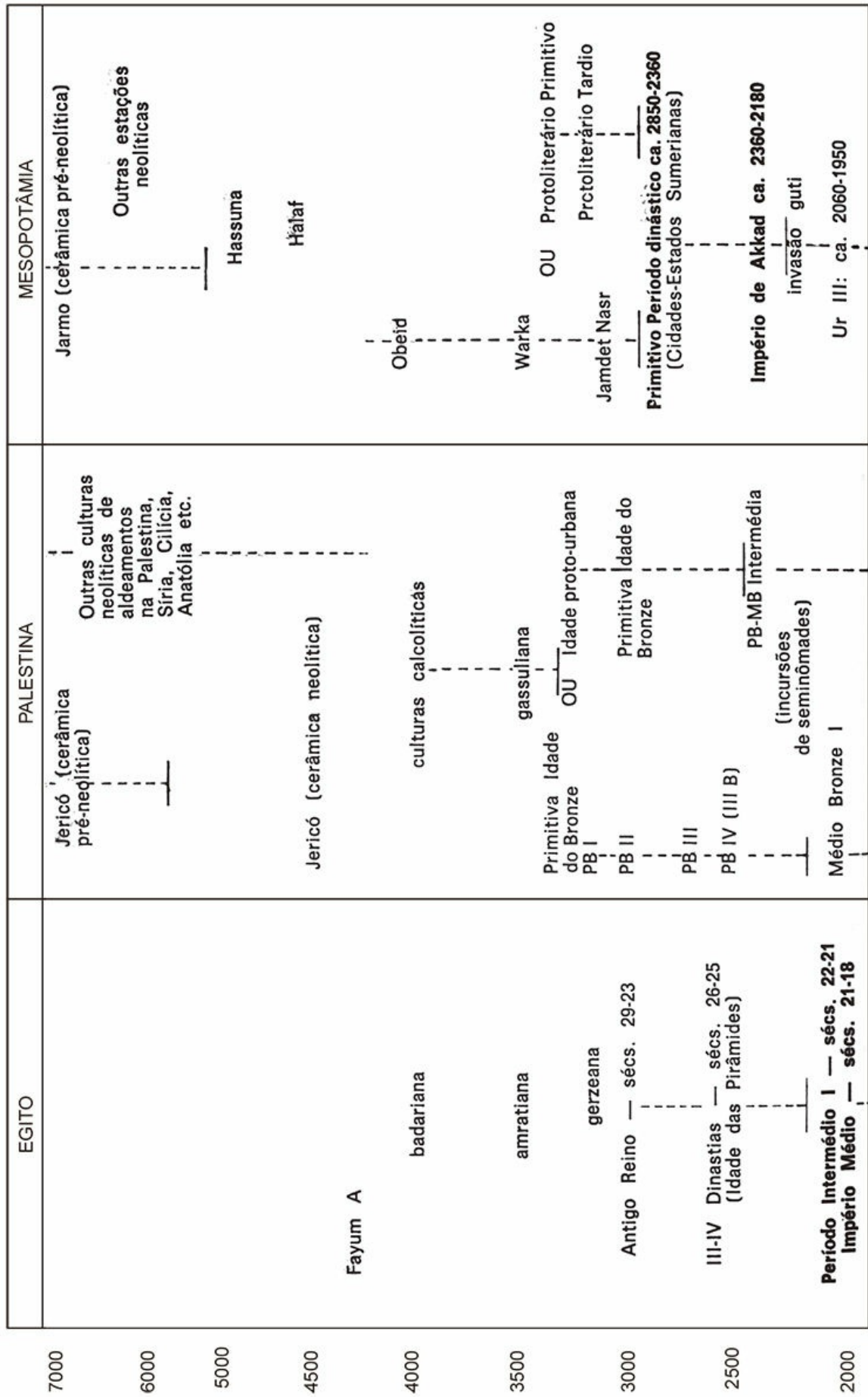
Capítulos 9 e 10

VII. Séculos sexto e quinto

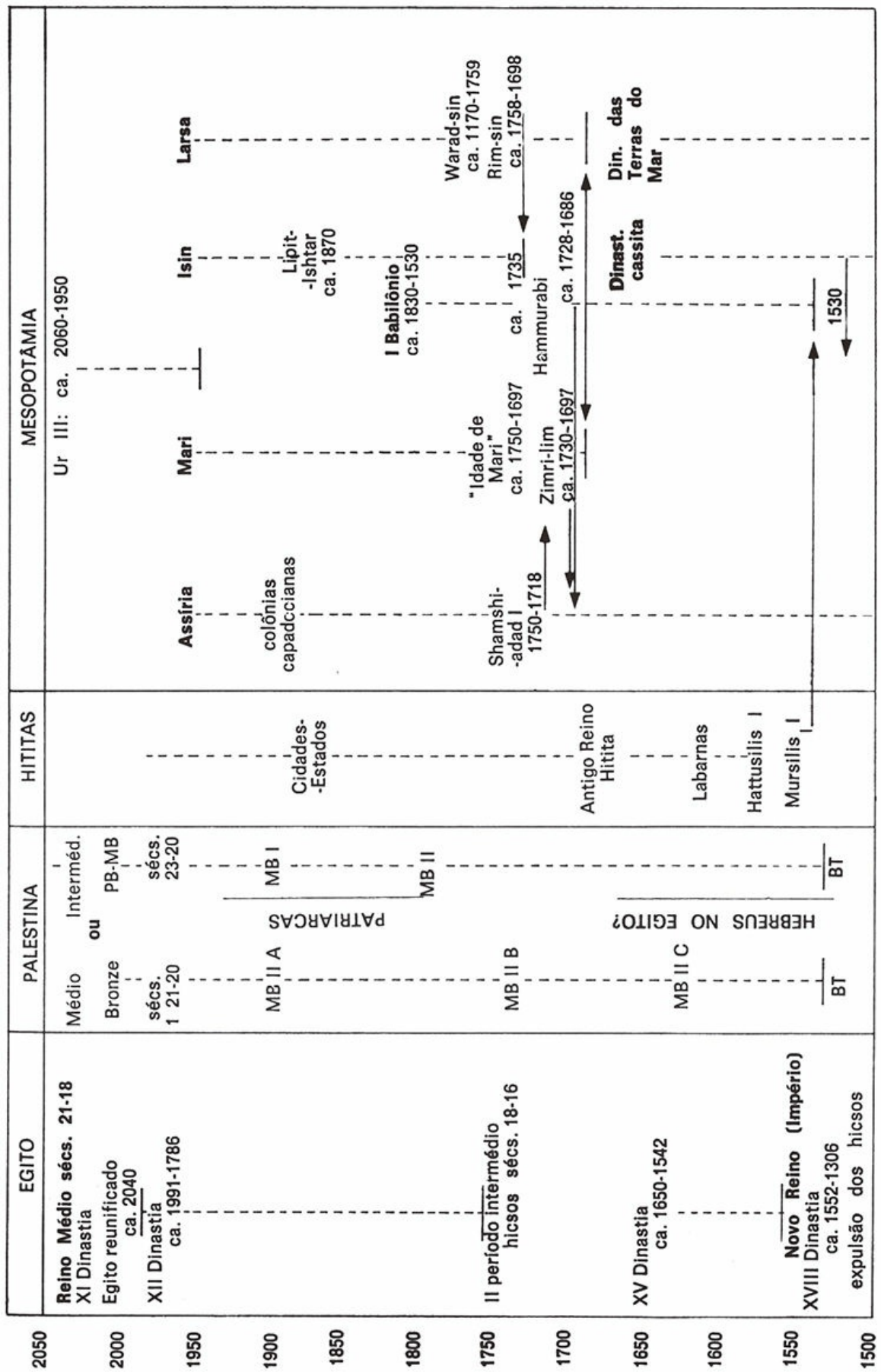
Capítulo 11

VIII. Ca. 400-150 a.C.

I. Antes de ca. 2000 a.C.



II. Época dos Patriarcas



III. Última Idade do Bronze

	EGITO	PALESTINA	HITITAS	MITANNI	ASSÍRIA
1600	Novo Reino (Império) XVIII Dinastia ca. 1552-1306 Amósis ca. 1552-1527 expulsão dos hicsos Amenófis I ca. 1527-1507	Última Idade do Bronze	Antigo Reino		
1550	Tutmósis I ca. 1507-1494		Mursilis I		
1500	Tutmósis II ca. 1494-1490 Tutmósis III ca. 1490-1436	Hebreus no Egito		Shuttarna I Saushsatar	
1450	Amenófis II ca. 1438-1412			Artatama	
1400	Tutmósis IV ca. 1412-1403 Amenófis III ca. 1403-1364 Amenófis IV (Akhenaten) ca. 1364-1347	Período de Amarna	Império hitita Shuppiluliuma ca. 1375-1335	Shuttarna II Tushratta	
1350	Haremhab ca. 1333-1306	Hebreus no Egito			Asshur-ubalit I ca. 1356-1321
1300	XIX Dinastia ca. 1306-1200 Sethos I ca. 1305-1290 Ramsés II ca. 1290-1224	Exodo ca. 1280?	Muwattalis ca. 1306-1282 Hattusilis III ca. 1275-1250		Adad-nirari I ca. 1297-1266 Salmanasar I ca. 1265-1235
1250		Conquista ca. 1250-1200			Tukulti-ninurta I ca. 1234-1197
1200	Marniptah ca. 1224-1211 (fraqueza e anarquia)		fim do império hitita		

IV. Ca. 1200-900 a.C.

1250	EGITO	PALESTINA	ASSÍRIA
	Marniptah ca. 1224-1211 (derrota dos Povos do Mar)	Conquista israelita da Palestina ca. 1250-1200 Início da Idade do Ferro ca. 1200-1000	Tukulti-ninurta I ca. 1234-1197
1200	fraqueza e anarquia	Período dos Juizes ca. 1200-1020 filisteus instalam-se na Palestina	fraqueza assíria
1150	XX Dinastia ca. 1185-1069 Ramsés III ca. 1183-1152 (derrota dos Povos do Mar)	Débora Gedeão	Teglafalasar I ca. 1116-1078 (breve ressurgimento assírio)
1100	Fim do Império egípcio	Queda de Silo (depois de 1050) Samuel Saul ca. 1020-1000?	fraqueza assíria
1050	XXI Dinastia (tanita) ca. 1069-935	Davi ca. 1000-961	pressão aramaica
1000		Salomão ca. 961-922	
950	XXII Dinastia ca. 935-725 Shishak ca. 935-914	Cisma 922 Reino de Judá 922-587 Reino de Israel 922-722/1	Asshur-dan II 935-913 (início de recuperação da Assíria)
900		Damasco Rezon	

V. Cisma de meados do século oitavo

950	EGITO	ISRAEL	DAMASCO	ASSÍRIA
925	XXII Dinastia ca. 935-725 Shishak ca. 935-914	Salomão ca. 961-922 Judá 922-915 Roboão 922-915	Rezon	Asshur-dan II 935-913
900	Osorcon I ca. 914-874	Abijah 915-913 Asa 913-873		Adad-nirari III 912-892
875		Josafat 873-849	Ben-hadad I ca. 880-842	Assur-nasir-pal II 884-860
850			de Qarqar 853	Salmanasar III 859-825
825		Jorão 848-842 Acázias 842 Atalia 842-837 Joás 837-800	Hazael ca. 842-806	Shamsi-adad V 824-812
800		Amazias 800-783	Ben-hadad II	Adad-nirari III 811-784
775		Azarias 783-742		assíria fraqueza
750	XXIII Dinastia ca. 759-715	(Amós)		

VI. Ca. de meados do século oitavo a meados do sexto

EGITO	JUDA	ISRAEL	DAMASCO	ASSÍRIA
775 XXII Dinastia ca. 935-725	Ozias 783-742	Jeroboão II 786-746		
750 XXIII Dinastia ca. 759-715	(Jotão corregente ca. 750) Jotão	(Amós) (Oseias) Zacarias 746-745 Salum 745 Menaém 745-738 Faqueia 738-737 Faké 737-732 Oseias 732-724 Queda da Samaria 722/1	Rezin ca. 740-732	fraqueza assíria Teglathfalasar III 745-727
725 XXIV Dinastia ca. 725-709 (←) XXV (etíope) Din. ca. 716/15-663	(Isaías) (Miqueias) Acáz 735-715 Ezequias 715-687/6 701 Senaquerib	invade invade?		Salmanasar V 726-722 Sargão II 721-705
700 Shabako ca. 710/9-696/5 Shebteko ca. 696/5-685/4 (Taraka corregente ca. 690/89 (Taraka ca. 685/4-664	Manassés 688? Senaquerib 687/6-642			Senaquerib 704-681
675 Invasões do Egito; saque de Tebas 663				Assaradon 680-669 Assurbanípal 668-627
650 XXVI Dinastia 664-525 Psamético I 664-610			medos	
625 Neco II 610-594	Amon 642-640 Josias 640-609 (Sofonias) (Jeremias) (Naum) Joacaz 609 Joiakim 609-598 (Habacuc) Joiachim 598/7 Sedecias 597-587 Queda de Jerusalém (Ezequiel) 587 Exílio	Império neobabilônio Nabopalassar 626-605 Nabucodonosor 605/4-562	Ciaxares ca. 625-585	Sin-shar-ishkun 629-612 Queda de Nínive 612 Assur-ubalit II 612-609
600 Psamético II 594-589 Aprias (Hophra) 589-570				
575			Astiages 585-550	

VI. Ca. de meados do século oitavo a meados do sexto

VII. Séculos sexto e quinto

	EGITO	JUDEUS	BABILÔNIA	MÉDIA
600	Neco II 610-594 Psamético II 594-589	1ª deportação Queda de Jerusalém	Nabucodonosor 605/4-562	Ciaxes 625-585
575	Aprias (Hophra) 589-570 Amasis 570-526	2ª dep. 587 3ª deportação 582 Nabucodonosor invade o Egito 568	Amel-marduk 562-560 Neriglissar 560-556 Nabonidus 556-539	Astiages 585-550
550		Exílio (II Isaías)		Ciro derruba Astiages 550
525	Psamético III 526/ Cambises conquista Egito 525 Egito sob domínio persa	edito de Ciro 538 Zorobabel Reconstrução do Templo 520-515 (Ageu, Zacarias)	Ciro toma Babilônia 539	Império persa (aquemênida) Ciro 550-530 Cambises 530-522
500				Dario I Hystaspes 522-486
475		(Abdias)		(Maratona 490) Xerxes 486-465 (Termópilas, Salamina, 480)
450	Rebelião de Inaros 460-454	(Malaquias) missão de Esdras 458?? Neemias governador 445 missão de Esdras 428?		Artaxerxes I 465-424 Longimanus (Paz de Callias 449)
425		Bagoas governador missão de Esdras 398?		Xerxes II 423 Dario II Nothus 423-404
400	O Egito reconquista a liberdade 401			Artaxerxes II Mnemon 404-358

VIII. Ca. 400-150 a.C.

	EGITO	JUDEUS	PÉRSIA
400			
375	XXVIII, XXIX, XXX Dinastias		
350	O Egito é reconquistado pela Pérsia 343		Artaxerxes III Ochus 358-338
325	O Egito ocupado por Alexandre 332 Ptolomeus	Alexandre o Grande 336-323 Isso 333	Arses 338-336 Dario III Codomannus 336-331 Gaugamela 331 Selêucidas
300	Ptolomeu I Lagi 323-285	Os judeus sob os Ptolomeus	Seleuco I 312/11-280
275	Ptolomeu II Filadelfos 285-246		Antíoco I 280-261
250	Ptolomeu III Euergetes 246-221		Antíoco II 261-246
225	Ptolomeu IV Filopater 221-203		Seleuco II 246-226
200	Ptolomeu V Epifanes 203-181	Conquista selêucida da Palestina 200-198 Os judeus sob os selêucidas	Seleuco III 226-223 Antíoco III (o Grande) 223-187
175	Ptolomeu VI Filometor 181-146	Profanação do Templo dez. 167 (168) Judás Macabeu 166-160 Rededicação do Templo dez. 164 (165) Jônatas 160-143	Seleuco IV 187-175
150			Antíoco IV (Epifanes) 175-163 Antíoco V 163-162 Demétrio I 162-150

MAPAS
HISTÓRICOS

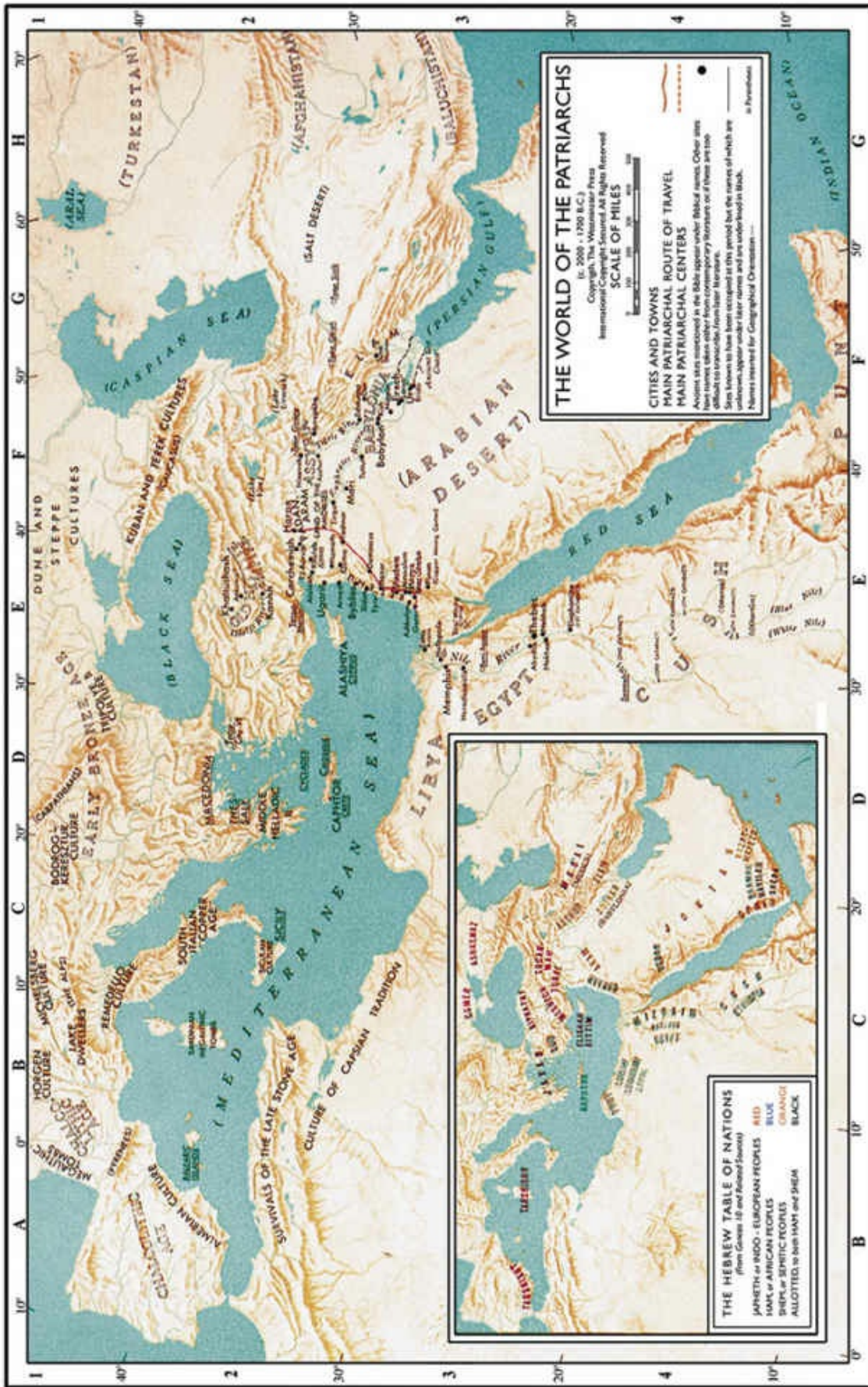
MAPA I



Cartography By G. A. Barrois and Hal & Jean Arbo

Edited By G. Ernest Wright and Floyd Y. Filson

MAPA II



Edited By G. Ernest Wright and Floyd V. Filson

Cartography By Hal & Jean Arbo

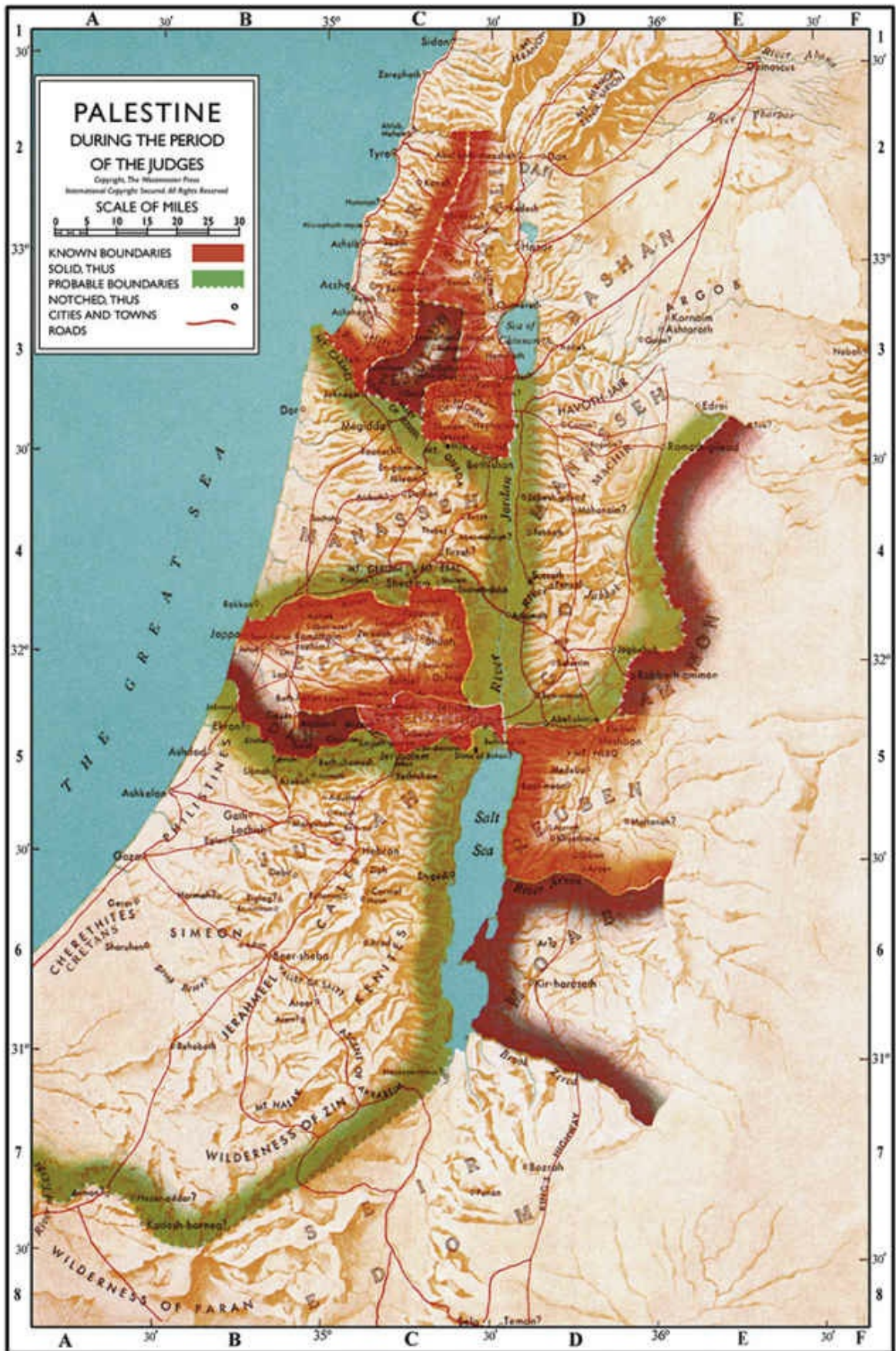
MAPA III



Cartography By Hal & Jean Arbo

Edited By G. Ernest Wright and Floyd V. Filson

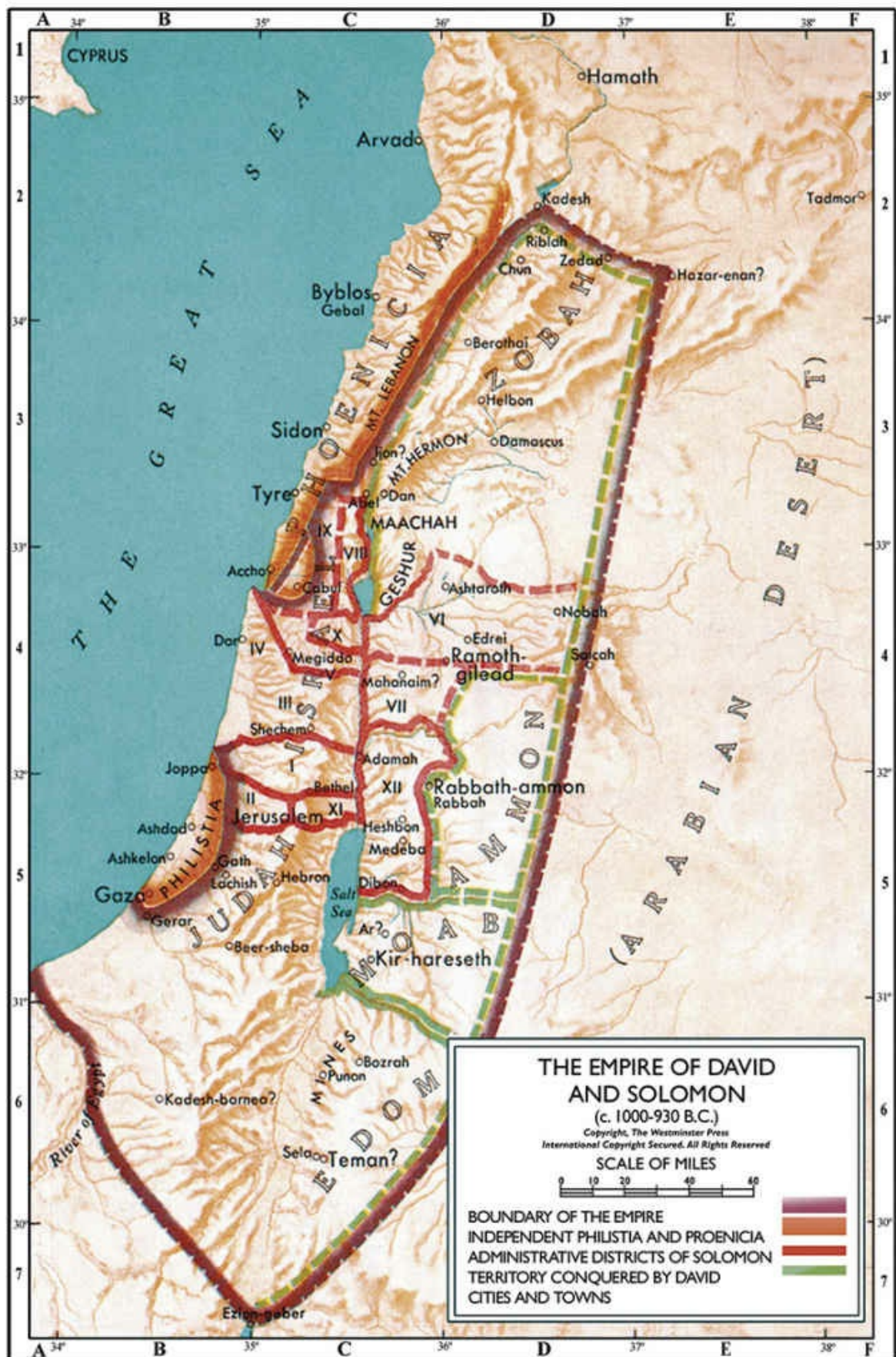
MAPA IV



Cartography By G. A. Barrois and Hal & Jean Arbo

Edited By G. Ernest Wright and Floyd V. Filson

MAPA V



Cartography By Hal & Jean Arbo

Edited By G. Ernest Wright and Floyd V. Filson

MAPA VI



Cartography By Hal & Jean Arbo

Edited By G. Ernest Wright and Floyd V. Filson

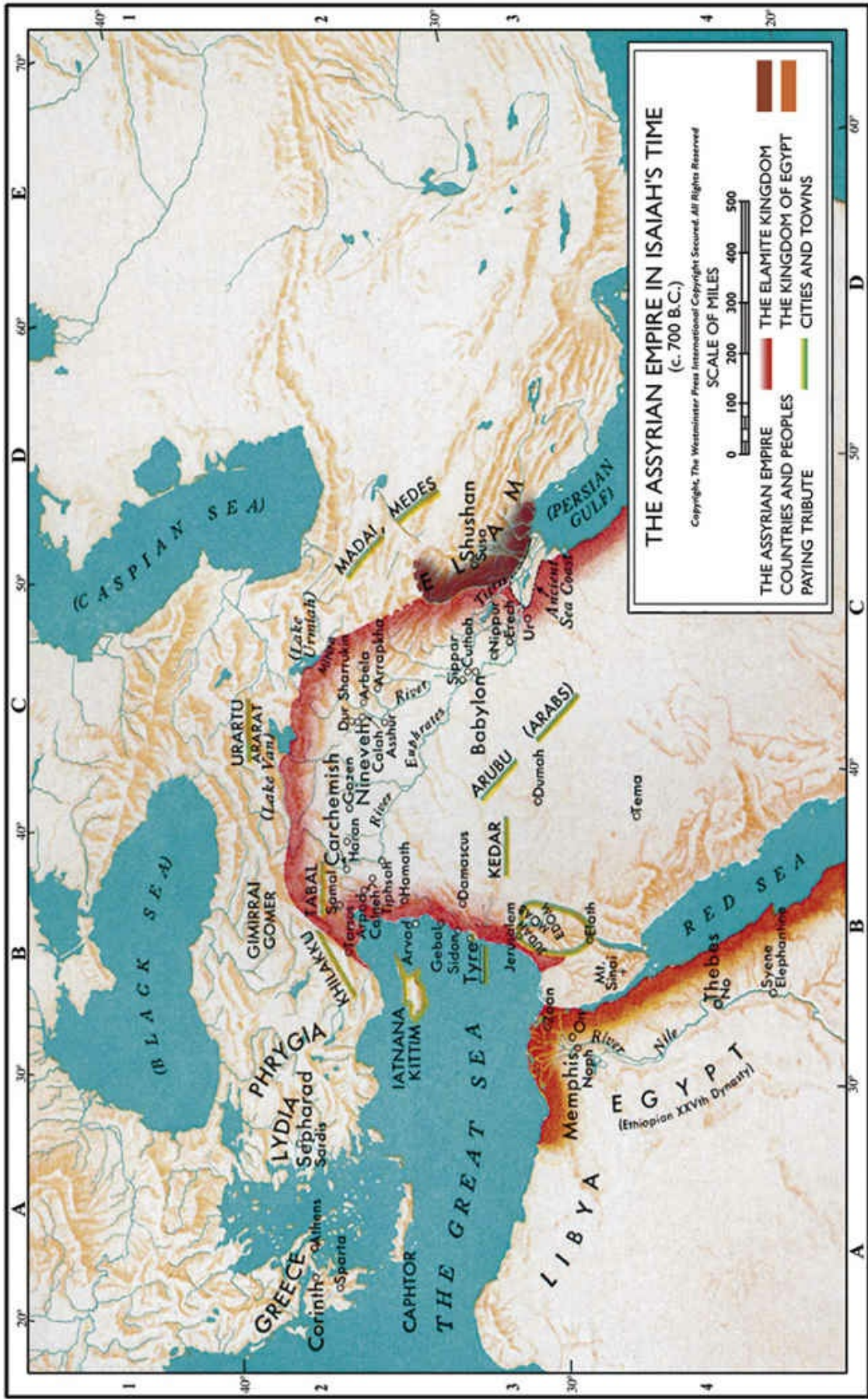
MAPA VII



Cartography By Hal & Jean Arbo

Edited By G. Ernest Wright and Floyd V. Filson

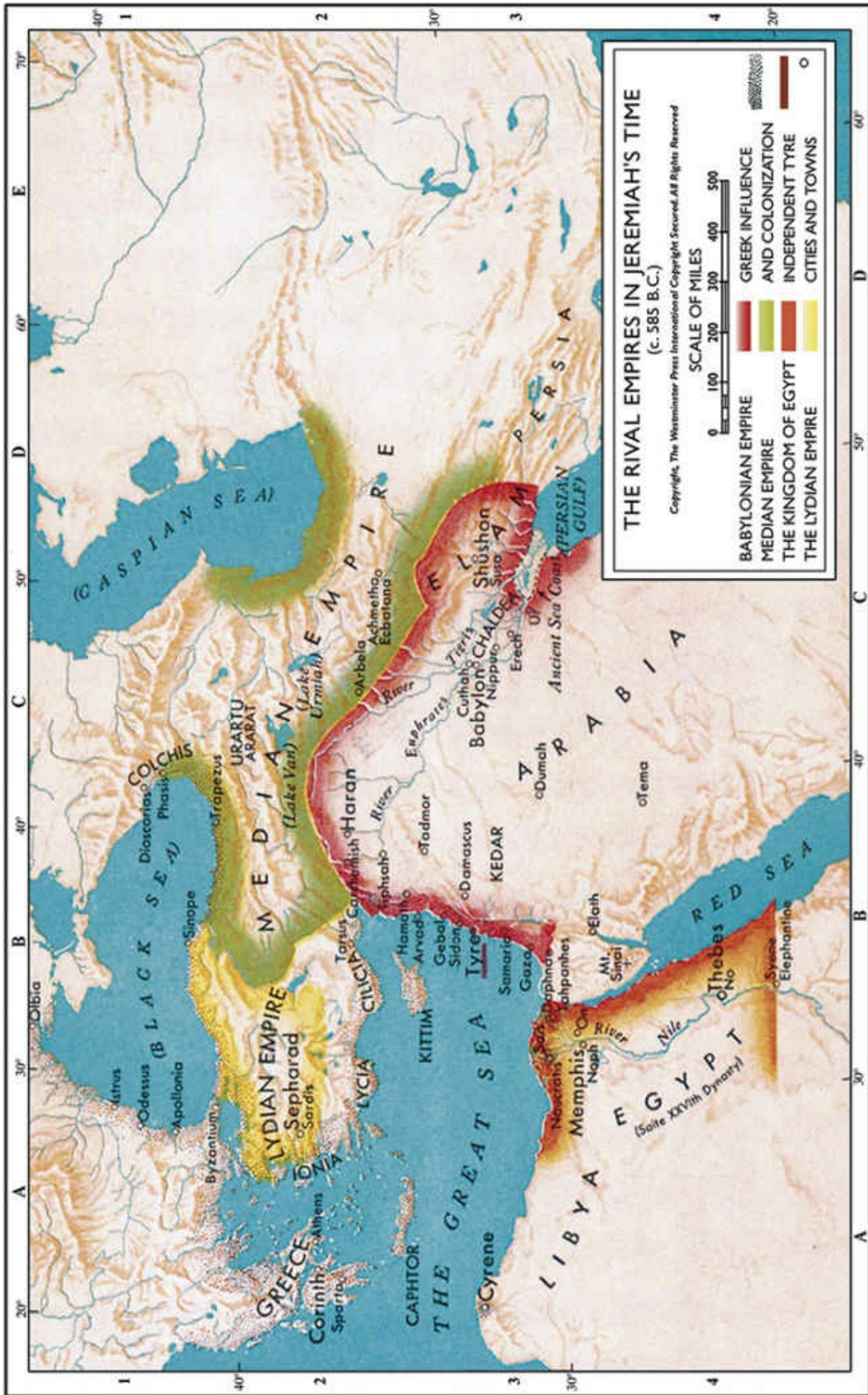
MAPA VIII



Cartography By Hal & Jean Arbo

Edited By G. Ernest Wright and Floyd V. Filson

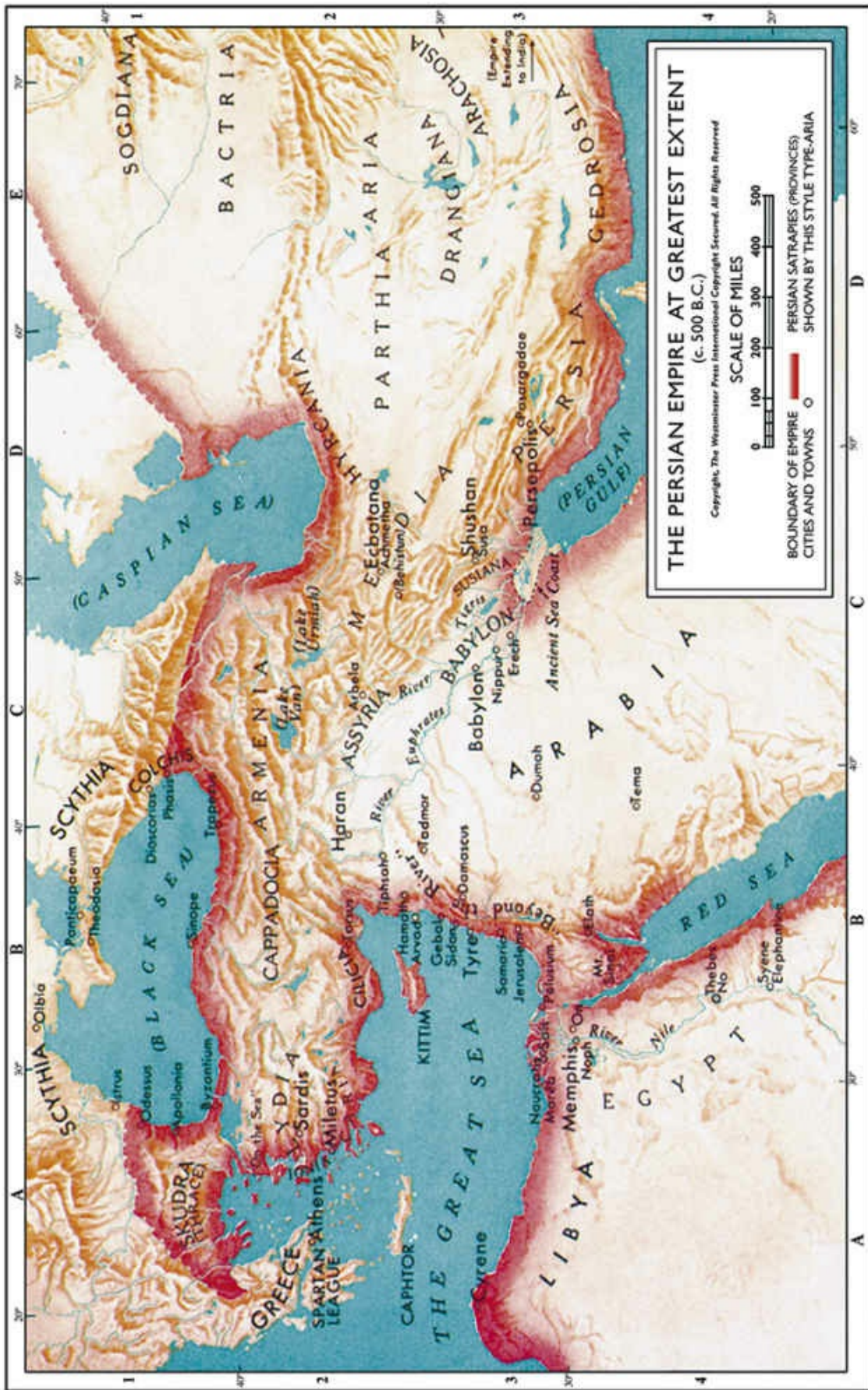
MAPA IX



Edited By G. Ernest Wright and Floyd V. Filson

Cartography By Hal & Jean Arbo

MAPA X



Edited By G. Ernest Wright and Floyd V. Filson

Cartography By Hal & Jean Arbo

MAPA XI



Cartography By Hal & Jean Arbo

Edited By G. Ernest Wright and Floyd V. Filson

MAPA XII



Cartography By Hal & Jean Arbo

Edited By G. Ernest Wright and Floyd V. Filson

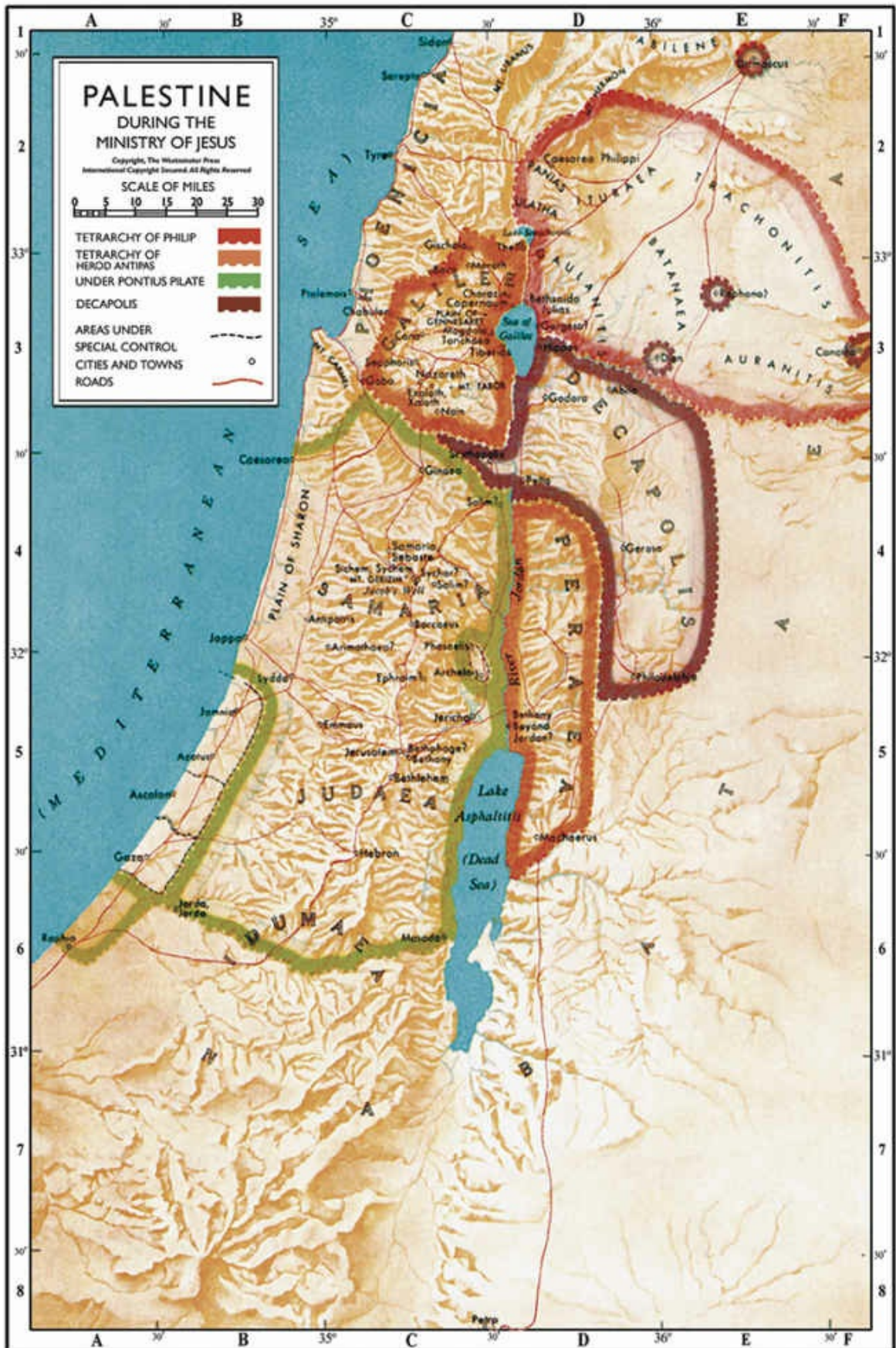
MAPA XIII



Cartography By G. A. Barrois and Hal & Jean Arbo

Edited By G. Ernest Wright and Floyd V. Filson

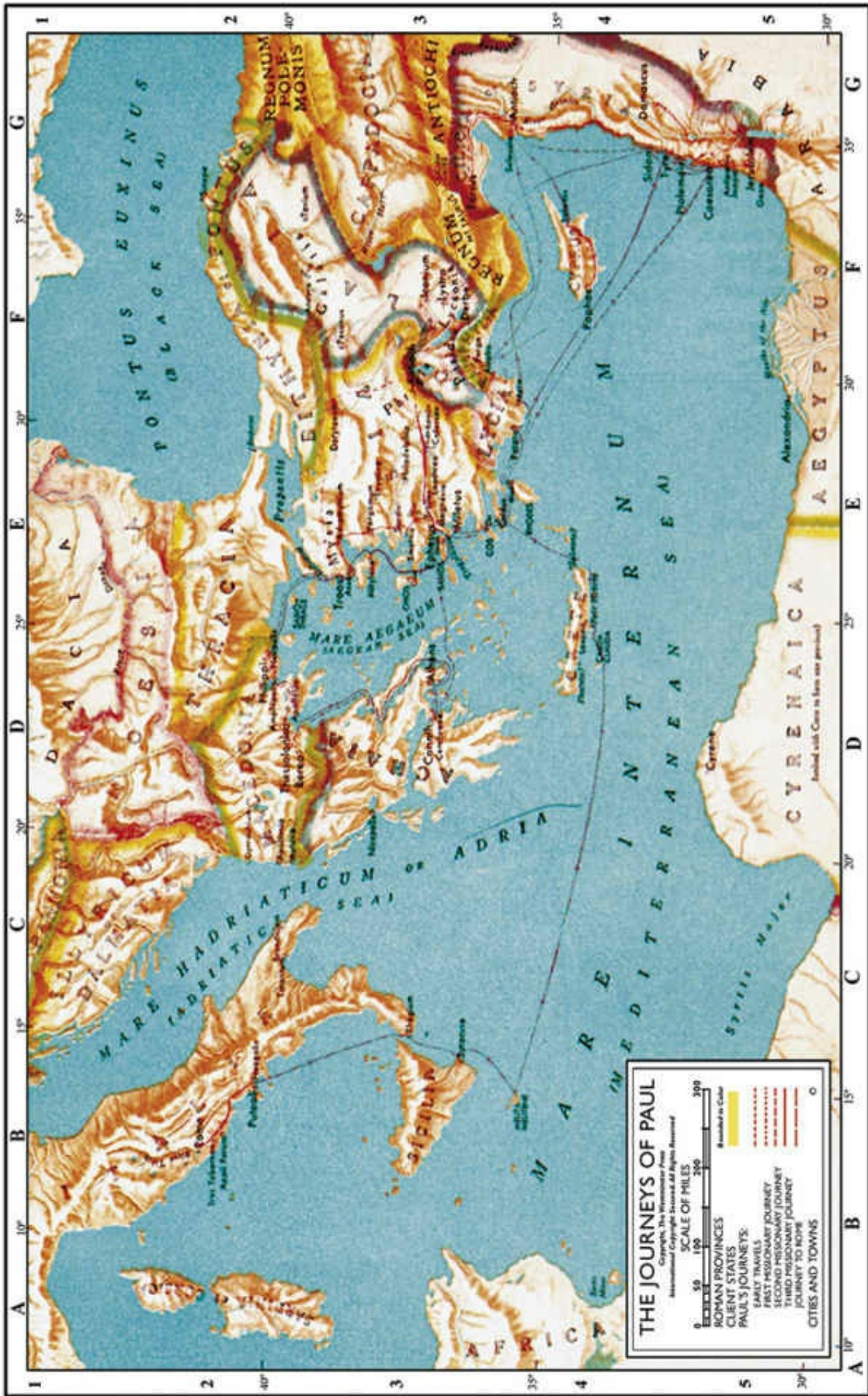
MAPA XIV



Cartography By G. A. Barrois and Hal & Jean Arbo

Edited By G. Ernest Wright and Floyd V. Filson

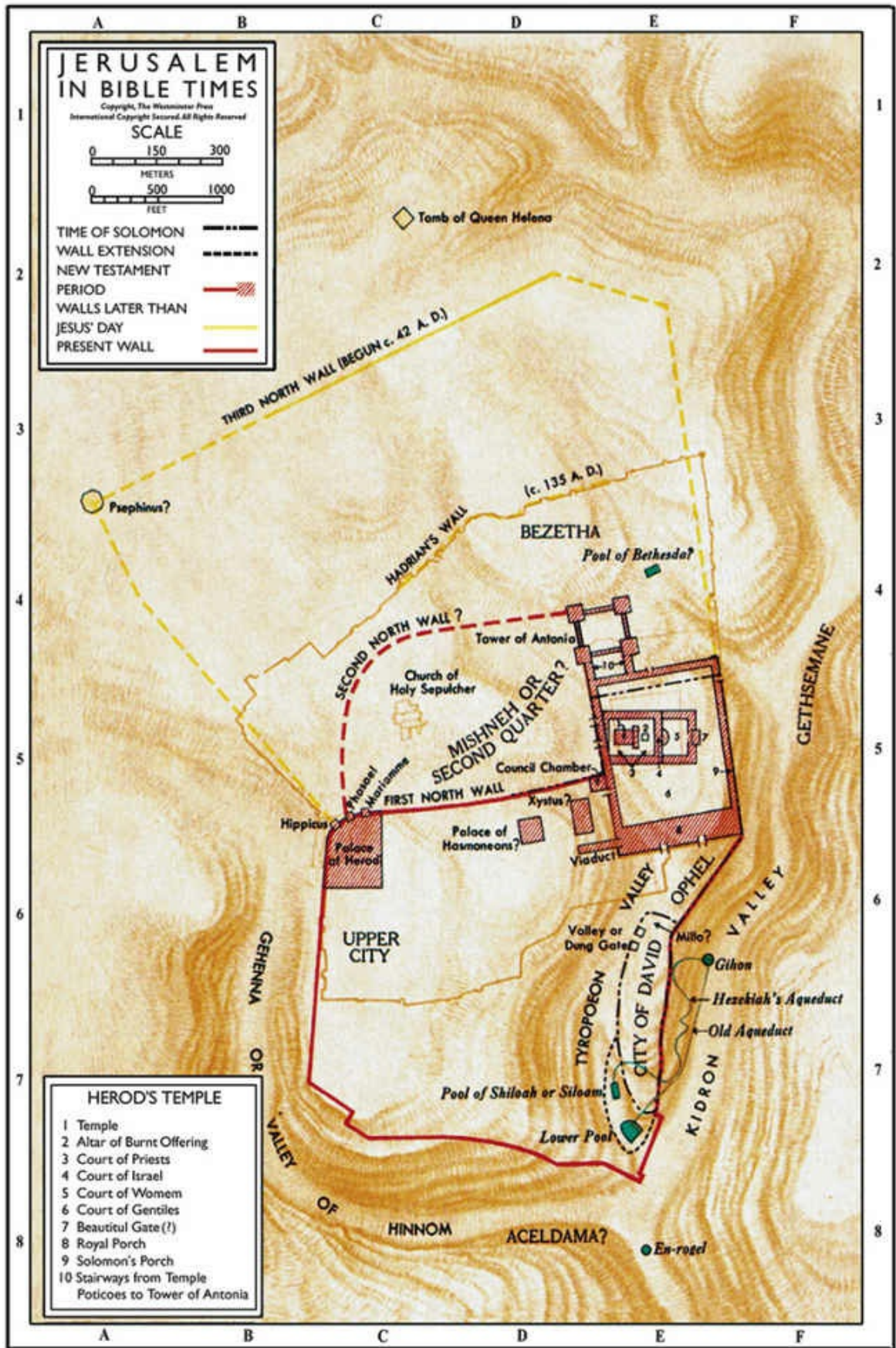
MAPA XV



Cartography By Hal & Jean Arbo

Edited By G. Ernest Wright and Floyd V. Filson

MAPA XVI



Cartography By Hal & Jean Arbo

Edited By G. Ernest Wright and Floyd V. Filson

Coleção NOVA COLEÇÃO BÍBLICA

- *Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá (A)*, José Ademar Kaefer
- *Comunidade do discípulo amado (A)*, Raymond Edward Brown
- *História de Israel*, John Bright
- *Introdução ao Novo Testamento*, Werner Georg Kümmel
- *Origem de Javé (A): o Deus de Israel e seu nome*, Thomas Römer
- *Parábolas de Jesus (As)*, Joachim Jeremias
- *Reino esquecido (O): arqueologia e história de Israel Norte*, Israel Finkelstein

Título original

A History of Israel

© Westminster John Knox Press, 2000

ISBN 0-664-22068-1

Direção editorial

Paulo Bazaglia

Tradução

Luiz Alexandre Solano Rossi

Eliane Cavaliere Solano Rossi

Coordenação de desenvolvimento digital

Alexandre Carvalho

Desenvolvimento digital

Daniela Kovacs

Conversão EPUB

PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Bright, John, 1908-

Historia de Israel [livro eletrônico] / John Bright; introdução e apêndice William P. Brown; tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi, Eliane Cavaliere Solano Rossi. - 2. ed. rev. e ampl. - São Paulo: Paulus, 2019.

11 Mb (Nova Coleção Bíblica)

Edição revista e ampliada a partir da 4ª edição original

ISBN 978-85-349-4854-8 (e-book)

Título original: *A History of Israel*

1. Judaísmo - História 2. Judeus - História - Até 70 D.C. 3. Palestina - História 3. Israel - História I. Título II. Brown, William P. III. Rossi, Luiz Alexandre Solano IV. Rossi, Eliane Cavaliere Solano

CDD 933

19-1226

296.09

Índices para catálogo sistemático:

1. Judaísmo - História 296.09 - 2. Judeus - História antiga 933 - 3. Palestina - História antiga 933

1ª edição, 2019 (e-book)

© PAULUS – 2019

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 – São Paulo (Brasil)

Tel.: (11) 5087-3700

paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

[\[Facebook\]](#) • [\[Twitter\]](#) • [\[Youtube\]](#) • [\[Instagram\]](#)

Seja um leitor preferencial **PAULUS**.

Cadastre-se e receba informações sobre nossos lançamentos e nossas promoções: paulus.com.br/cadastro



NOTAS

PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO

[*] Na tradução, usou-se a Bíblia de Jerusalém – Nota do Revisor.

[**] Na tradução, nomes e topônimos tirados da Bíblia de Jerusalém – Nota do Revisor.

INTRODUÇÃO À *HISTÓRIA DE ISRAEL* DE JOHN BRIGHT

[1] John Bright, *Early Israel in Recent History Writing: A Study in Method* (London: SCM Press, 1956), p. 21.

[2] Kurt L. Noll, “Looking on the Bright Side of Israel’s History: Is There Pedagogical Value in a Theological Presentation of History?” (*Biblical Interpretation*, 7, 1999, p. 27).

[3] Em seus últimos anos, Bright preferiu que seu trabalho fosse retirado da biblioteca do Union Theological (Kending B. Cully, “Interview with John Bright: Scholar of the Kingdom” [*The Review of Books and Religion*, 11/4 (1983), p.4].

[4] Veja John Bright, *Jeremiah: A Commentary* (AB 21; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965). Enquanto afirmava a profecia israelita como um fenômeno historicamente único, Bright valorizava Jeremias também a partir de uma perspectiva existencial ampla. Além disso, a última monografia de Bright, sem contar a terceira edição de seu livro, focaliza sobre os insights teológicos e morais dos profetas do séculos VIII e VII: *Covenant and Promise: The Prophetic Understanding of the Future in Pre-Exilic Israel* (Philadelphia: Westminster, 1976).

[5] Leona G. Running e David Noel Freedman, *William Foxwell Albright: A Twentieth Century Genius* (New York: Morgan, 1975), p. 162.

[6] *Ibid.*, pp. 187-188.

[7] *Ibid.*, p. 186.

[8] Albright referiu-se à revolução na pesquisa bíblica que ele tinha provocado como a “escola de Baltimore”, a fim de desviar a atenção de si mesmo. Com referência à história desta “escola”, veja Burke O. Long, *Planting and Reaping Albright: Politics, Ideology, and Interpreting the Bible* (University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press, 1977), pp. 15-70.

[9] Running e Freedman, *William Foxwell Albright*, p. 197.

[10] Veja também Bright, “The Age of king David: A Study in the Institutional History of Israel” (*Union Seminary Review*, 53, 1942, pp. 87-109).

[11] Para uma lista completa dos trabalhos publicados de Bright até a sua aposentadoria, veja “Bibliography”, *Interpretation*, 1975, pp. 205-298.

[12] A primeira grande monografia de Bright foi *The Kingdom of God: The Biblical Concept and Its Meaning for the Church* (New York/Nashville: Abingdon-Cokesbury, 1953), um trabalho teológico não técnico ainda que historicamente sensível.

[13] Citação de Noll, “Looking on the Bright Side”, p. 3, n. 10.

[14] M. Noth, *Geschichte Israels* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1950). O

texto de Noth foi inteiramente revisado em 1956 e tem sido reimpresso numerosas vezes desde então. A tradução inglesa padrão da Segunda edição é *History of Israel* (2.a ed.; New York: Harper & Row, 1960).

[15] Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine* (Jerusalem: The Magnes Press, 1953). Bright também observa o sétimo volume não traduzido de Kaufmann, *History of the Israelite Religion: From the Beginning to the End of the Second Temple* (Tel Aviv: Institute-Dvir, 1937-48). Veja o último resumo em inglês de Moshe Greenberg, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile* (Chicago: University of Chicago Press, 1960).

[16] Veja discussão similar em G. Ernst Wright, *Biblical Archaeology* (Ed. rev.; Philadelphia: Westminster, 1962, pp. 17-18).

[17] Referências ao livro de Bright serão identificadas somente pela edição e pelo número da página.

[18] Mais complexas são as reconstruções históricas discutidas nos dois excursos que estruturam a segunda metade do livro de Bright: a(s) campanha(s) de Senaqueribe contra Jerusalém (1.282-287) e a ordem cronológica de Neemias e Esdras (1.375-386). Ambas as discussões mostram o judicioso caminho pelo qual Bright equilibra o testemunho bíblico e a evidência comparativa.

[19] Para uma definição similar da teologia bíblica, veja G. Ernst Wright, “God Who Act: Biblical Theology as Recital” (SBT 8: London: SCM, 1952), pp. 38-46, 50-58. A abordagem de Bright para uma teologia definida historicamente foi posteriormente criticada. Veja, por exemplo, Langdon Gilkey, “Cosmology, Ontology, and The Travail of Biblical Language” (JR, 41[1961], pp. 194-205; James Barr “Revelation Through History in the Old Testament and in Modern Theology” (Interpretation, 17 [1963], pp. 193-205; e especialmente Brevard Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Westminster, 1970), pp. 13-96.

[20] Noth, *The History of Israel*, p. 5.

[21] O prólogo de Bright não serviu para estabelecer o ambiente religioso do antigo Oriente Próximo como um rastro para uma interpretação evangelística da religião de Israel. É necessário somente notar os paralelos de Nuzi e dos hititas que Bright cita para demonstrar a antiguidade e o significado de certas tradições bíblicas (veja abaixo).

[22] Veja também EI, pp. 52-53, 86, em que Bright especificamente relata a avaliação de Noth que a figura bíblica de Moisés se originou de uma “tradição solene”.

[23] A resistência de Bright em adotar uma postura de superconcessão cristã está, eu penso, também refletida na preocupação que ele registra a respeito da aliança davídica que suplantava a aliança mosaica durante a ascensão da monarquia (1.272; veja também 2.287; 3.289).

[24] O fato de que alguns alunos de Albright fossem judeus (por exemplo, Nelson Glueck, Avraham Biran, e Harry Orlinsky), em cujos estudos Bright confiava, sem dúvida influenciou a própria sensibilidade teológica dele.

[25] Entre as novas descobertas, Bright cita especificamente a estela de Adad-Nirari, publicada em 1968 (2.252, n.72) e o óstraco hebraico encontrado em Mesad Hasavyahu (Yabneh-Yam) publicado em 1962 (2.316).

[26] A referência de Bright é D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (Analecta biblica 21; Roma: Pontificio Instituto Bíblico, 1963), que defende o século VII terminus a quo para o conceito de aliança na tradição bíblica. A respeito do contraste entre as formas de aliança hititas e aramaicas, Bright reconhece uma possível exceção (veja 2.148-149, n. 26).

[27] B. Albrektson, *History and the Gods* (ConBOT 1, Lund: Gleerup, 1967).

[28] G. E. Mendenhall, “The Hebrew Conquest of Palestine” (BA, 25, 1962, pp. 66-87).

[29] Como um contrabalanço à tese de Mendenhall, em sua segunda edição Bright acrescenta certas informações para afirmar que o “núcleo” de Israel era no Egito e que o Sinai era constitutivo do Israel recente (2.135-136; cf. 1.125).

[30] Neste parágrafo, em contraste ao que estava na primeira edição, está a menção feita à aliança “sinaítica” ou “mosaica”. Entretanto, isso não quer dizer que Bright decidiu adiantar nenhuma conexão entre os profetas e o Sinai — a “aliança” é ainda mencionada. Mas sim, Bright está mais preocupado em enfatizar o papel político dos profetas em relação à monarquia.

[31] A revisão de Bright se origina de nova leitura da estela de Melqart por Frank M. Cross, que na realidade sugere três Ben-Hadades de 885-842 a.C., o segundo deles é identificado com a inscrição no monólito de Hadad-idri de Salmanaser III (Cross, “The Stele Dedicated to Melcarth by Ben Hadad of Damascus” (BASOR, 205 [1972], pp. 36-42). Para propostas alternativas e discussão mais completa, veja J. Andrew Dearman e J. Maxwell Miller, “The Melqart Stele and the Ben Hadad’s of Damascus: Two Studies” (PEQ, 115[1983], pp. 95-101); W. T. Pitard, “The Identity of Bir-Hadad of the Melqart Stela” (BASOR, 272[1988], pp. 3-21); E. Puech, “La stela de Bar-Hadad à Melqart et les rois d’Arpad” (RB, 99[1992], pp. 311-334).

[32] Ebla não aparece na carta cronológica da Idade do Bronze Antiga (3.466).

[33] Diante da crítica, Bright admite que a “força destes paralelos não deve ser exagerada” (3.80), em contraste com seu paralelo mais confiável estabelecido na edição anterior (2.79).

[34] Além dos trabalhos de Perlitt e Kutsch, citados em 3.153, n. 27, veja mais recentemente Ernest W. Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament* (Oxford/New York: Clarendon/Oxford university Press, 1988).

[35] Para uma completa integração do parentesco e da aliança, veja mais recentemente Frank M. Cross, “Kinship and Covenant”, em seu *Epic Tradition of Early Israel: History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1998), pp. 3-21.

[36] Veja o acessível sumário da recente pesquisa em Mark Zvi Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel* (London/New York: Routledge, 1995), pp. 2-6.

[37] Rolf Rendtorff, “The Paradigma Is Changing: Hope – and Fears” (Biblical Interpretation, 1, 1993, p. 48).

[38] Veja J. Maxwell Miller, “Is it Possible to Write a History without Relying on the Hebrew Bible?”, in *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel’s Past*, ed. Diana V. Edelman (JSOTSup 127; Sheffield Academic Press, 1991), pp. 93-102, que argumenta de maneira convincente que tal empreendimento embora teoricamente

possível, seja impossível na prática.

[39] Martin Noth, “As One Historian to Another” (Interpretation, 15, 1961, pp. 65-66). O mesmo, entretanto, pode ser dito de Noth em sua reconstrução das ideias “sagradas” do Israel anfitriônico. Veja Noth, *The History of Israel*, pp. 85-138.

[40] Para uma notável exceção que Bright teria admirado, pelo menos no método, veja Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, Volumes 1, 2 (trad. John Bowden; Louisville: Westminster/John Knox, 1994), esp. pp. 13-17 do volume 1.

[41] Veja o sugestivo ensaio de Bernhard W. Anderson, “The Relevance of Archaeology to Biblical Theology: A Tribute to George Ernest Wright”, em seu *Contours of Old Testament Theology* (Minneapolis: Fortress, 1999, pp. 345-352).

[42] A proeminência da aliança no livro de Bright tem seu paralelo teológico, não coincidentemente, no monumental trabalho de Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 2 vols. (OTL; Philadelphia: Westminster, 1961, 1967), originalmente publicado em 1933. Para uma recente análise das alianças em relação à teologia do Antigo Testamento, veja Bernhard W. Anderson, *Contours of Old Testament Theology* (Minneapolis: Fortress, 1999).

[43] Veja, e.g., E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns in Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977); idem, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983); e mais recentemente N. T. Wright, *Christian Origins and the Question of God*, Vol. 1: *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992).

[44] Veja Bright, *Covenant and Promise*, p. 198; e n.º 4 acima.

PRÓLOGO - ANTIGO ORIENTE ANTES DO ANO 2000 A.C., APROXIMADAMENTE

[1] Sobre esta seção e as seguintes, veja: G. E. Wright, *BANE*, pp. 73-88; R. W. Ehrich, ed., *Chronologies Old World Archeology*, The University of Chicago Press, 1965; também, capítulos importantes CAH, especialmente R. De Vaux, “Palestine During the Neolithic and Chalcolithic Periods” (I: 9b, 1966); J. Mellaart, “The Earliest Settlements Western Ásia” (I: 7, parágrafos 1-10 [1967]). Para um tratamento mais popular do assunto: E. Annati, *Palestine Before the Hebrews*, Jonathan Cape, Londres, 1963; J. Mellaart, *Earliest Civilization of the Near East*, Thames and Hudson, Londres, 1965).

[2] Os testes de radiocarbono dão para Jericó natufiana as datas de 7800 a 9216 a.C. aproximadamente; cf. Patty Jo Watson, ed., op. cit., p. 84; também Mellaart, *Neolithic*, p. 36. Mas como Patty Jo Watson nota criteriosamente, estas datas devem ser tomadas com a maior precaução.

[3] Os testes de radiocarbono dão para a cultura zarziana as datas de 10050 e 8650 a.C. aproximadamente, e uma data de 8920 a.C. aproximadamente para o aldeamento temporário de Zawi Chemi; cf. Watson, *ibid.*, para estas e outras datas.

[4] Cf. Kathleen M. Kenyon, *Digging Up Jericho* (Londres: Ernest Benn; New York: Frederick A. Praeger, 1957).

[5] Os primeiros testes de radiocarbono realizados forneceram datas no sétimo e sexto

milênios, cf. Kenyon, *Digging*, p. 74, onde se dão as datas de 5850, 6250 e 6800 aproximadamente. Testes subsequentes forneceram datas muito mais remotas; cf. Watson, R. W. Ehrich, ed., op. cit., pp. 85ss; De Vaux, loc. cit., pp. 14ss. em que se encontraram datas 7705, 7825, aproximadamente, e até mesmo 8230 e 8350 aproximadamente. Em virtude de tanta variação, deve-se ter muito cuidado nas afirmações de datas.

[6] Crânios similares do mesmo período foram descobertos em vários lugares (Beisamoun, após Lake Hulleh); cf. M. Lechevallier e J. Perrot, *IEJ*, 23 (1973), p. 107ss e pl. 24.

[7] Argumentou-se com certa plausibilidade que o comércio de sal, enxofre e betume (todos muito abundantes na área do mar Morto) foi realmente a base da economia de Jericó; cf. Anatti, op. cit., pp. 241-250; idem, *BASOR*, 167 (1962), pp. 25-31; Mellaart, *Neolithic*, p. 51, é mais cuidadoso.

[8] Sobre este parágrafo, veja as obras relacionadas na nota 1. Importantes datas de radiocarbono serão encontradas em vários artigos em R. W. Ehrich, ed., op. cit. Sobre descobertas recentes na Anatólia, veja também J. Mellaart, *Anatolia Before ca. 4000 B.C.* (*CAH*, I: 7, parágrafos 11-14 [1964]).

[9] As datas do radiocarbono estão entre 4441 e 4145 a.C., aproximadamente. Mas se julga que os testes foram realizados com materiais contaminados e que as datas estão muitíssimo baixas; cf. Helene J. Kantor R. W. Ehrich, ed., op. cit., p. 5; W. C. Hayes, *JNES*, XXIII (1964), pp. 218, 229ss. Sobre toda a matéria, veja J. M. Derricourt, *JNES*, XXX (1971), p. 271-292.

[10] Para posterior leitura veja: ann L. Perkins, *The Comparative Archaeology of Mesopotamia*, The University of Chicago Press, 1949; A. Moortgat, *Die Entstehung der sumerischen Hochkultur*, J. C. Hinrichs, 1945; A. Parrot, *Archéologie mesopotamienne*, Vol. II, A. Michel, Paris, 1953. Mais recentemente veja os relevantes artigos em R. W. Ehrich, ed., op. cit., e os importantes capítulos *CAH*. Para estudos mais populares, cf. M. E. L. Mallowan, *Early Mesopotamia and Iran*, Thames and Hudson, Londres, 1965; A. Falkenstein J. Bottéro, E. Cassin, J. Vercoutter, eds., *The Near East: The Early Civilizations*, trad. ingl.: George Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1967, pp. 1-51.

[11] Há controvérsia sobre o ponto no qual deve ser feita esta divisão e o nome do novo período resultante da divisão. Cf. Perkins, op. cit., pp. 97-161, que designa a última parte do antigo período Warka como o Antigo Protoliterário (Protoliterário A-B), e o antigo Jamdet Nasr como o Tardio Protoliterário (Protoliterário C-D); Parrot (op. cit., pp. 272-278) prefere o termo “pré-dinástico”, e Moortgat (op. cit., pp. 59-94), “Proto-histórico”. Mas cf. M. E. L. Mallowan, *CAH*, I: 8 (1967), parte I, pp. 3-6, que advoga tenazmente a terminologia tradicional.

[12] Supõe-se geralmente que a Baixa Mesopotâmia tenha sido povoada pela primeira vez na última parte do quinto milênio. Mas esse fato pode ter ocorrido muito mais cedo e, por causa da depressão gradual da terra, as povoações mais antigas podem estar debaixo do nível do lençol d’água. Cf. S. N. Kramer, *The Sumerians*, The University of Chicago Press, 1963, pp. 39ss, e o artigo de G. M. Lees e N. L. Falcon lá citado (*Geographical Journal*, 118 [1952], pp. 24-39). De qualquer modo, o povoamento tinha começado muito antes do período Obeid.

[13] Para debate, além das obras relacionadas na nota 10, veja também E. A. Speiser, *Mesopotâmia Origins*, University of Pennsylvania Press, 1930; idem, “The Sumerian Problem Reviewed”, *HUCA*, XXIII, Parte I (1950/1951), pp. 339-355; H. Frankfort, *Archaeology and the Sumerian Problem*, The University of Chicago Press, 1932; S. N. Kramer, “New Light on the Early History of the Ancient Near East”, *AJA*, LII (1948), pp. 156-164; idem, op. cit. (na nota 11); W. F. Albright e T. O. Lambdin, *CAH*, I: 4 (1966), pp. 26-33.

[14] Sobre este período veja Albright, *AP*, pp. 65-72; idem em R. W. Ehrich, ed., op.cit., pp. 47-57; G. E. Wright, *The Pottery of Palestine from the Earliest Times to the End of the Early Bronze Age*, American Schools of Oriental Research, 1937; idem, *Eretz Israel*, V (1958), pp. 37-45; também as palavras de Wright e De Vaux citadas na nota 1.

[15] Para leitura posterior, cf. Kantor, em R. W. Ehrich, ed., op. cit.; W. C. Hayes, “Most Ancient Egypt”, *JNS*, XXIII (1964), pp. 217-274; Elise J. Baumgartel, “Predynastic Egypt”, *CAH*, I: 9a (1965); também, J. Vandier, *Manuel d’archéologie égyptienne*, vol. I, A. e J. Picard, 1952. Para uma discussão mais popular, cf. J. Vercoutter em Bottéro, Cassin, Vercoutter, eds., op. cit., pp. 232-257.

[16] Mas é assunto ainda em discussão se os trabalhos de irrigação são por si mesmos suficientes para explicar a formação dos Estados centralizados mais antigos. Veja a discussão em C. H. Kraeling e R. M. Adams, eds., *City Inevitable*, The University of Chicago Press, 1960, pp. 129-131, 279-282, et passim.

[17] Cf. W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1962; também, Kantor, em R. W. Ehrich, ed., op. cit.; idem, *JNES*, I (1942), pp. 174-213; *ibid.*, XI (1952), pp. 239-250; H. Frankfort, *The Birth of Civilization the Near East*, Indiana University Press, 1951, pp. 100-111.

[18] Sobre este período, veja C. J. Gadd, *CAH*, I: 13 (1962); M. E. L. Mallowan, *ibid.*, I: 16 (1968); D. O. Edzard, Bottéro, Cassin, Vercoutter, eds., op. cit., pp. 52-90; também as obras de S. N. Kramer citadas na nota 12. Veja também W. W. Hallo e W.K. Simpson, *ANEH*, Cap. 2.

[19] Veja Frankfort, *Birth of Civilization* (na nota 17), pp. 49-77; idem, *Kingship and the Gods*, The University of Chicago Press, 1948, pp. 215-230.

[20] Cf. T. Jacobsen, “Primitive Democracy Ancient Mesopotamia”, *JNES*, II (1943), pp. 159-172; G. Evans, *JAÓS*, 78 (1958), pp. 1-11.

[21] Veja J. Bottéro, *La religion babylonienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1952; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d’Assyrie* (mesma publicação, 1949); S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion*, Hutchinson’s University Library, Londres, 1953. Albright, *FSAC*, pp. 189-199; veja também T. Jacobsen, *Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion* (Yale University Press, 1976); Mas veja também A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, The University of Chicago Press, 1964, c. IV e a seção sobre “Why a ‘Mesopotamian Religion’ Should not Be ‘Written’”.

[22] A influência sumeriana no oeste foi certamente profunda e de longa duração antes de meados do terceiro milênio, como os textos de Ebla (abaixo) claramente indicam.

- [23] Veja especialmente T. Jacobsen, *JAOS*, 59 (1939), pp. 485-495.
- [24] Sobre este período, cf. C. J. Gadd, *CAH*, I: 19 (1963); também, J. Bottéro, Bottéro, Cassin, Vecoutter, eds., op. cit., pp. 91-132
- [25] Naramsin conquistou Magan (em textos tardios o nome do Egito) e entrou em negociações com Meluhha (mais tarde, Núbia); alguns eruditos pensam que ele conquistou o Egito (cf. Scharff-Moortgat, *AVAA*, pp. 77, 262ss, sobre opiniões diferentes de dois autores). Porém Magan deve ser provavelmente localizada no sudeste da Arábia (Oman), ao passo que Meluhha é provavelmente no vale do Indo. Sobre o comércio com esta área no terceiro milênio, cf. A. L. Oppenheim, *JAOS*, 74 (1954), pp. 6-17; mais recentemente, G. F. Dales, *JAOS*, 88 (1968), pp. 14-23, onde (na nota 7) indica-se mais bibliografia.
- [26] Cf. Frankfort, *Kingship and the Gods*, pp. 224-226; sobre o monólito de Naramsin, cf. Pritchard, *ANEP*, placa 309.
- [27] No momento somente uma tentativa de declaração pode ser feita, baseada em relatórios preliminares de escavadores; cf. G. Pettinato, *BA*, XXXIX (1976), pp. 44-52; P. Matthiae, *ibid.*, pp. 94-113.
- [28] Deve ser dito, entretanto, que a leitura de vários desses nomes de lugares parecem ser agora questionados; cf. abaixo, capítulo 2, nota 37.
- [29] Várias das conclusões de Pettinato estão sendo questionadas: cf. R. Biggs, *XLIII* (1980), pp. 76-87, também artigos em *BARev.*, VI (1980), pp. 48-59.
- [30] Veja a paleta de Narmer; Pritchard, *ANEP*, placas 296-297.
- [31] Seguimos aqui as cronologias de A. Scharff (Scharf-Moortgat, *AVAA*) e H. Stock (*Studia Aegyptiaca* II [Analecta Orientalia 31; Roma, Pontifício Instituto Bíblico, 1949]) que concordam quanto à essência (cf. Albright em R. W. Ehrich, ed., op. cit., p. 50). Mas muitos estudiosos colocam o início da Primeira Dinastia tão anterior quanto 3100, e esta data pode ser preferível. Cf. W. C. Hayes, *CAH* I:1 (3.^a ed., 1970), pp. 173-193; também W. K. Simpson em Hallo and Simpson, *ANEP*, p. 299.
- [32] Cf. J. A. Wilson, *The Burden of Egypt*, The University of Chicago Press, 1951, pp. 54ss. O erro não chega a 0,09 por cento, quanto à quadratura, e o desvio de nível é menos de 0,004 por cento.
- [33] Alguns acreditam que a evidência aponta para uma intervenção militar tão anterior quanto Narmer; cf. Yadin, *IEJ*, 5 (1955), pp. 1-16; S. Yeivin, *IEJ*, 10 (1960), pp. 193-203 etc. Outros acreditam que isso indica não mais do que relações comerciais ativas; por exemplo, Ruth Amiran, *IEJ*, 24 (1974), pp. 4-12.
- [34] Cf. J. A. Wilson, em *Authority and Law the Ancient Orient*, *JAOS*, Suppl. 17 (1954), pp. 1-7.
- [35] Veja especialmente H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, Columbia University Press, 1948; J. Vandier, *La religion égyptienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1944; Wilson, op. cit.; J. Cerny, *Ancient Egyptian Religion*, Hutchinson's University Library, Londres, 1952; S. Morenz, *Egyptian Religion* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1973); Albright, *FSAC*, pp. 178-189.
- [36] Sobre este período, cf. Wright, *BANE*, pp. 81-88; Albright em R. W. Ehrich, ed., op. cit., pp. 50-57; R. de Vaux, *CAH*, I: 15 (1966); também Kenyon, *Digging*, caps.

VI-VIII; Anati, op. cit., pp. 317-373. Discute-se quanto à extensão do período e o nome que lhe deve ser aplicado. Wright começa o período em aproximadamente 3300. Outros começam-no um ou dois séculos mais tarde. Kenyon chama o período que vai aproximadamente de 3200 a 2900 (geralmente EB I) de “Proto-urbano”, e o que vai de aproximadamente de 2300 a 1900 (geralmente EB IV e MB I), de “Bronze Antigo Intermediário” e de “Bronze Médio”, respectivamente, mantendo o termo “Bronze Antigo” para o período intermediário. Sobre o problema veja E. D. Oren, *BASOR*, 210 (1973), pp. 20-37; W. G. Dever, *ibid.*, pp. 37-63.

[37] As muralhas das cidades têm às vezes a espessura de 7 a 9 metros. A grande muralha dupla de Jericó (realmente duas muralhas separadas), que se pensou que fora destruída por Josué, pertence a este período. Cf. Kenyon, *ibid.*

[38] Alguns estudiosos se opuseram a que estes povos fossem chamados de “canaanitas”; por exemplo, S. Moscati, *The Semites Ancient History*, University of Wales Press, Cardiff, 1959, pp. 76-103. Mas parece muito certo chamá-los com este nome. Cf. R. de Vaux, *RB*, LXV (1958), pp. 125-128; *idem*, *CAH*, I: 15 (1966), pp. 27-31; Albright, *YGC*, pp. 96-98. Sobre os canaanitas em geral, cf. *idem*, “The Role of the Canaanites in the History of Civilization”, ed. rev., *BANE*, pp. 328-362.

[39] Sabemos que deuses tais como El, Dagan (Dagon), Reshef, Adad (Hadad) e outros conhecidos de nós de Ugarit e da Bíblia foram adorados no terceiro milênio em Ebla.

[40] O fato de se dar o título de ensi (vice-rei) a um príncipe de Biblos (aproximadamente 2000 anos antes de Cristo), indica que a influência política se estendia até a costa do Mediterrâneo; cf. Albright, *YGC*, p. 99 e as referências que aí se encontram. Mas não se sabe se o controle desta área era efetivo ou meramente nominal. Sobre este período, cf. C. J. Gadd, *CAH*, I: 22 (1965); D. O. Edzard em Bottéro, Cassin, Vercoutter, eds., op. cit., pp. 133-161; Kramer, op. cit. (na nota 12).

[41] Este código é conhecido somente por cópias tardias e precariamente conservadas; cf. Pritchard, *ANE Supl.*, pp. 523-525, para uma tradução e referências.

[42] Se o Nammakhni de Lagash que foi assassinado por Ur-nammu foi predecessor de Gudea, como se supõe, Gudea deve ser identificado com o ensi desse nome durante o reinado de Shu-sin de Ur; cf. Albright, *ARI*, p. 228. Mas se Nammakhni foi seu sucessor, Gudea deve ter florescido pelos fins da dominação gutiana. Cf. Edzard, Bottéro, Cassin, Vercoutter, eds., op. cit., pp. 100, 122-125; Kramer, op. cit., pp. 66-68; C. J. Gadd, *CAH*, I: 19 (1963), pp. 44ss.

[43] Cf. Albright, *FSAC*, pp. 183-189. As Admoestações de Ipu-wer são também geralmente, e talvez corretamente, atribuídas a este período. Mas recentemente foram apresentados fortes argumentos para situá-las no Segundo Intermediário; cf. J. Van Seters, *The Hyksos*, Yale University Press, 1966, pp. 103-120.

[44] Alguns se opuseram a que estes povos devessem chamar-se “amoritas”; cf. Moscati, op. cit. Entretanto, em vista de toda a evidência que há, parece que é a designação mais apropriada para eles; cf. as referências a de Vaux na nota 38; também, Kathleen M. Kanyon, *Amorites and Canaanites* (Oxford University Press, Londres, 1966), que concorda, mas que reserva o termo “canaanita” para a cultura que surgiu na Idade do Bronze Média.

[45] A evidência de Ebla tem levado a sugerir que Abraão poderia ser datado no

período discutido (Idade do Bronze antiga); cf. D. N. Freedman, BA, XLI (1978), pp. 143-164. Isso poderia vir a ser correto. Mas (cf. o adendo, *ibid.*, p. 143), até que esses textos tenham sido publicados e estudados, é prematuro formar conclusões.

CAPÍTULO 1 - O MUNDO DAS ORIGENS DE ISRAEL

[1] Mas cf. nota 45, acima.

[2] Seguimos, para este período, a “baixa” cronologia elaborada por W. F. Albright e, independentemente, por F. Cornelius – que coloca Hamurabi entre 1728 e 1686, e a Primeira Dinastia de Babilônia entre 1830 e 1530, aproximadamente. Cf. Albright, BASOR, 88 (1942), pp. 28-33, e numerosos artigos posteriores (mais recentemente, *ibid.*, 176 [1964], pp. 38-46; *ibid.*, 179 [1965], pp. 38-43; também YGC, pp. 53, 232ss); Cornelius, Klio, XXXV (1942), p. 7; mais recentemente, *idem*, Geistesgeschichte der Frühzeit, II: 1, E. J. Brill, Leiden, 1962, pp. 165-176. Esta cronologia tem muito em seu favor e foi bastante seguida; por exemplo, R. T. O’callaghan, Aram Naharaim, Pontifício Instituto Bíblico, Roma, 1948; A. Moortgat, AVAA; H. Schmökel, Geschichte des Alten Vorderasiens, HO, II: 3 (1957); W. Helck, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1962. Mas a cronologia ligeiramente mais alta de S. Smith (Alalakh and Chronology, Luzac & Co., Londres, 1940), que coloca Hamurabi entre 1792 e 1750, tem igualmente muitos defensores, e foi adotada na edição revista de CAH. Foram propostas também cronologias mais altas e mais baixas do que as precedentes; cf. E. F. Campbell, BANE, pp. 217ss para referências.

[3] Sobre este período veja D. O. Edzard, Die “zweite Zwischenzeit” Babylonien, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1957; C. J. Gadd, CAH, I: 22 (1965); também, Edzard J. Bottéro, E. Cassin, J. Vercoutter, eds., The Near East: The Early Civilizations, George Weidenfeld & Nicolson, Publishers, Londres, 1967, pp. 157-231, sobre este período e sobre o período seguinte.

[4] Recentes discussões desse povo incluem: G. Buccellati, The Amorites of the Ur III Period (Istituto Orientali di Napoli, 1966); A. Haldar, Who Were the Amorites? (Leiden: E. J. Brill, 1971); M. Liverani, “The Amorites” (POTT, p. 100-133),

[5] Cf. F. R. Steele, “The Code of Lipit-Ishtar”, AJA, 52 (1948), pp. 425-450; A. Goetze, The Laws of Eshnunna, AASOR, XXXI (1956); Pritchard, ANET, pp. 159-163, para uma tradução de ambos.

[6] Para posterior discussão destas colônias, cf. J. Mellaart, CAH, I: 24, partes 1-6 (1964), pp. 41ss; Hildegard Lewy, CAH, I, 24, partes 7-10 (1965); *idem*, CAH, 1:25 (1966), pp. 26ss; A. Goetze, Kleinasien, C. H. Beck, Munique, 1957, pp. 64-81. Veja também o sumário de M. T. Larsen, JAOS 94 (1974), pp. 468-475.

[7] As datas são as de R. A. Parker, The Calendars of Ancient Egypt, The University of Chicago Press, 1950, pp. 63-69, que são hoje em dia muito aceitas; por exemplo, W. C. Hayes, CAH, I: 20 (1964); W. Helck, Geschichte des Alten Ägypten, HO, I: 3 (1968); E. F. Campbell, BANE, pp. 220ss etc.

[8] Para as datas, cf. H. Stock, Studia Aegyptiaca II: Die erste Zwischenzeit Ägyptens, Pontifício Instituto Bíblico, Roma, 1949; cf. p. 103; também, Hayes, *ibid.*, p. 18.

- [9] Além das obras gerais, veja H. E. Winlock, *The Rise and Fall of the Middle Kingdom Thebes*, The Macmillan Company, Toronto, 1947; Hayes, *ibid.*; J. Vercoutter, Bottéro, Cassin, Vercoutter, eds., *op. cit.*, pp. 347-382.
- [10] Esta data de Amenemhet II (1929-1895); cf. Albright, *BASOR*, 127 (1952), p. 30; A. Scharff AVAA, pp. 107ss.
- [11] Este controle é frequentemente negado. Mas veja especialmente Albright, *BASOR*, 83 (1941), pp. 30-36; 127 (1952), pp. 29ss; mais recentemente, YGC, pp. 54ss. Veja também a discussão equilibrada de G. Posener, *CAH*, I: 21 (1965), partes 1-3.
- [12] Cf. Pritchard, *ANET*, p. 230. O nome Siquém (“Shechem”) recebeu restrições, mas ele aparece a cada passo nos Textos das Execrações (abaixo).
- [13] Isso se conclui, entre outras coisas, do fato de os Textos das Execrações não mencionarem o príncipe de Biblos, mas somente “clãs”; cf. Albright, *BASOR*, 176 (1964), pp. 42ss; *ibid.*, 184 (1966), pp. 28ss. Mas outros acreditam que o soberano não era mencionado porque ele era súdito leal e a maldição se dirigia a elementos rebeldes do seu território; por exemplo, M. Noth, *AOTS*, p. 26.
- [14] Estes textos são geralmente datados do décimo nono século e do décimo oitavo. Mas Albright data o primeiro grupo (publicado por K. Sethe em 1926) no final do vigésimo século, o segundo (publicado por G. Posener em 1940) no final do décimo nono, com o novo grupo (descoberto em Mirgissa na Núbia) no intervalo; cf. *JAOS*, 74 (1954), pp. 223-225; *BASOR*, 83 (1941), pp. 30-36; mais recentemente, *BASOR*, 184 (1966), p. 28; YGC, pp. 47ss. Cf. Pritchard, *ANET*, pp. 328ss, para texto e discussão.
- [15] Cf. Pritchard, *ANET*, pp. 18-22, para o texto.
- [16] Na classificação de Albright (cf. *AP*, pp. 80-96) este período incide na Idade do Bronze média I e II A; na de Kenyon (veja cap. Anterior, nota 36) na Idade do Bronze antiga Intermediário e Idade do Bronze média e Idade do Bronze média I (mais o começo da Idade do Bronze II). As datas e as relações desses períodos é uma matéria disputada; cf. especialmente W. G. Dever, “The Beginning of the Middle Bronze Age Syria –Palestine”, *Mag. Dei*, pp. 3-38; *idem*, *IJH*, p. 79-86 (bibliografia adicional é listada aqui).
- [17] Cf. especialmente N. Glueck, *AASOR*, XVIII-XIX (1939); *idem*, *The Other Side of the Jordan*, American Schools of Oriental Research, ed. rev., 1970, pp. 138-191. A descoberta de túmulos da Idade do Bronze média em Amman, e de um santuário do final da Idade do Bronze, ali perto, força algumas modificações das conclusões de Glueck, mas talvez conclusões não fundamentais onde o sul da Transjordânia é considerado; cf. Glueck, *AOTS*, pp. 443ss; também R. de Vaux, *RB*, LXXXIX (1972), pp. 436ss. Sobre o norte da Transjordânia neste período, cf. S. Mittmann, *Beiträge zur Siedlungs und Territorialgeschichte des nördlichen Ostjordanlandes* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970).
- [18] Sobre a história ocupacional do Negueb, veja convenientemente Y. Aharoni, *AOTS*, pp. 384-403; também N. Glueck, *Rivers the Desert*, W. W. Norton 2.^a ed., 1968. Sobre as narrativas detalhadas de Glueck, deve-se consultar os arquivos de *BASOR*, entre 1953 e 1960; mais recentemente, 179 (1965) pp. 6-29.

[19] Especialmente dos Textos de Execrações; cf. também Albright, “Northwest-Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the Eighteenth Century B. C.”, *JAOS*, 74 (1954), pp. 222-233.

[20] Sobre os termos “canaanita” e “amorita” veja o capítulo precedente, notas 38 e 44. Cf. também M. Liverani, *POTT*, p. 100ss; A. R. Millard, *ibid.*, p. 29ss. Kenyon (cf. *Amorites and Canaanites*, Oxford University Press, Londres, 1966), acredita que a civilização canaanita da Idade do Bronze média evoluiu por meio da fusão da cultura da Idade do Bronze antiga com a influência revitalizante dos invasores amoritas. Ela acha a pátria desta nova cultura na área de Biblos.

[21] É, de fato, um argumento forte para adotar a “baixa” cronologia para a Mesopotâmia neste período (cf. nota 2, acima), porque ele mostra que a “Idade de Mari” — e assim Hamurabi — deve ser colocada na última parte do décimo oitavo século. Sobre a prova de Biblos, cf. Albright, *BASOR*, 99 (1945), pp. 9-18; 176 (1964), pp. 38-46; 179 (1965), pp. 38-43; 184 (1966), pp. 26-35.

[22] Sobre a situação política na Síria, cf. Albright, *BASOR*, 77 (1940), pp. 20-32; 78 (1940), pp. 23-31; 144 (1956), pp. 26-30; 146 (1957), pp. 26-34; também, J. R. Kupper, *CAH*, II: 1 (1963).

[23] Veja, convenientemente, A. Parrot, *AOTS*, pp. 136-144; A. Malamat, “Mari”, *BA*, XXXIV (1971), pp. 2-22. Em ambos os artigos há bibliografia para consulta posterior.

[24] Sobre o ariete veja nota 38 abaixo. Sobre as armas e as táticas deste período em geral, cf. Y. Yadin, *The Art of Warfare Biblical Lands*, McGraw-Hill, 1963, vol. 1, p. 58-75.

[25] Além das obras gerais, cf. F. M. T. de L. Böhl, “King Hammurabi of Babylon” (*Opera Minora*, J. B. Wolters, Groningen, 1953, pp. 339-363; publicado pela primeira vez em 1946; também C. J. Gadd, *CAH*, II: 5 1965).

[26] Não sabemos de nenhuma campanha que tenha feito no norte da Síria. Uma *ASOR Newsletter* of April 1974, conta de um selo impresso encontrado em Alalakh sobre o qual o governador da cidade chama a si mesmo de “o servo de Hamurabi”. Mas isso indica ou não uma conquista militar.

[27] Cf. Pritchard, *ANET*, pp. 163-180, para uma tradução.

[28] Tratados importantes sobre o assunto: J. Van Seters, *The Hyksos*, Yale University Press, 1966; J. von Beckerath, *Untersuchungen zur politischen Geschichte der zweiten Zwischenzeit Ägypten*, J.-J. Augustin, Glückstadt, 1964; W. C. Hayes, *CAH*, II: 2 (1962); A. Alt, “Die Herkunft der Hyksos in neuer Sicht” (1954; reimpr. *KS*, III, pp. 72-98); T. Säve-Söderbergh, “The Hyksos in Egypt”, *JEA*, 37 (1951), pp. 53-71; H. Stock, *Studien zur Geschichte und Archäologie der 13 bis 17 Dynastie Ägyptens*, J.-J., Augustin, Glückstadt-Hamburg, 1942.

[29] Incluindo um ‘Anat-hr e um Ya’qub (Jacó)-hr. Como fez notar Albright, (cf. *YGC*, p. 50), o último componente destes nomes (hr ou ‘r) deve ser lidos como ‘Al (ou ‘Ali, ‘Eli) que aparece na Bíblia como um nome divino, e também como um apelativo de Baal (“o exaltado”) nos textos ugaríticos.

[30] Embora haja discussão entre vários estudiosos (por exemplo, Van Seters *op. cit.*, pp. 181-190; von Beckerath, *op. cit.*, pp. 114ss; também R. de Vaux, *RB*, LXXIV

[1967], pp. 481-503), os hicsos parecem conter elementos humanos e outros elementos não semíticos; cf. Helck, *Beziehungen* (na nota 2); *Geschichte* (na nota 7); também, Albright, YGC, pp. 50ss. Albright argumenta que Salatis, fundador da Décima Quinta Dinastia, tinha o mesmo nome (indo-ariano) de Za'aluti (Zayaluti), um régulo Manda, mencionado nos textos de Alalakh; cf. BASOR, 146 (1957), pp. 30-32.

[31] As datas são as encontradas em Helck, *Geschichte*, pp. 131-143, que são baseadas na “baixa” cronologia para a Décima Oitava Dinastia (cf. R. A. Parker, JNES, XVI [1957], pp. 39-43). Se seguirmos a alta cronologia de R. D. Rowton (JNES, XIX [1960], pp. 15-22), deveremos acrescentar às datas vinte e cinco anos aproximadamente.

[32] Sobre os hurrianos veja: O'callaghan, op. cit., pp. 37-74; Goetze, *Hethiter, Churriter und Assyrer*, H. Aschehoug, Oslo, 1936; I. J. Gelb, *Hurrians and Subareans*, The University of Chicago Press, 1944; E. A. Speiser, “Hurrians and Subareans”, JAOS, 68 (1948), pp. 1-13; cf. idem, AASOR, XIII (1931/1932), pp. 13-54; idem, *Mesopotamian Origins*, University of Pennsylvania Press, 1930, pp. 120-163; também, J. R. Kupper, CAH, II: 1 (1963).

[33] Veja D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, British Institute of Archeology at Ankara, Londres, 1953; cf. E. A. Speiser, JAOS, 74 (1954), pp. 18-25. O nível VII, onde foram encontrados os textos mais antigos, deve provavelmente remontar ao décimo sétimo século e não ao décimo oitavo; cf. Albright, BASOR, 144 (1956), pp. 26-30; 146 (1957), pp. 26-34; R. de Vaux, RB, LXIV (1957), pp. 415ss.

[34] Cf. Albright, BASOR, 146 (1957), pp. 31ss; também, *ibid.*, 78 (1940), pp. 30ss; mas cf. Kupper, CAH, II: 1 (1963), pp. 40ss.

[35] Na classificação de Albright, MB II B-C; na de Kenyon, MB II. Veja nota 16 acima.

[36] Cf. W. F. Albright, “The Horites Palestine”, L. G. Leary, ed., *From the Pyramids to Paul*, Nelson, 1935, pp. 9-26. Talvez vários outros grupos não identificados, mencionados na Bíblia (hevistas, jebusitas etc.) talvez fossem hurrianos; cf. E. A. Speiser, “Hurrians”, IDB, II, pp. 664-666. Mas cf. R. de Vaux, “Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible”, RB, LXXIV (1967), pp. 481-503, que duvida que haja uma conexão entre os horitas e os hurrianos (e não acredita que os hurrianos tenham chegado aí antes deste período).

[37] Embora o arco composto pareça ter sido conhecido já no império de Acad, com toda certeza foi muito pouco usado nos primeiros séculos do segundo milênio; cf. Yadin, op. cit., vol. I, pp. 47ss, 62-64, também idem, IEJ, 22 (1972), p. 89-94.

[38] Cf. Y. Yadin, “Hyksos Fortifications and the Battering Ram”, BASOR, 137 (1955), pp. 23-32. Para fortificações similares da Idade do Bronze antiga cf. J. D. Segar e O. Borowski, BA, LX (1977), esp. pp. 158-160.

[39] Para uma descrição deste tipo de fortificação, cf. Yadin, op. cit., vol. I, pp. 67ss; sobre Hasor, onde estes recintos tinham enormes extensões, cf., idem, *Hasor* (Londres: Oxford University Press, 1972), esp. Pt II. Para um entendimento diferente dessas estruturas, cf. os artigos de G. R. H. Wright e P. Parr ZDPV, 84 (1968).

[40] Veja, convenientemente, O. R. Gurney, *The Hittites*, Penguin Books, 1952;

também, K. Bittel, Grundzüge der Vorund Frühgeschichte Kleinasiens, Ernst Washmuth, Tubinga, 1950, 2.^a ed.; A. Goetze, op. cit. (nas notas 6 e 32); mais recentemente, J. Mellaart, CAH, I: 24 (1964, partes 1-6; *ibid.*, II: 6 (1962); H. A. Hoffner, POTT, pp. 197-228.

[41] As placas de Alalakh parecem mostrar que um rei hitita, algumas gerações antes de Labarnas, guerreou contra Aleppo: cf. Albright, BASOR, 146 (1967), pp. 30ss.

CAPÍTULO 2 - OS PATRIARCAS

[1] Cf. minha monografia *Early Israel Recent History Writing: A Study Method*, SCM Press, Londres, 1956. Continua a discussão do problema metodológico: veja, por exemplo, G. E. Wright, “Old Testament Scholarship in Prospect”, JBR, XXVIII (1960), pp. 182-193; *idem*, “Modern Issues in Biblical Studies: History and the Patriarchs”, ET, LXXI, (1960), pp. 292-296; G. von Rad, “History and the Patriarchs”, ET, LXXII (1961), pp. 213-216; M. Noth, “Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels”, VT, Suppl., vol. VII (1960), pp. 262-282; G. E. Mendenhall, “Biblical History in Transition”, BANE, pp. 32-53; R. de Vaux, “Method in the Study of Early Hebrew History”, *The Bible Modern Scholarship*, J. P. Hyatt ed., Abingdon Press, 1965, pp. 15-29. Veja as notas 12 e 13 abaixo.

[2] Assim, classicamente, J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, trad. ingl.: Black and Menzies, A. and C. Black, Edimburgo, 1885, pp. 318ss.

[3] Isso está sendo atacado em sua forma original: cf. R. Rendtorff, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW, 147, 1977; H. H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung* (Zurich: Theologischer Verlag, 1976). Veja também a discussão de vários estudiosos em JSOT, 3 (1977). Nenhum deles, naturalmente, sinaliza um retorno a posições tradicionais.

[4] Veja C. R. North OTMS, pp. 48-83, especialmente suas observações a respeito do trabalho da escola de Uppsala.

[5] Veja Albright, FSAC, pp. 64-81. A literatura sobre o assunto é demasiado vasta para ser relacionada aqui; cf. a discussão de R. C. Culley, ed., *Oral Tradition and Old Testament Studies* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976). Para exemplos da operação da tradição oral nos tempos relativamente modernos, cf. T. Boman, *Die Jesus-Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 1967, pp. 9-28.

[6] Veja especialmente M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions* (1948: trad. Ing., Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1972), p. 1-41.

[7] Cf. Albright, FSAC, pp. 80ss; Noth, *Pentateuchal Traditions*, pp. 24-27.

[8] Assim R. Kittel, GVI, I, pp. 249-259; Albright, FSAC, p. 241; Noth, *Pentateuchal Traditions*, pp. 38-41.

[9] Esta é a posição atual de W. F. Albright; cf. CBQ, XXV (1963), pp. 1-11; YGC, p. 25-37. Sobre a posição anterior, veja a nota precedente.

[10] Apesar de sua condição fragmentária, E representa um trabalho originalmente coerente com seu ponto de vista distintivo e com seu interesse; cf. H. W. Wolff, “Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch”, *EvTh*, 27 (1969), pp. 59-72.

[11] Alguns (por exemplo, E. Sievers) até afirmaram que se pode descobrir um original métrico sob o presente texto do Gênesis: cf. Kittel, GVI, I, pp. 251ss; Albright, FSAC, p. 241; e veja agora idem, YGC, p. 1.46; também F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Harvard University Press, 1973), p. 124 et passim.

[12] T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (BZAW 133, 1974), coloca a composição de J no início da monarquia, mas acredita que seu autor não tinha à sua disposição nenhuma tradição real do passado distante e nenhum interesse em recordar eventos históricos. J. Van Seters, *Abraham History and Tradition* (Yale University Press, 1975), coloca a composição de J na mesma época do exílio e argumenta que ela reflete as circunstâncias daquele período, e não aquelas do tempo das origens de Israel. Nenhum estudioso encontra reminiscências históricas genuínas nas narrativas.

[13] Cf. J. T. Luke, “Abraham and the Iron Age: Reflections on the New Patriarchal Studies” (JSOT 4, 1977, pp. 35-47), cujas críticas são, em minha opinião, tanto bem colocadas quanto reveladoras; cf. também H. Cazelles, in VT, XXVIII, 1978, pp. 241-255, na crítica de Van Seters.

[14] Cf. N. M. Sarna, BARev, III, 1977, pp. 5-9, para estas e outras críticas da posição de Van Seters.

[15] Como Thompson, op. cit., sugere. Veja a crítica de Luke, art. cit., esp. pp. 35-38.

[16] Algo como no caso dos Evangelhos; embora estes permaneçam nossa fonte primária de conhecimento do Jesus histórico, o material é tal que o texto de uma biografia de Jesus é uma tarefa que nunca foi realizada com sucesso — e que provavelmente nunca será.

[17] Cf. Albright, YGC, pp. 47-95; também BA, XXXVI, 1973, pp. 5-33; H. H. Rowley, “Recent Discovery and the Patriarchal Age” (The Servant of the Lord and Other Essays, Oxford: Blackwell, 1965, pp. 283-318; Wright, BAR, cap. III; A. Parrot, *Abraham and His Times*, 1962, Fortress Press, 1968; H. Cazelles, “Patriarches” (H. Cazelles e A. Feuillet, eds., *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, vol. VII, Fasc XXXVI [Paris: Letouzey et Ané, 1961], cols. 81-156; R. de Vaux, EHI, I, Part. I, “The Patriarchal Traditions”).

[18] Veja W. F. Albright, “Northwest-Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the Eighteenth Century B. C.”, JAOS, 74 (1954), pp. 222-233; M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, BWANT, III: 10 (1928); idem, ZDPV, 65 (1942), pp. 9-67 (também pp. 144-164); idem, “Mari und Israel” (Geschichte und Altes Testament, G. Ebeling, ed., J-C. B. Mohr, Tübinga, 1953, pp. 127-152); idem, JSS, I (1956), pp. 322-333. E veja agora a importante obra de H. B. Huffmonn, *Amorite Personal Names in the Mari Texts* (The Johns Hopkins Press, 1965).

[19] Cf. Albright, BASOR, 83 (1941), p. 34; 88 (1942), p. 36; JBL, LI V (1935), pp. 193-203.

[20] Cf. Albright, JAOS, 74 (1954), pp. 227-231. “Jó” também ocorre nesta lista, nos Textos das Execrações, e alhures.

[21] Cf. G. Pettinato, BA, XXXIX, 1976, pp. 42-52; D. N. Freedman, BA, XL, 1977, pp. 2-4; P. C. Maloney, BARev., IV, 1978, pp. 4-10. Mas conforme a advertência

dada no prólogo, p. 38 e na nota 29.

[22] Cf. de Vaux, EHI, I, pp. 199ss.

[23] Além das obras relacionadas na nota 17, cf. C. H. Gordon, *Biblical Customs and the Nuzi Tablets*, BA, III (1940), pp. 1-12; idem, *The World of the Old Testament*, Doubleday, 1958, pp. 113-133; R. T. O'callaghan, CBQ, VI (1944), pp. 391-405; e especialmente E. A. Speiser, *Genesis* (AB, 1964), passim, onde se discutem uns vinte paralelos.

[24] O significado da posse dos deuses é disputado. Ele provavelmente não liga o título à herança (assim Speiser, op. cit., pp. 250ss; Anne E. Darffkorn, JBL, LXXVI, 1957, pp. 391-405); mas pode ter se constituído num apelo para a liderança na família; cf. M. Greenberg, JBL, LXXXI, 1962, pp. 239-248. Os deuses certamente tinham alguma importância além do seu valor intrínseco, pois Labão parecia mais tocado com a perda deles do que com a perda de sua propriedade e de suas filhas.

[25] Cf. I. Mendelsohn, BASOR, 156, 1959, pp. 38-40; D. J. Wiseman, AOTS, pp. 127ss.

[26] Veja as advertências e avaliações equilibradas de de Vaux, EHI, pp. 241-256.

[27] Veja especialmente os trabalhos de Van Seters e Thompson citados na nota 12.

[28] Apesar das objeções de alguns (por exemplo, J. P. Free, JNES, III [1944], pp. 187-193; recentemente, Kitchen, op. cit., pp. 79ss), parece que não existe menção certa de camelo domesticado nos textos deste período; cf. W. G. Lambert, BASOR, 160 (1960), p. 42ss. Sobre a domesticação de camelos, cf. R. Walz, ZDMG, 101 (1951), pp. 29-51; ibid., 104 (1954), pp. 45-87; Albright, YGC, pp. 62-64, 156; idem, "Midianite Donkey Caravans" (H. T. Frank and W. L. Reed eds., *Translating and Understanding the Old Testament*, Abingdon Press, 1970, pp. 197-205, especialmente pp. 201ss).

[29] Veja especialmente N. K. Gottwald, "Were the Early Israelites Pastoral Nomads?" (J. J. Jackson e M. Kessler, eds., *Rhetorical Criticism: Essays Honor of James Muilenburg* (Pittsburg: Pickwick Press, 1974), pp. 223-255; idem, BARev., IV, 1978, pp. 2-7; W. G. Dever, IJH, pp. 102-120 (onde se encontra bibliografia adicional).

[30] Cf. F. M. Cross, *Canaanite Mith and Hebrew Epic*, pp. 265ss. O povo de Siquém era chamado de bene hamôr ("filhos do asno" — i.e. da aliança —; seu deus era Baal berith ("Senhor da aliança"): cf. Gn 34; Js 24,32; Jz 9,4.

[31] Cf. Dever, ibid., e especialmente os trabalhos de J. R. Kupper e A. Malamat lá listados.

[32] Cf. Pritchard, ANEP, placa 3.

[33] Berseba, embora frequentemente mencionada, parece não ter sido construída até o período israelita. Mas deve ser notado que as histórias não mencionam em nenhum lugar uma cidade em Berseba (exceto na citação de Gn 26,33, explicando o último nome do lugar) ou seus habitantes, mas somente um poço e um lugar sagrado. Isso não necessariamente quer dizer que o grande poço cavado sobre o monte seja aquele associado com os patriarcas e que as tradições sobre ele devem ter se originado no século doze, aproximadamente, como Y. Aharoni acredita; cf. BA, XXXIX, 1976, pp. 55-76.

[34] Cf. James Usher, *Annales Veteris Testamenti*, Londres, 1650, pp. 1, 6, 14.

[35] Cf. D. N. Freedman, *BANE*, pp. 204-207, que salienta que as antigas genealogias geralmente pulam do pai para o nome do clã; Ex 6,16-20, portanto, significa que Moisés era da família de Amram, do clã de Kohath, da tribo de Levi. Sobre esse ponto veja também Kitchem, op. cit., pp. 53-56; A. Malamat, *JAOS*, 88 (1968), p. 170; também Albright, *BP*, p. 9.

[36] Mas cf. F. Cornelius, *ZAW*, 72 (1960), pp. 1-7; idem, *Geistesgeschichte der Frühzeit*, II: 2, E. J. Brill, Leiden, 1967, pp. 87ss, que confirma a identificação e relaciona o incidente com a invasão dos hicsos no Egito. Albright liga “Amraphel” com Ymutbal (um distrito na fronteira de Elam) e vê no incidente um ataque ao Egito, talvez relacionado ao colapso da Décima Segunda Dinastia; cf. *BASOR*, 163, (1961), pp. 49ss; *YGC*, pp. 60ss.

[37] Sobre este parágrafo, cf. D. N. Freedman, *BA*, LXI, 1978, pp. 143-164, e adendo à p. 143; mais recentemente, cf. *BARev.*, V, 1979, pp. 52ss.

[38] Possivelmente elas se localizam na extremidade sul do mar Morto; cf. *BARev.*, VI, 1980, pp. 27-36. O grande assentamento e o cemitério próximo a Bad edh-Dhra, possivelmente ligado a elas, deixaram de ser usadas na Idade do Bronze antiga IV.

[39] Cf. W. G. Dever, *IJH*, pp. 70-120, para uma revisão magistral da evidência. Dever conclui (pp. 117-120) que se a tradição possui alguma historicidade (e acreditamos fortemente que possui) eles se encaixam melhor na Idade do Bronze média (especificamente na Idade do Bronze média IIA e o início do IIB — 2000-1800, aproximadamente, em sua datação). Para um sumário, cf. J. E. Heusman, *CBQ*, XXXVII, 1975, pp. 1-16.

[40] Isso é negado por T. L. Thompson, op. cit., esp. cap. 7. É difícil acreditar que a civilização da Idade do Bronze antiga destruiu-se completamente somente por meio de um conflito interno. Ademais, o rompimento cultural bastante nítido que parece ter acontecido no início da Idade do Bronze média II deve ser lembrado; cf. Dever, *ibid.*

[41] Essa é a posição de Dever (*ibid.*), de Vaux (*EHI*, I, pp. 264-266) e vários outros. O ponto de vista de P. W. Lapp (veja *Biblical Archaeology and History*, New York and Cleveland: World Pub. Co., 1969), pp. 96-107) que os destruidores da cultura da Idade do Bronze média foram invasores vindos do norte (da Ásia Central) tem sido mais aceita.

[42] *Padã-Aram* pode significar “o caminho (Akk. *paddânu*) de Aram”: cf. R. T. O’callaghan, *Aram Naharain*, Pontifício Instituto Bíblico, Roma, 1948, p. 96. *Harã* (Acad.: *harrânu*) também significa “o caminho” (cf. E. Dhorme, *Recueil Édouard Dhorme*, Imprimerie Nationale, Paris, 1951, p. 218). Outros, contudo, sugerem “a planície (Aram.: *paddânâ*) de Aram” (cf. Os 12,12); cf. Albright, *FSAC*, p. 237; R. de Vaux, *RB*, LV (1948), p. 323.

[43] Cf. Noth, *Pentateuchal Traditions*, pp. 110, 199ss; também *HI*, pp. 83ss. Mas nos seus últimos escritos Noth já estava preparado para conceder a semelhança da origem da mesopotâmia dos antepassados de Israel; cf. “*Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen*”, *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, Heft 94 (1961), especialmente pp. 31-33.

[44] O levantamento mais completo do material é de F. Ellermeier, *Prophetie in Mari*

und Israel, Verlag Erwin Jungfer, Herzberg am Harz, 1968. Para uma excelente orientação, cf. H. B. Huffmon, *Mag. Dei.*, cap. 8. Outras discussões à luz dos textos mais recentemente publicados incluem: A. Malamat, “Prophetic Revelations New Documents from Mari and the Bible”, *VT, Suppl.*, vol. XV (1966), pp. 207-227; J. G. Heintz, “Oracles prophétiques et “guerre sainte” selon les archives royales de Mari et l’Ancient Testament”, *VT, Suppl.*, vol. XVII (1969), pp. 112-138; W. L. Moran, “New Evidence from Mari on the History of prophecy”, *Bíblica*, 50 (1969), pp. 15-56; J. F. Ross, “Prophecy Hamath, Israel, and Mari”, *HTR*, LXIII (1970), pp. 1-28.

[45] Cf. Albright, *YGC*, pp. 79-87; idem, *BA*, XXXVI (1973), pp. 22-26; Wright, *BAR*, pp. 44ss. Para uma descrição do afresco de Mari com características que lembram o Jardim do Éden (quatro rios cósmicos correndo de vasos seguros por deuses, duas árvores, querubim), veja a propósito A. Parrot, *AOTS*, p. 139.

[46] Cf. E. Dhorme, op. cit., pp. 205-245; mais recentemente, R. de Vaux, *EHI*, I, pp. 187-192; Albright, *BASOR*, 163 (1961), pp. 44-46.

[47] A explicação de Albright da divergência textual (*BP*, p. 97) é plausível.

[48] C. H. Gordon tem argumentado que a Ur de Abraão não era um famoso centro urbano no sul; cf. *BARev.*, III, 1977, pp. 20ss., 52. Um texto de Ebla menciona Ur nas proximidades de Harã; cf. P. C. Maloney, *Barev.*, IV, 1978, p. 8. Isso, naturalmente, aguarda confirmações posteriores.

[49] Possivelmente há menção dos arameus desde o décimo quarto século, mas aparentemente não além disso. Cf. R. de Vaux, *EHI*, I, pp. 200-209, para uma judiciosa revisão da evidência; também A. Malamat, *POTT*, pp. 134-401; W. F. Albright, *CAH*, II: 23, 1966, pp. 46-53.

[50] P. ex., Noth, *Die Ursprünge des alten Israel* (veja nota 43), especialmente pp. 29-31; R. de Vaux, *EHI*, I, pp. 207-209. Mas deve-se ter muita cautela. Discute-se como deveria ser classificada a língua de Mari com relação ao aramaico, cananita etc. Veja a propósito W. L. Moran, *BANE*, pp. 56ss e as referências lá encontradas.

[51] Para referências H. H. Rowley, *The Servant of the Lord* (veja nota 17), pp. 307-309.

[52] Oesterley e Robinson, *History of Israel*, Clarendon Press, Oxford, 1932, vol. I, pp. 52ss, 91; A. T. Olmstead, *History of Palestine and Syria*, Charles Scribner’s Sons, 1931, p. 106.

[53] Gênesis 33,19 afirma que ele o comprou. Embora ambos os versos sejam geralmente atribuídos a E, parecem referir-se à mesma terra da qual se trata no capítulo 48, versículo 22; cf. Noth, *Pentateuchal Traditions*, p. 83.

[54] Somente Dt 15,12; Jr 34,9.14, que se referem a uma lei antiga (Ex 21,2); e Jonas 1,9, que é arcaizante.

[55] Segundo a evidência de Ras Shamra, o primeiro parece ser a forma do nome na língua semítica do Oeste; Hapiru, pronunciado antes como Habiru, é a escrita cuneiforme. O ideograma, SA.GAZ, que ocorre frequentemente, é usado um pelo outro.

[56] Veja especialmente M. Greenberg, *The Hab/piru*, American Oriental Society, 1955, e J. Bottéro, *Le problème des Habiru à la 4ème rencontre assyriologique Internationale*, *Cahiers de la Société Asiatique*, XII (1954), ambos esses trabalhos são

sumários excelentes da discussão até o tempo em que foram escritos. A discussão continuou: cf. R. de Vaux, *Le problème des Hapiru après quinze annés*, JNES, XXVII (1968), pp. 221-228. Nesta obra o autor apresenta a literatura mais recente sobre o assunto. Veja H. Cazelles, POTT, pp. 1-28.

[57] Greenberg, op. cit., pp. 3-12, para uma história da discussão.

[58] Albright, BASOR, 163 (1961), pp. 36-54; CAH, II: 20 (1966), pp. 14-20, como outros antes dele deriva o termo da raiz, ‘pr, e vê a sua significação original como “os empoeirados”; justifica a sua tese afirmando que os hebreus (‘Apiru) eram, originalmente, caravaneiros de burros, os quais, quando não podiam mais viver do seu comércio, se voltavam para outras ocupações (incluindo a pilhagem). Ele acredita que Abraão era um comerciante de caravanas.

[59] Veja os textos babilônicos do século doze e do século onze: cf. Greenberg, op. cit., pp. 53ss.

[60] Muito frequentes nos textos hititas: cf. Greenberg, op. cit., pp. 51ss. Há também uma referência enigmática ao “deus Hapiru” numa lista assíria (e talvez em outra parte): para referências cf. Albright, BASOR, 81 (1941), p. 20; Greenberg, op. cit., p. 55, para referências.

[61] Veja especialmente A. Alt, “The God of the Fathers”, *Essays on Old Testament History and Religion*, 1929 (Trad. ingl.: Blackwell, Oxford, 1966, pp. 1-77); mais recentemente, F. M. Cross, HTR, LV (1962), pp. 225-259, e especialmente *Canaanite and Hebrew Epic*, Cap. I; também Albright, FSAC, pp. 236-249; R. de Vaux, “El et Baal, le dieu des pères et Yahweh”, *Ugaritica*, VI, Libr. Paul Geuthner, Paris, 1969, pp. 502-517. Para a história da discussão, cf. H. Weidmann, *Die Patriarchen un ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen*, FRLANT, 94 (1968).

[62] Alguns sugerem que o nome era propriamente o “Escudo de Abraão” (cf. Gn 15,1); p. ex., J. P. Hyatt, VT, V (1955), p. 130; outros (F. M. Cross seguindo M. Dahood) preferem “O Benfeitor de Abraão” (cf. *Canaanite and Hebrew Epic*, p. 4).

[63] A sugestão de Albright (FSAC, p. 248) de que pahad significa “homem sábio” tem sido largamente aceita; mas ela é contestada por D. R. Hillers (JBL, XCI, 1972, pp. 90-92, que argumenta que “temor” (no sentido de “objeto de adoração”) é para ser retido.

[64] Segundo Alt, cuja obra citada na nota 61 é fundamental para nossa discussão.

[65] Especialmente J. Lewy, “Les textes paléo-assyriens et l’Ancien Testament”, RHR, CX (1934), pp. 29-65. Embora Alt não aceite os paralelos de Lewy, eles parecem ser válidos; veja agora Cross, *ibid*, pp. 9-11. Os deuses patriarcais não eram minor genii anônimos.

[66] Na antiga Suméria o homem comum, sem dúvida porque sentia que os deuses das montanhas eram remotos e inacessíveis, cultuavam um deus pessoal, geralmente uma figura menor do panteão, que poderia velar pelos seus interesses; cf. T. Jacobsen, in H. Frankfort, et al., *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, The University of Chicago Press, 1946, pp. 202-204. Talvez os deuses da família patriarcal representassem uma concepção paralela entre os “amoritas”; cf. G. E. Wright, *Interpretation*, XVI (1962), pp. 4-6.

[67] Cf. Albright, BASOR, 121 (1951), pp. 21ss. Sobre a terminologia e a prática da

aliança no antigo mundo semítico, cf. Cross, *ibid.*, pp. 265-273.

[68] Por exemplo, Abiram, Ahiram, Eliab, Abimelech, Ahimelech, Abiezer, Ahiezer, Abinoam, Ahinoam, Ammiel, Ammihur, Ammishaddai. E os exemplos poderiam multiplicar-se facilmente.

[69] Por exemplo, reis de Babilônia I, tais como Hamurabi, Ammi-saduqa, Ammi-ditana, Abieshuh; príncipes de Biblos tais como Yantin-'ammu, Abi-shemu. São numerosos os paralelos em Mari (veja as obras de Noth e Huffmon citadas na nota 18) e nos Textos das Execrações (Albright, *BASOR*, 83, [1941], p. 34) e alhures.

[70] Sobre este parágrafo veja especialmente o artigo de Cross citado na nota 58. Outras discussões incluem: O. Eissfeldt, *El and Yahweh*, *JSS*, I (1956), pp. 25-37; M. Haran, *The Religion of the Patriarchs*, *ASTI*, IV (1965), pp. 30-55; R. de Vaux, *op.cit.*, (na nota 61).

[71] É um elemento que aparece frequentemente nos antigos antropônimos, por exemplo, Shaddai-'or, Shaddai-'ammi, 'Ammi-shaddai; cf. também nomes com sur (rocha, montanha): Pedasur, Elisur etc. Sobre Shaddai veja Albright, *JBL*, LIV (1935), pp. 180-193; Cross, *ibid.*, pp. 52-60.

[72] Cross considera isso uma possibilidade (*ibid.*) e L. R. Bailey o defende tenazmente (*JBL*, LXXXVII [1968], pp. 434-438), que menciona o *bêl iadê* mencionado nos textos antigos babilônicos como um deus principal dos amoritas. Veja também, J. Ouellette, *JBL*, LXXXVIII (1969), pp. 470ss.

[73] W. Eichrodt, *Religionsgeschichte Israels*, Francke Verlag, Berna, 1969, p. 10, refere-se a esta migração como uma Hégira.

[74] Veja especialmente, Alt, *op. cit.*, pp. 45-66. Cf. M. Noth, *VT*, VII, (1957), pp. 430-433, criticando J. Hoftijzer, *Die Verheissung an die drei Erzväter*, E. J. Brill, Leiden, 1956, que discorda; também R. E. Clements, *Abraham and David*, SCM Press, Londres, 1967, pp. 23-34.

[75] Cf. especialmente G. E. Mendenhall, *BA*, XVII, 1954, pp. 26-46, 50-76 (reimpressão, *BA Reader 3*, 1970, pp. 3-53, sobre o padrão da aliança em Israel. M. Weinfeld (*JAOS*, 90, 1970, pp. 184-203) veja paralelos entre a aliança patriarcal (e davídica) e a "subvenção real" na qual o senhor da terra promete a um vassalo fiel terra e uma dinastia duradoura; cf. Também J. D. Levinson, *CBQ*, XXXVIII, 1976, pp. 511-514.

[76] Alt (*op. cit.*, p. 62) chama com felicidade os deuses dos patriarcas *paidagogoi*, para *Iahweh*, Deus de Israel.

CAPÍTULO 3 - ÊXODO E CONQUISTA

[1] As datas para a Décima Oitava e a Décima Nona dinastias são, com pequenas modificações, as encontradas em W. Helck, *Geschichte des alten Ägypten*, HO, I: 3 (1968), pp. 141-192; as de E. Hornung, *Untersuchungen und Geschichte des Neuen Reiches*, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1964, diferem, mas muito pouco. Se, entretanto, M. B. Rowton está correto, a ascensão de Ramsés II deve ser colocada em 1304 em vez de 1290 (cf. *JNES*, XIX, [1960], pp. 15-22; *ibid.*, XXV [1966], pp. 240-258); ver, também, W. F. Albright, *CAH*, II: 33 (1966), pp. 31ss; e *YGC*, pp. 235ss, as datas para a última parte deste período devem ser alteradas em aproximadamente

uma década e meia. As datas para os reis hititas são as encontradas em O. R. Gurney, *The Hittites*, Penguin Books, Inc., 1952, pp. 216ss. As datas para os reis assírios seguem H. Schmökel, *Geschichte des alten Vorderasien*, HO, II: 3 (1957), pp. 187-195.

[2] Sobre este período, cf. G. Steindorff e K. C. Seele, *When Egypt Ruled the East*, The University of Chicago Press, 1942; também T. G. H. James, CAH, II: 8 (1965); W. C. Hayes, CAH, II: 9 (1962).

[3] Veja relação gráfica da batalha de Meguido em aproximadamente 1468: Pritchard, ANET, pp. 234-238.

[4] Cf. H. Kees, *Das Priestertum im ägyptischen Staat*, E. J. Brill, Leiden, 1953, pp. 79-88.

[5] Por exemplo, J. A. Wilson, *The Burden of Egypt*, The University of Chicago Press, 1951, pp. 221-228.

[6] Ver o Hymn to Aten, Pritchard, ANET, pp. 369-371.

[7] Mas cf. E. F. Campbell, *Mag. Dei*, cap. 2 (esp. p. 45), que sugere que isto tem sido exagerado e que as cartas de Amarna descrevem uma situação que era razoavelmente normal.

[8] O total, incluindo algumas descobertas na Palestina, é de mais de 350; cf. Pritchard, ANET, pp. 483-490, para uma seleção. Existe vasta literatura sobre o assunto; para melhor orientação, cf. E. F. Campbell, *The Amarna Letters and The Amarna Period*, BA, XXIII (1960), pp. 2-22; mais recentemente, W. F. Albright, "The Amarna Letters from Palestine", CAH, II: 20 (1966).

[9] Pelo menos as próprias cartas não transmitem essa impressão; pelo contrário, elas falam de "escravos que se tornaram 'Apiru'", ou de cidades ou terras que "se tornaram 'Apiru'" (i.e., rebeldes contra autoridades). Cf. Campbell, *ibid.*, p. 15; G. E. Mendenhall, BA, XXXV (1962), pp. 72ss, 77ss.

[10] Sobre estes acontecimentos, cf. A. Goetze, *The Struggle for the Domination Of Syria (1400-1300 a.C.)*, CAH II: 17 (1965); e também, K. A. Kitchen, *Suppiluliuma and the Amarna Pharaohs*, Liverpool University Press, 1962.

[11] Parece não haver acordo quanto a Ankh-es-en-amun ter sido a viúva de Tutancâmon, ou Nofretete; p. ex., Scharff e Moortgat, AVAA, pp. 146ss, 356, tomou o partido contrário.

[12] Sobre este período, cf. R. O. Faulkner, "Egypt: From the Inception of the Nineteenth Dynasty to the Death of Ramesses III", CAH, II, 23 (1966); A. Goetze, "The Hittites and Syria (1300-1200 a.C.)", CAH, II: 24 (1965); Helck, *op. cit.*, pp. 179-192.

[13] Para estas e outras inscrições de Setos, cf. Pritchard, ANET, pp. 253-255. Sobre o monólito menor de Betsã, que menciona 'Apiru, cf. Albright, BASOR, 125 (1952), pp. 24-32.

[14] Para este e outros textos que relatam a guerra dos hititas, cf. Pritchard, ANET, pp. 255-258.

[15] Para o texto, ver Pritchard, ANET, pp. 376-378.

[16] Sobre todo o assunto, cf. especialmente Albright, "Some Oriente Classes on the Homeric Problem", AJA, LIV (1950), pp. 162-176; mais recentemente, A. Strobel,

Der spätbronzezeitliche Seevölkerström (BZAW, 145 [1976]. Mais Povos do Mar aparecerão abaixo; cf. p. 216.

[17] Sobre a queda do Império Hitita, veja Albright, *ibid.*, Gurney, *op. cit.*, pp. 38-58; K. Bittel, *Grundzüge der Vorund Frügeschichte Kleinasiens*, Ems Wasmuth, Tubinga, 1950, 2.^a ed., pp. 73-86; R. Sussaud, *Prélydiens, Hittites e Achéens*, Paul Geuthner, Paris, 1953, pp. 61-88.

[18] Alguns acreditam que deriva de uma palavra que significa “mercador”, “negociante de púrpura”; primeiro, aplicado à Fenícia, que era o centro da indústria têxtil, de tintura de púrpura. Fenícia — Gr. *phoinix* — deriva também da palavra que significa “púrpura”. Foi depois aplicada às terras a leste e ao sul; cf. B. Maisler (Mazar), *BASOR*, 102 (1946), pp. 7-12; Albright, *BANE*, p. 356; *idem*, *CAH*, II: 33 (1966), p. 37. Outros argumentam que Canaã era originalmente um termo geográfico, que foi secundariamente aplicado ao produto; cf. R. de Vaux, *Le pays de Canaan*, *JAOS*, 88 (1968), pp. 23-30.

[19] Sobre amoritas e canaanitas, cf. A. R. Millard e M. Liverani, *POTT*, pp. 1-28, 100-133, respectivamente.

[20] R. de Vaux discute o assunto profundamente em “Les Hurrites de l’histoire et les Horites de la Bible”, *RB*, LXXIV (1967), pp. 481-503.

[21] Note também que Sebeon, o heveu (Gn 36,2), é chamado horreu versículos mais abaixo (v. 20). Já se propôs que os heveus eram hurritas (hurrianos), enquanto os hurritas de Edom eram os (não hurrianos) habitantes pré-edomitas da terra; cf. E. A. Speiser, *IDB*, II, pp. 645, 664-66. G. E. Mendenhall, entretanto, argumenta que os heveus tinham vindo originalmente da Cilícia (*qu-welhu-we*); cf. *The Tenth Generation* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1973), pp. 154-163.

[22] Cf. especialmente Mendenhall, *ibid.*, Cap. VI. Para evidência adicional dos colonizadores hititas em áreas de governo egípcio em épocas pré-israelitas, cf. A. Kempinsky, *BARev*, V (1979), pp. 21-45.

[23] Sobre a cultura e a história dos canaanitas, veja especialmente Albright, “The Role of the Canaanites in the History of Civilization”, *ed. rev.*, *BANE*, pp. 328-362.

[24] Sobre o desenvolvimento do alfabeto protocanaanita, cf. F. M. Cross, *BASOR*, 134 (1945), pp. 15-24 e as obras citadas aqui; v. também F. M. Cross e T. O. Lambdin, *BASOR*, 160 (1960), pp. 21-26. Sobre as inscrições proto-sinaíticas de aproximadamente 1550-1450, cf. Albright, *The Proto-Sinaitic Inscriptions and their Decipherment*, Harvard University Press, 1966. Obras mais gerais incluem D. Diringer, *The Alphabet*, Hutchinson’s Scientific & Technical Publications, Londres, 2.^a ed., 1949; I. J. Gelb, *A Study of Writing*, The University of Chicago Press, *ed. rev.*, 1963.

[25] Para traduções, veja C. H. Gordon, *Ugaritic literature*, Pontificio Instituto Bíblico, Roma, 1949; Pritchard, *ANET*, pp. 129-155 (por H. L. Ginsberg).

[26] Para um resumo bem-feito, veja Albright, *ARI*, pp. 67-92; e mais recentemente, *YGC*, pp. 96-132; v. também J. Gray, *The Legacy of Canaan*, *VT Suppl.*, Vol. V, *ed. rev.*, 1965; e ainda Wright, *BAR*, cap. VII.

[27] Sobre a suposição de que a religião canaanita se ocupasse profundamente com o culto da fertilidade, não tendo preocupações sociais, cf. J. Gray, “Social Aspects of

Canaanite Religion”, VT, suppl., vol. XV, 1966, pp. 170-192. Mas o quadro total deixa bastante a desejar.

[28] Cf. Albright, BASOR, 87 (1942), pp. 37ss. Existe evidências de que, no século catorze, havia poucas cidades fortificadas (algumas muito pequenas) na área do Reino de Judá posterior. Calcula-se que a população total da área (incluindo os nômades) não teria passado de 25 mil. A população total da Palestina na época é avaliada em cerca de 200 mil ou um pouco mais. Cf. Albright, CAH, II: 20 (1966), pp. 11ss.

[29] Exemplos dessa argamassa são conhecidos desde a Idade do Bronze antiga: cf. P. W. Lapp, BASOR, 195 (1969), p. 113 (com referência a Albright, AP, p. 113). Mas seu uso parece ter se espalhado na Idade do Bronze recente.

[30] Resquícios da Idade do Bronze recente parecem ter aparecido em cinco lugares em Moab; resquícios da Idade do Bronze antiga foram também identificados em três lugares; cf. J. M. Miller, BASOR, 234 (1979), pp. 43ss.

[31] Cf. T. J. Meek, AJSL, LVI (1939), pp. 113-120; Albright, YGC, pp. 143ss. Sobre Moisés, cf. J. G. Griffiths, JNES, XII (1953), pp. 225-231. “Moisés” (de um verbo que significa “gerar”) é um elemento componente de nomes como Thutmosis, Ramesses etc., omitindo-se o nome da divindade. Sobre os nomes das duas parteiras, Sefra e Fuá (Ex 1,15), ambos de um tipo muito antigo, cf. Albright, JAOS, 74 (1954), p. 229.

[32] Discute-se bastante se Avaris (Casa de Ramsés) estava localizada em Tanis ou em Cantir, algumas milhas ao Sul. Não podemos tratar do assunto aqui; cf. J. Van Seters, *The Hyksos*, Yale University Press, 1966, pp. 127-131, para discussão de relacionamento pró e contra.

[33] É verdade que exemplos isolados do nome “Casa de Ramsés” podem ser encontrados em tempos muito remotos; cf. D. B. Redford, VT, XIII (1963), p. 409. Mas eles são muito raros e sugerem que o nome não estava geralmente em uso. Duvidava-se de que os israelitas dos séculos mais remotos teriam conhecido a cidade de Ramsés.

[34] Discussões importantes incluem: H. Cazelles, “Les localisations de l’Exode et la critique littéraire”, RB, LXII (1955), pp. 321-364; O. Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, M. Niemeyer, Halle, 1932; M. Noth, “Der Schauplatz des Meereswunders”, *Festschrift Otto Eissfeldt*, T. Fück, ed., M. Niemeyer, Halle, 1947, pp. 181-190; Albright, “Baal-Zephon”, *Festschrift Alfred Bertholet*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1950, pp. 1-14; J. Finegan, *Let My People Go*, Harper & Row, Publishers, Inc., 1963, pp. 77-89; cf. Wright, BAR, pp. 60-62, 67ss, para sumário e mais bibliografia.

[35] Cf. Albright, BASOR, 109 (1948), pp. 14ss.

[36] Para uma revisão da opinião, cf. H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (Londres: Oxford University Press, 1950); para um sumário mais recente da evidência e problemas relacionados à conquista, cf. J. M. Miller, IJH, pp. 213-284.

[37] Isso tem sido, entretanto, recentemente defendido por J. J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest* (JSOT, Supl. Series 5 (1978)). Os argumentos de Bimson são bem apresentados, mas eles dependem em boa parte da redução da data do fim da Idade do Bronze média em aproximadamente um século, o que parece questionável.

[38] Tanto os fenícios como os cartagineses, na falta de uma tradição escrita fixa, contavam o tempo por gerações de quarenta anos; cf. Albright, CAH, II: 33 (1966), p. 39.

[39] D. N. Freedman, entretanto, oferece argumentos interessantes para localizar o êxodo ainda mais adiante, no reinado de Ramsés III (século XII); cf. “Early Israelite History in the Light of Early Israelite Poetry” (H. Goedicke e J. J. M. Roberts, eds., *Unity and Diversity: Essays the History, Literature and Religion of the Ancient East* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975), pp. 3-35.

[40] Alguns estudiosos sugerem que as revoltas que estremeceram a Palestina após a derrota egípcia em Cades colocou um fermento que tornou a fuga possível; cf. Albright, YGC, pp. 137ss; também Aharoni, LOB, p. 178.

[41] O. Eissfeldt, JBL, LXXXVII, 1968, pp. 383-393, Albright, *Midianite Donkey Caravaneers*, H. T. Frank e W. L. Reed, eds., *Translating and Understanding the Old Testament*, Abingdon Press, 1970, pp. 197-205. W. J. Dumbrell, “Midian — A Land or a League?” (VT, XXV, 1975, pp. 323-327).

[42] Sobre as minas em Timna, em Arabá, que floresceram nesse período, cf. B. Rothenberg, *Timna* (Londres; Thames and Hudson, 1972).

[43] Alguns pensam que a passagem de Nm 33 está baseada numa rota de peregrinação antiga: cf. Noth, PJB, 36 (1940), pp. 5-28. Embora os “quarenta dias” de 1Rs 19,8 sejam simplesmente um número redondo para significar uma jornada muito longa, implica uma distância de mais de 50 milhas entre Bersabeia e Cades.

[44] É um componente de numerosos antropônimos amoritas de Mari e outras partes (Yahwi-'il, e semelhantes); mas estes não significam “Iahweh é Deus”, como alguns pensaram, mas “o deus cria/produz” (ou “possa o deus...”). Sua ocorrência como nome de lugar numa lista egípcia do século catorze-treze não é suficiente para provar que existia um culto pré-mosaico de Iahweh — embora ele não seja em si mesmo impossível, como veremos. Sobre o assunto, cf. Albright, YGC, pp. 146-149; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Harvard University Press, 1973), Cap. 1, pp. 44ss, 60ss. Alguns têm encontrado o nome em sua forma abreviada (ya) em nomes próprios do terceiro milênio em Ebla: cf. G. Pettinato, BA, XXXIX (1976), pp. 44-52. Mas isso é contestado e está longe de ser confirmado; P. C. Maloney, *BarRev*, IV (1978), p. 9 para breve discussão.

[45] Especialmente M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1972); idem, HI, pp. 126-137; G. von Rad, “The Form-Critical Problem of the Hexateuch” (*The Problem of the Hexateuch and Other Essays*) (Edinburgh and Londres: Oliver & Boyd; New York: McGraw-Hill, 1966), pp. 1-78.

[46] Por exemplo, A. Weiser, *The Old Testament: Its Formation and Development*, trad. ingl.: Association Press, 1961, pp. 81-99; W. Beyerlin, *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, trad. ingl.: Blackwell, Oxford, 1965; H. B. Huffmon, *The Exodus, Sinai and the Credo*, CBQ, XXVII (1965), pp. 101-113. Note também como essas tradições são manuseadas em S. Herrmann, *A History of Israel in Old Testament Times* (Londres: SCM Press e Philadelphia: Fortress Press, 1975).

[47] Cf. D. N. Freedman, art. cit. (na nota 38), pp. 5-7; também E. F. Campbell, *Interpretation*, XXXIX (1975), pp. 143ss.

- [48] Notavelmente o de Noth, op. cit., pp. 156-175; idem, HI, pp. 134ss.
- [49] Esse ponto de vista foi popularizado por K. Budde: *Religion of Israel to the Exile*, G. P. Putnam's Sons (1899), cap. I. Para uma defesa e bibliografia, cf. Rowley, op. cit., pp. 149-160.
- [50] Por exemplo, R. de Vaux, *Sur l'origine Kénite ou madianite du Yahvisme*, Albright Volume; *Eretz Israel*, IX (1969), pp. 28-32, crê que podemos ver a narração como a conversão de Jetro para o Javismo.
- [51] Sobre os pontos acima, cf. B. Rothenberg, Timna. Para mais detalhes e para pinturas, consulte seu índice.
- [52] Cf. J. P. Hyatt, "Yahweh as 'the God of My Father' ", *VT*, V (1955), pp. 130-136; idem, "The Origin of Mosaic Yahwism", *The Teacher's Yoke: Studies in Memory of Henry Trantham*, Baylor University Press, 1964, parte II, pp. 85-93.
- [53] Cf. Albright, *JBL*, LXVII (1948), pp. 377-381; e *YGC*, pp. 29ss, 146-149; D. N. Freedman, *JBL*, LXXIX (1960), pp. 151-156; F. M. Cross, *HTR*, LV (1962), pp. 225-259, que (p. 256) pergunta se *dū yahwi* não foi um epíteto de El ("o El que cria").
- [54] Cf. artigos de Eissfeldt e Albright citados na nota 40. Os madianitas usavam camelo pelo final do décimo segundo século (cf. Juízes 6-8), e eles parecem ter sido uma novidade como uma visão terrível.
- [55] Sobre as alusões históricas nos poemas de Balaão (Nm 23-24), que refletem um período muito antigo, cf. Albright, *JBL*, LXIII (1944), pp. 207-233.
- [56] Esta é a posição da escola de A. Alt e M. Noth; por exemplo, Alt, "The Settlement of the Israelites in Palestine", *Essay on Old Testament History and Religion*, trad. ingl.: Blackwell, Oxford, 1966, pp. 133-169; v. também Noth, HI, pp. 68-84. Sobre o assunto, veja ainda M. Weippert, trad. ingl.: *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine*, SCM Press, Londres, 1971.
- [57] Para um recente sumário das evidências, cf. J. M. Miller, *IJH*, cap. IV, esp. pp. 252-262; P. W. Lapp, "The Conquest of Palestine in the Light of Archaeology" (*Concordia Theological Monthly*, XXXVIII (1967), pp. 283-300; também Wright, *BAR*, cap. V.
- [58] Cf. convenientemente, Kathleen M. Kenyon, *Digging Up Jericho* (Londres: Ernst Benn; New York: Frederick A. Praeger, 1957), cap. XI.
- [59] Cf. Albright, *BP*, pp. 28ss; *AOTS*, pp. 214ss; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, McGraw-Hill, 1963, vol. I, p. 90.
- [60] K. M. Kenyon afirma (cf. *AOTS*, p. 273ss) que na Jericó da Idade do Bronze recente, não há nada que seja característico do século treze. Mas, em vista do fato de haver tão poucas evidências (na parte superior da colina, não ficou nada que seja posterior ao terceiro milênio), não se pode ter certeza quando terminou a ocupação da Idade do Bronze recente.
- [61] Escavações recentes em Ai confirmaram de maneira geral os primeiros resultados de Mme. Krase-Marquet; cf. J. A. Callaway, *BASOR*, 178 (1965), pp. 13-14; 196 (1969), pp. 2-16; 198 (1970), pp. 7-31; e também *JBL*, LXXXVII (1968), pp. 312-320.
- [62] Mas et-Tell é a única localização conveniente para Ai na área. Khirbet Haiyân, onde alguns quiseram situar Ai, é um local que hoje ninguém considera ter sido

ocupado antes do período romano; cf. J. A. Callaway e M. B. Nicol, *BASOR*, 183 (1966), pp. 12-19. Outros propõem localizações que também devem ser desprezadas; cf. Callaway, *BASOR*, 198 (1970), pp. 10-12.

[63] Cf. Albright, *BASOR*, 74 (1939), pp. 11-23; BP, pp. 29ss. Ai (“A Ruína”) dificilmente seria o nome original do lugar; possivelmente fosse Bet-’ôn (Bet-aven): cf. Js 7,2; 18,12; 1Sm 13,5.

[64] Cf. J. L. Kelso, W. F. Albright, et al., “The Excavation of Bethel”, *AASOR*, XXXIX (1968), especialmente pp. 31ss.

[65] Sobre as escavações de Laquis, veja Olga Tufnell, *AOTS*, pp. 296-308. Como R. de Vaux, *RB*, LXXV (1968), p. 432, chama a atenção, as razões de Olga Tufnell para afirmar (*ibid.*, p. 302) que a cidade não poderia ter sido destruída por Israel não são válidas, não só porque ela interpreta mal Js 11,13 (que se refere somente às cidades da Galileia), mas também porque o escaravelho de Ramsés III que foi encontrado na superfície não pode ser decisivo para a datação. Além disso, como salienta Albright, o nome sobre o escaravelho também foi usado por Ramsés II; cf. Wright, *BAR*, p. 83.

[66] Sobre as escavações de Hasor, veja W. Yadin, *AOTS*, pp. 243-263, e as referências que ali existem; veja também F. Maass, “Hazor und das Problem der Landnahme”, *Von Ugarit nach Qumran*, *BZAW*, 77 (1958), pp. 105-117.

[67] Cf. M. Kochavi, *IDB Supl*, p. 222.

[68] Y. Aharoni adianta a interessante hipótese de que a tradição da tomada de Arad e Horma (Nm 21,1-4; Js 12,14) — que parece não ter acontecido na Idade do Bronze recente — realmente reflete a destruição daqueles lugares no fim da Idade do Bronze média II, aproximadamente quando os Hicsos foram expulsos do Egito; cf. “Nothing Early and Nothing Late: Re-Writing Israel’s Conquest” (*BA*, XXXIX (1976), pp. 55-76.

[69] Cf. G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation*, cap. VI; J. A. Callaway, *JBL*, LXXXVII (1968), pp. 112-130; *idem*, *BASOR*, 196 (1969), pp. 2-16; *ibid.*, 198 (1970), pp. 7-31; E. F. Campbell, *Interpretation*, XXIX (1975), pp. 151-154; também D. N. Freedman, *art. cit.* (na nota 38). Laquis (e talvez outras cidades) realmente caiu no início do século doze, como o escaravelho de Ramsés III encontrado lá poderia sugerir (veja nota 64 acima)?

[70] Cf. A. Lucas (*PEQ* [1944], pp. 164-168), que, de acordo com a atual taxa de aumento populacional do Egito, julga que setenta homens teriam tido 10.363 filhos em 430 anos. O leitor pode imaginar que dois milhões e meio de pessoas, em fila de quatro, formariam uma extensão de 350 milhas.

[71] G. E. Mendenhall, *The Census Lists of Numbers 1 and 26* (*JBL*, LXXVII, [1958], pp. 52-66), argumenta persuasivamente que os números se referem a cotas com que os clãs deviam contribuir sob os Juízes, num total de 5.500 a 6.000 soldados (ele agora prefere o reino de Saul ou o início do reino de Davi; cf. *Mag. Dei*, p. 146). Outros veem aqui o censo de Davi; cf. Albright, *FSAC*, pp. 290ss.

[72] O território de Dã idealmente alcançou o mar, mas somos informados que Dã foi incapaz de tomá-lo e foi forçado a procurar uma nova terra na nascente do Jordão (Js 19,40-48; cf. Jz 18). Um número de estudiosos associaram Dã com Danuna, um dos Povos do Mar. Embora isso não possa ser provado, de maneira alguma é não

plausível; cf. F. A. Spina, JSOT, 4, 1977, pp. 60-71.

[73] Cf. G. E. Wright, Shechem (McGraw-Hill Book, 1965), Appendix 2 (por E. F. Campbell), “Shechem in the Amarna Archive”; também Campbell, Mag. Dei, pp. 39-45.

[74] Para uma relação das escavações cf. Wright, *ibid.*, e, mais brevemente, *idem*, AOTS, pp. 355-370. Uma relação completa das quatro primeiras campanhas pode ser encontrada nas pp. 247ss da primeira dessas obras. Sobre as campanhas subsequentes, cf. Wright et al., BASOR, 180 (1965), pp. 7-41; R. J. Bull e E. F. Campbell, BASOR, 190 (1968), pp. 2-41.

[75] Cf. Especialmente, D. N. Freedman, art. cit. (na nota 38), p. 10.

[76] Cf. R. de Vaux, “The Settlement of the Israelites Southern Palestine and the Origins of the Tribe of Judah” (Frank and Reed, eds., op. cit., na nota 40, p. 108-134; também Aharoni, LOB, pp. 224-227.

[77] A apresentação seguida aqui deve muito a G. E. Mendenhall, a quem sou eternamente agradecido. Mendenhall coloca sua primeira visão da conquista num importante artigo, “The Hebrew Conquest of Palestine” (BA, XXV [1962], pp. 66-87) e o tem desenvolvido em vários escritos; cf. *The Tenth Generation* (1973), *passim*; Mag. Dei, cap. 6; BA, XXXIX (1976), pp. 152-157 etc. Isso tem, de modo previsível, provocado uma calorosa discussão; veja, por exemplo, JSOT, 7 (1978), onde a posição de Mendenhall é contestada por A. J. Hauser e T. L. Thompson e defendida pelo próprio Mendenhall e (com algumas qualificações) por N. K. Gottwald.

[78] Pritchard, ANET, p. 247.

[79] Para essa reconstrução da matéria, cf. Mendenhall. *The Hebrew conquest of Palestine*. Como ele nota, é estranho que um cântico que celebra a vitória de um rei amorreu (Nm 21,27-30) devesse ser preservado na tradição dos hebreus; mas o fato é explicável se supusermos que as tropas dos hebreus participaram desta ação contra Moab antes da chegada de Israel. Seria, portanto, também tradição deles. Sobre as ligações de Rúben com o oeste da Palestina, cf. Noth, HI, pp. 63-65.

[80] O povo vindo do deserto é aqui chamado de israelitas, embora não seja certo que eles carregassem esse nome. Talvez deveríamos nos referir a eles tão somente como “o povo de Iahweh” (i.e., os javistas) como faz o antigo poema de Ex 15,1-18. O nome Israel pode ter sido tomado de uma confederação tribal já existente na Palestina com o qual os forasteiros se associaram, e para o qual eles comunicaram sua fé javista. Mesmo assim, é possível (provável) que os membros do grupo do êxodo já sentissem um parentesco com este Israel, e podem ter chamado a si mesmos de israelitas. Sobre o ponto cf. Freedman, art. cit. (na nota 38), esp. pp. 10ss, 20-22.

[81] Cf. Freedman, *ibid.*, p. 21, que sugere que algumas das histórias em Juízes 1, e também em Josué, podem estar relacionadas a incidentes dessa espécie.

[82] Não existe nenhuma justificação para se supor que a Guerra Santa fosse necessariamente puramente defensiva, como julga G. von Rad: *Der heilige Krieg im alten Israel*, Zwingli-Verlag, Zurique, 1951. Cf. F. M. Cross, “The Divine Warrior”, *Biblical Motifs*, A. Altmann, ed., Harvard University Press, 1966, pp. 11-30 (especialmente pp. 17-19); v. também R. de Vaux, *Ancient Israel*, trad. ingl.: Darton,

Longman & Todd, Londres; McGraw-Hill, 1961, pp. 261ss.

[83] Provavelmente a divindade do santuário de Siquém, que era do tipo patriarcal, chamada em Gn 33,20 de “El-Elohe-Israel” (isto é, El, Deus de [Jacó], [patriarca] de Israel, identificado com Iahweh, Deus [do povo] de Israel). Sobre o santuário de Siquém e a tradição bíblica, cf. Wright, op. cit., na nota 72, pp. 123-138.

CAPÍTULO 4 - A CONSTITUIÇÃO E A RELIGIÃO DE ISRAEL PRIMITIVO

[1] Cf. New Standard Dictionary of the English language, Funk & Wagnalls Company, 1955. Segundo o uso geral, a palavra torna-se muitas vezes sinônimo de monolatria: por exemplo, Webster’s New World Dictionary, The World Publishing Company, 1953, “crença em um deus, sem negar a existência de outros”.

[2] Cf. Albright, FSAC, pp. 209-236, para uma revisão da evidência.

[3] Foi provavelmente coligido no começo da monarquia, mas o material é mais antigo. H. Cazelles, *Etudes sur le Code de l’Aliance*, Letouzey et Ané, Paris, 1946, data muito deste material até mesmo na época da geração de Moisés. Muitas das leis são de origem pré-mosaica, como veremos abaixo.

[4] Cf. G. von Rad, *Studies Deuteronomy* (trad. ingl.: SCM Press, Londres, 1953); G. E. Wright, *IB*, II (1953), pp. 323-326. Sobre o material em H, cf. K. Elliger, *ZAW*, 67 (1955), pp. 1-25; e também H. Graf Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz*, *WMANT*, 6 (1961).

[5] A origem mosaica do decálogo tem sido frequentemente defendida em anos recentes (e frequentemente negada); a literatura é muito extensiva para listar aqui. Qualquer que tenha sido a origem do decálogo em sua forma atual, não existe razão para questionar a extrema antiguidade de vários mandamentos. Na verdade, se a aliança era de fato como o descrito acima, mandamentos desse tipo são os que se deveria esperar.

[6] Cf. M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1972), pp. 38-41.

[7] Esta abordagem foi desenvolvida por W. F. Albright em uma série de escritos abrangendo a totalidade de sua carreira acadêmica; cf. mais recentemente, *YGC*, pp. 1-52; veja também F. M. Cross e D. N. Freedman, *Studies Ancient Yahwistic Poetry* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1950). Para uma recente discussão das datas de vários destes poemas, veja Albright, *ibid*; D. A. Robertson, *Linguistic Evidence Dating Early Hebrew Poetry* (Missoula, Mont.: SBL Dissertation Series, 3, 1972); e especialmente D. N. Freedman, “Divine Names and Titles Early Hebrew Poetry” (*Mag. Dei*, cap. 3). É notável quão pequena é a área de desacordo entre estes estudiosos.

[8] Cf. Cross e Freedman, “The Song of Miriam” (*JNES*, XIV, 1955, pp. 237-250); Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Harvard University Press, 1973) pp. 112-144; Freedman, “Strophe and Meter Exodus 15” (H. N. Bream, R. D. Heim, C. A. Moore, eds., *A Light Unto My Path: Old Testament Studies Honor of Jacob M. Myers*, Philadelphia: Temple University Press, 1974, pp. 163-203).

[9] As discussões são numerosas; recentemente, R. G. Boling, *Judges* (*AB*, 1975), pp.

101-120.

[10] Cf. Albright, “The Oracles of Balaam” (JBL, LXIII, 1944, pp. 207-233).

[11] Cf. Cross e Freedman, “The Blessing of Moses” (JBL, LXVII, 1948, pp. 191-210).

[12] O poema é datado no século onze por O. Eissfeldt, *Das Lied Moses Deuteronomium 32:1-43 und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes* (Berlim: Akademie-Verlag, 1958); por W. F. Albright, VT, IX (1959), pp. 339-346 e por G. E. Mendenhall, “Samuel’s ‘Broken Rib’: Deuteronomy 32” (No Famine in the Land: Studies in Honor of John L. McKenzie, J. W. Flanagan e Anita W. Robinson, eds. (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975, pp. 63-74). A disputa tardia com G. E. Wright que colocaria a peça em sua forma atual no nono século; cf. “The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32” (B. W. Anderson e W. Harrelson, eds., *Israel’s Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg* (New York: Harper&Brothers; Londres: SCM Press, 1962, pp. 26-67).

[13] Cf. B. Vawter, “The Canaanite Background of Genesis 49” (CBQ, XVII, 1955, pp. 1-18); J. Coppens, “La bénédiction de Jacob” (VT, Supl., Vol. IV, 1957, pp. 97-115); O. Eissfeldt, “Silo und Jerusalem” (ibid., pp. 138-147); E. A. Speiser, *Genesis* (AB, 1964), pp. 361-372; H. J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte* (BZAW, 95, 1965).

[14] Cf. Albright, “The Psalm of Habakkuk” (H. H. Rowley, ed., *Studies in Old Testament Prophecy* (Edinburgh: T&T Clark, 1950, pp. 1-18).

[15] Cf. P. C. Craigie, VT, XXII (1972), pp. 143-151; D. N. Freedman e C. F. Hyland, HTR, LXVI (1973), pp. 237-256; também F. C. Fensham, “Psalm 29 and Ugarit” (*Studies the Psalms: Papers Read at the 6th Meeting of Die Ou-Testamentiese Werkgenootskap in Suid Afrika* (Potchefstroom: Pro Rege-Pers Beperk, 1963), pp. 84-99).

[16] Cf. Albright, “A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems” (HUCA, XXIII, 1950/51) part I, pp. 1-39, que considera o salmo como uma coleção de incipits do décimo terceiro ao décimo século da época de Salomão. Cf. também S. Iwry, JBL, LXXI, 1952, pp. 161-165. S. Mowinckel (*Der achtundsechzigste Psalm* (Oslo: J. Dybwad, 1953) dá uma interpretação totalmente diferente, datando a peça em sua forma atual na época de Saul.

[17] Sobre a noção de eleição, veja H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, Lutterworth Press, Londres, 1950; G. E. Wright, *The Old Testament Against Its Environment*, SCM Press, Londres, 1950; também G. E. Mendenhall, IDB, II, pp. 76-82.

[18] Th. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament*, Zwingli-Verlag, Zurique, 1953. Mas cf. K. Koch, ZAW, 67 (1955), pp. 205-226, sobre a mesma terminologia nos Salmos.

[19] Sobre esta passagem e formulações semelhantes da aliança, cf. J. Muilenburg, VT, IX (1959), pp. 347-365. A palavra traduzida por “posseção própria” (s’gullah) aparece numa carta ugarítica em que ela é visivelmente usada pelo soberano hitita para descrever o rei de Ugarit como sua “propriedade particular”; cf. D. R. Hillers,

Covenant: The History of a Biblical Idea, The Johns Hopkins University Press, 1969, p. 151.

[20] Isso foi apontado vinte e cinco anos atrás por G. E. Mendenhall, “Ancient Oriental and Biblical Law” e “Covenant Forms Israelite Tradition” (BA, XVII, 1954, pp. 26-46, 49-76; repr., Biblical Archaeologist Reader, 3. E. F. Campbell e D. N. Freedman, eds. (New York: Doubleday&Co., Inc., 1979), pp. 3-53. As similaridades foram observadas independentemente por K. Baltzer, The Covenant Formulary (trad. ingl. da 2.^a ed., Oxford: Blackwell, 1971). Para uma apresentação popular útil, cf. Hillers, op. cit.

[21] Embora não tenhamos nenhum tratado do Egito, as Cartas de Amarna sugerem que existiu algum compromisso formal entre o faraó e seus vassalos; cf. E. F. Campbell, “Two Amarna Notes” (Mag. Dei, cap. 2, esp. pp. 42-52).

[22] Cf. Mendenhall, The Tenth Generation (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), cap. VI.

[23] O fato de se dizer que Josué escreveu as palavras da aliança num livro (Js 24,26) sugere uma tradição de que um documento da aliança foi conservado no santuário de Siquém; cf. Hillers, Covenant, p. 64.

[24] Há considerável literatura sobre estes discursos; cf. J. Harvey, Le Plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l’alliance (Bruges and Paris; Desclée de Brouwer; Montreal: Les Éditions Bellarmin, 1967); trabalhos adicionais estão listados na bibliografia.

[25] Esta característica é mais proeminente em Oseias do que em qualquer outro profeta, exceto talvez Jeremias; cf. D. R. Hillers, Treaty Curses and the Old Testament Prophets (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1964).

[26] A literatura é extensiva. Para uma pesquisa da discussão com uma literatura adicional, veja os vários trabalhos de D. J. McCarthy; mais recentemente, Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and the Old Testament (Rome: Biblical Institute Press, 1978). Embora McCarthy acredite que a experiência do Sinai foi sempre entendida a partir da aliança, ele duvida de que ela foi concebida originalmente a partir da forma de um tratado.

[27] Por exemplo, L. Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament (WMANT, 36, 1969); E. Kutsch, Verheissung und Gesetz: Untersuchungen zum sogennanten “Bund” im Alten Testament (BZAW, 131, 1973).

[28] Por exemplo, H. B. Huffmon, “The Exodus, Sinai and the Credo” (CBQ, XXVII, 1965) pp. 101-113; K. A. Kitchen, Ancient Orient and Old Testament (Inter-Varsity Press, 1966), pp. 90-102. Para uma seleção desses tratados, cf. Pritchard, ANET, pp. 203-206; ANE Supl., pp. 529-541. Sobre os tratados arameus do oitavo século, cf. J. A. Fitzmyer, The Aramic Inscriptions of Sefire (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1967).

[29] Um fragmento danificado de um tratado entre Assurbanipal e o povo de Cedar parece conter breve alusão a relações passadas e pode constituir uma exceção; cf. K. Deller e S. Parpola, Orientalia 37 (1968), pp. 464-466. Mas o longo prólogo revendo o favor passado do suserano não é certamente uma característica dos tratados assírios como nós os conhecemos.

[30] Sobre este ponto e outros feitos nesta seção, cf. E. F. Campbell, *Interpretation* XXIX (1975), pp. 148-151.

[31] Tais termos estão inclusos como “ouvir (i.e., obedecer) as palavras”, “amar”, “odiar”, “temer”, “entender (i.e., reconhecer)”, “reverenciar”, “mostrar favor” etc. Literatura sobre esta matéria está largamente espalhada; cf. Campbell, *ibid.*, para um breve sumário. A respeito dessa espécie de terminologia nas cartas de Amarna, cf. Campbell, *Mag. Dei*, pp. 45-52.

[32] Isso foi corretamente sentido anos atrás por W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1 (trad. ingl. da 6.ª ed., OTL, 1961), pp. 39-41.

[33] Porque o título de “rei” é raramente aplicado a Iahweh na literatura mais antiga, por longo tempo assumiu-se que o conceito nasceu sob a monarquia. Mas o reconhecimento de que a aliança segue uma forma política coloca a discussão numa perspectiva diferente. Talvez o fato de que a palavra *melek* conotava na Palestina contemporânea um rei de uma pequena cidade, fez com que os israelitas sentissem que não era um termo apropriado para usar para Iahweh, o suserano divino. Sobre a matéria, cf. G. E. Wright, *The Old Testament and Theology* (Harper&Row, 1969), cap. 4; e especialmente G. E. Mendenhall, “Early Israel as the Kingdom of Yahweh” (*The Tenth Generation*, cap. I).

[34] Albright, *JBL*, LXVII (1948), pp. 387ss, sugere que o nome da Arca era “(nome das) hostes de Iahweh, entronizadas sobre o Querubim” (cf. 1Sm 4,4). Sobre este simbolismo, cf. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Vol. I, pp. 107ss.

[35] Veja ainda Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. I, pp. 472-501; v. também F. C. Fensham, “Covenant, Promise and Expectation the Bible”, *ThZ*, 23 (1967), pp. 305-322.

[36] Essa interpretação, apresentada inicialmente por P. Haupt, tem sido repetidamente defendida por Albright, por exemplo, *JBL*, XLIII (1924), pp. 370-378; *ibid.*, LXVII (1948), pp. 377-381; *FSAC*, pp. 259-261; *YGC*, pp. 168-172. Cf. também D. N. Freedman, *JBL* LXXIX (1960), pp. 151-156; e especialmente F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 60-75 (literatura adicional listada aqui). Recentemente argumenta-se que o verbo “ele causou o ser” pode frequentemente ter a força de “ele faz as coisas acontecerem” (com ênfase sobre a atividade de Iahweh nos eventos), ao invés de “ele cria”; cf. W. H. Brownlee, *BASOR*, 226, 1977, pp. 39-45.

[37] Esta explicação é sugerida por Cross, *ibid.*

[38] Cf. Albright; cf. as obras relacionadas na nota 36.

[39] Não se pode negar de maneira alguma que, no culto e no pensamento de Israel, havia elementos que tinham seu fundamento no mito. Mas a visão da realidade de Israel não era uma visão mitopoética. Sobre o assunto, cf. B. S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, SCM Press, Londres, 1960; F. M. Cross, *The Divine Warrior*, *Biblical Motifs*, A. Altmann, ed., Harvard University Press, 1966, pp. 11-30;

[40] Possivelmente de El (cf. El Shaddai, El ‘Olam etc.), e as outras divindades patriarcais. Nas cartas de Amarna (cf. Pritchard, *ANET*, pp. 483-490), o vassalo frequentemente se dirige aos faraós como “meus deuses, meu deus do sol”: isto é, ele diz que o faraó é o seu panteão. Cf. Albright, *FSAC*, pp. 213ss; M. H. Pope, “El in the Ugaritic Texts”, *VT*, Suppl. Vol. II (1955), pp. 20ss.

- [41] A defesa clássica do monoteísmo mosaico é a de Albright, FSAC, pp. 257-272. Para uma discordância violenta, veja T. J. Meek, JBL, LXI (1942), pp. 21-43; idem, JNES, II (1943), pp. 122ss. Outros procuram posições intermediárias: por exemplo, H. H. Rowley, ET (1950), pp. 333-338; ZAW, 69 (1957), pp. 1-21; Eichrodt, Theology of the Old Testament (na nota 20) Vol. I, pp. 220-227.
- [42] Cf. G. E. Mendenhall, BANE, pp. 40-42; Wright, The Old Testament (na nota 28), pp. 107ss; v. também C. J. Labuschagne, The Incomparability of Yahweh in the Old Testament, E. J. Brill, Leiden, 1966, pp. 142-149.
- [43] Como veremos mais adiante, os bezerros de ouro erguidos por Jeroboão (1Rs 12,28ss) não eram imagens de Iahweh. Sobre a natureza não icônica da religião de Israel, veja Albright, ARI, pp. 110-112; mais recentemente, YGC, pp. 168-180.
- [44] Imagens masculinas de qualquer espécie são desconhecidas. Uma figura de uma deidade masculina encontrada no que parece ser um complexo cútico em Hasor do décimo primeiro século, pode nos fornecer o primeiro exemplo de um santuário idólatra israelita; cf. Y. Yadin, Hazor (Londres: Oxford University Press, 1972), pp. 132-134 e Pl. XXIV.
- [45] O fato de Israel ser a única religião com esta linha de pensamento foi discutido por muitos, sobretudo por B. Albrektson, History and the Gods (C. W. K. Gleerup, Lund, 1967). O assunto não pode ser debatido aqui; mas a reação contra a afirmação categórica do contraste não deve levar à obliteração das diferenças manifestas que existem. O certo é que nenhum dos paganismos antigos entendia a ação divina na história de maneira remotamente comparável à ação da Bíblia; cf. a resenha de B. S. Childs, JSS, XIV (1969), pp. 114-116. H. Gese, Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament, ZThK, 55 (1958), pp. 127-145, não negou propriamente o contraste, mas sim o definiu mais claramente.
- [46] Sobre esta característica fundamental da teologia de Israel, veja G. E. Wright, God Who Acts, SCM Press, Londres, 1952.
- [47] M. Noth, Das System der zwölf Stämme Israels (BWANT, IV: 1, 1930); reimpresso, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966).
- [48] Entre aqueles que têm expressado criticismo estão: H. M. Orlinsky, "The Tribal System of Israel and related Groups the Period of the Judges" (Oriens Antiquus), I, 1962, pp. 11-20; G. Fohrer, "Altes Testament — 'Amphoktyonie und Bund'?" (ThLZ, 91, 1966, cols. 801-816, 893-904); G. W. Anderson, "Israel: Amphictyony: 'am; kahal; 'edâh". (H. T. Frank e W. L. Reed, eds. Translating and Understanding the Old Testament: Essays Honor of Herbert G. May (Abingdon Press, 1970), pp. 135-151; R. de Vaux, EHI, Cap. XXIII, vol. II, pp. 695-715; A. D. H. Mayes, Israel in the Period of the Judges (Londres: SCM Press, 1974); C. H. J. de Geus, The Tribes of Israel (Assen/Amsterdam: van Gorcum, 1976).
- [49] Cf. O. Bächli, Amphiktyonie im Alten Testament (Basileia: Friedrich Reinhardt Verlag, 1977), veiculou uma advertência quanto a descartar hipóteses frutíferas sem ter encontrado alguma outra hipótese melhor para colocar em seu lugar (cf. p. 181).
- [50] Sobre este e vários parágrafos seguintes, veja vários escritos de G. E. Mendenhall, por exemplo, "Social Organizations Early Israel" (Mag. Dei, cap. 6); "Tribe and State the Ancient World: The Nature of the Biblical Community" (The Tenth Generation, cap. VII).

- [51] Cf. Albright, ARI, pp. 119ss. Nós nos referimos somente às listas de fronteiras (Js 15,1-12; 16,1-3.5-8; 17,7-10; 18,11-20, junto com material dos caps. 13 e 19), não as listas de cidades; cf. especialmente A. Alt, “Das System der Stammesgrenzen Buche Josua” (KS, I, pp. 193-202); também M. Noth, Das Buch Josua (HAT, 2.^a ed., 1953); mais recentemente, Aharoni, LOB, pp. 227-239.
- [52] Isso, entretanto, está longe de ser certo. Pode ser simplesmente que Judá, cortado do resto das tribos por um cinturão de cidades cananeias, era conhecida por ser incapaz de enviar ajuda e, assim era repreendida; cf. R. Smend, Jahwekrieg und Stämmebund (FRLANT, 84, 1963, pp. 12ss; O. Eissfeldt, CAH, II: 34, 1965, p. 15.
- [53] Sobre o nasi’, cf. Noth, Das System, Excursus III. A natureza dessa função é muito debatida; cf. E. A. Speiser, CBQ, XXV, 1963, pp. 111-117; R. de Vaux, EHI, II, pp. 710-712; especialmente, Mendenhall, Mag. Dei, cap. 6, cf. pp. 136, 146.
- [54] Cf. acima p. 124 e nota 40 e as referências citadas; também Mendenhall, The Tenth Generation, Cap. IV, p. 108.
- [55] Cf. E. F. Campbell e G. E. Wright, BA, XXXII, 1969, pp. 104-116.
- [56] Essa designação feliz (originalmente de Max Weber) foi brilhantemente aplicada e aperfeiçoada por A. Alt, “The formation of the Israelite State in Palestine” (1930), Essays on Old Testament History and Religion, trad. ingl.: Blackwell, Oxford, 1966, pp. 171-237.
- [57] Sobre o santuário portátil de El nos textosugaríticos, cf. Albright, BASOR, 91, 1943, pp. 39-44; *ibid.*, 93, 1944, pp. 23-25. Sobre traços de um santuário-tenda madianita descoberto próximo das minas de cobre de Timna, cf. acima, cap. 3, p. 163, e referências lá relacionadas.
- [58] Sobre o tabernáculo, veja especialmente F. M. Cross, BA, X, 1947, pp. 45-68; também R. de Vaux, “Arche d’alliance et tente de réunion” (Bible et Orient, Paris: Les Éditions du Cerf, 1967), pp. 261-276; *idem*, Ancient Israel (Londres: Darton, Longman&Todd; New York: McGraw-Hill, 1961), pp. 294-302.
- [59] Cross, *ibid.*, M. Aran (JBL, LXXXI, [1962], pp. 14-24), argumenta que a descrição refere-se a um templo forrado de madeira e adornado de cortinas, que ficava em Silo. Sobre as notáveis semelhanças entre o templo do século décimo, em Arad, e o tabernáculo, de acordo com a descrição da Bíblia, cf. Y. Aharoni, BA, 31 (1968), pp. 2-32.
- [60] Sobre a função da arca santuário na liga, cf. Mendenhall, Mag. Dei., pp. 144ss.
- [61] Sobre as escavações no local, cf. Marie-Louise Buhl e S. Holm-Nielsen, Shiloh: The Danish Excavations at Tell Sailun, Palestine, in 1926, 1932, e 1963: The Pre-Hellenistic Remains, The National Museum of Denmark, Copenhagen, 1969.
- [62] Cf. H. J. Krauss, VT, I (1951), pp. 181-199, que acredita que Guilgal sucedeu a Siquém.
- [63] Por exemplo, Noth, HI, pp. 94ss, que acredita que passou de Siquém para Betel, depois para Guilgal, e finalmente para Silo.
- [64] Sobre esta seção, cf. Albright, ARI, pp. 104-107.
- [65] Sobre as casas sacerdotais rivais no antigo Israel, veja a discussão de F. M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, pp. 195-215.
- [66] Mas cf. M. Haram, Scripta Hierosolymitana, VIII, (1961), pp. 272-302, que

argumenta que o ritual de P reflete uma prática pré-salomônica. Sobre o sacrifício em Israel, cf. R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, University of Wales Press, Cardiff, 1964; H. H. Rowley, “The Meaning of Sacrifice in the Old Testament”, 1950 (reeditado, *From Moses to Qumran*, Lutterworth Press, Londres, 1963, pp. 67-107); J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, Vols. III-IV, P. Branner, Copenhagen, 1940, pp. 299-375.

[67] Cf. Albright, *ARI*, pp. 89-92; *FSAC*, pp. 294ss; R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Presses Universitaires de France, Paris, 2.^a ed., 1941. Não se deve enfatizar as semelhanças: Cf. J. Gray, *ZAW*, 62 (1949/1950), pp. 207-220.

[68] Sobre essas festas, cf. de Vaux, *Ancient Israel*, Vol. II, pp. 484-506; Pedersen, op. cit., Vols. III-IV, pp. 376-465; H. T. Kraus, *Worship Israel*, trad. ingl.: Blackwell, Oxford; John Knox Press, Richmond, 1966, pp. 26-70.

[69] Cf. A. Alt, *The Origins of Israelite Law*, trad. ingl.: *Essays on Old Testament History and Religion*, pp. 79-132; M. Noth, *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*, trad. ingl.: Oliver & Boyd, Ltd., Edimburgo e Londres, 1966; Fortresse Press, Philadelphia, 1967, pp. 1-107; e especialmente Mendenhall, op. cit. (veja nota 20).

[70] A tentativa de E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des “apodiktischen Rechts”*, *WMANT*, 20 (1965); e também de JBL, LXXXIV (1965), pp. 38-51, de encontrar a relação das proibições apodícticas no “ethos” tribal (isto é, mandamentos e admoestações destinados aos membros do clã pelos chefes tribais) não pode ser considerada bem-sucedida. Cf. a resenha de H. B. Huffmon, *Interpretation*, XXII (1968), pp. 201-204. Além disso, Gerstenberger (*Wesen und Herkunft*, pp. 50-54), minimiza erroneamente a diferença formal entre a proibição de sabedoria (‘ai com o jussivo) e a série apodíctica (sempre lo’ com o imperfeito); cf. minhas observações, *JBL*, XCII, 1973, pp. 185-204.

[71] Cf. M. Noth, *Das Amt des “Richters Israel”*, (1950), reeditado, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Vol. II, Chr. Kaiser Verlag, Munique, 1969, pp. 71-85.

[72] Datas para esse período são altamente incertas. As que apresentamos aqui seguem W. Helck, *Geschichte des Alten Ägypten*, HO, I: 3 (1968), pp. 193-205. Mas se a ascensão de Ramsés II ao trono for colocada em 1304 e não em 1290 (cf. acima, c. 3, nota 1), a de Ramsés III deve ser colocada entre 1200 e 1195.

[73] Sobre as listas de Medinet Habu de Ramsés III, cf. M. C. Astour, *JAOS*, 88 (1968), pp. 733-752.

[74] Ou talvez os teucros, que se diz terem se estabelecido em Chipre; cf. Albright, *CAH*, II: 33 (1966), p. 25.

[75] Sobre o estabelecimento dos Povos do Mar na Palestina, cf. Albright, *ibid.*, pp. 24-33; G. E. Wright, *BA*, XXII (1959), pp. 54-66; *ibid.*, XXIX (1966), pp. 70-86. Veja também, cap. 3, pp. 147ss, e referências lá.

[76] Para o texto, cf. Pritchard, *ANET*, pp. 25-29; para discussão, veja Albright, *The Eastern Mediterranean About 1060 B.C.*, *Studies Presented to David Moore Robinson*, Washington University, Vol. I, 1951, pp. 223-231.

[77] Cf. Albright, *AP*, pp. 110-122; Wright, *BAR*, cap. 6, para evidência.

[78] Jz 1,18, se correto, deve ser considerado como pré-filisteu e temporário. Mas LXX contradiz MT neste ponto.

[79] Cf. também Kushu nos Textos de Execração: Albright, ARI, p. 205 (nota 49).

[80] Cf. Albright, ARI, pp. 107, 204ss, nota 49; M. F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus*, James Clarke, Londres, (1957), pp. 40ss; v. também A. Malamat, JNES, XIII (1954), pp. 231-242, que iguala Cushan-Rishathaim com um usurpador semita, que governou o Egito na época.

[81] Mas, possivelmente, isso se deu durante as revoluções do tempo de Jefté; cf. A. H. van Zyl, *The Moabites*, E. J. Brill, Leiden, 1960, p. 133.

[82] O nome parece ser hurriano; cf. J. M. Myers, IB, II (1953), p. 711, para discussão e referências; v. também Albright, YGC, p. 43. Para outras explicações do nome e papel histórico desta enigmática figura, cf. F. C. Fensham, JNES, XX (1961), pp. 197ss; Eva Danelius, JNES, XXII (1963), pp. 191-193; A. van Selms, VT, XIV (1964), pp. 294-309; B. Mazar, JNES, XXIV (1965), pp. 301ss; Aharoni, LOB, pp. 208,244; P. C. Craigie, JBL, XCI, 1972, pp. 239ss.

[83] A batalha realizou-se em Tanac (Jz 5,19); a linguagem implica que aquela cidade existia na época. Mas tanto Tanac como Meguido foram violentamente destruídas aproximadamente em 1125, ou um pouco mais cedo, e transformadas em ruínas, Tanac por mais de um século. É tentador associar a destruição destas cidades com a vitória de Barac; cf. P. W. Lapp, BA, XXX (1967), pp. 2-27 (veja pp. 8ss); Y. Aharoni, entretanto, coloca a batalha no décimo terceiro século; BA, XXXIX, 1976, p. 75.

[84] Sobre as relações entre os dois relatos, dos capítulos 4 e 5, veja os comentários. O rei de Hasor parece ser um intruso no capítulo 4, uma vez que Hasor foi destruída pelos israelitas aproximadamente um século antes. Cf. Js 11. Para outra explicação, cf. Aharoni, LOB, pp. 200-208; cf. Y. Yadin, *Hazor* (Londres: Oxford University Press, 1972), pp. 131ss.

[85] Sabemos (Jz 9,42-49) que o filho de Gedeão, Abimelec, destruiu Siquém e o templo de El-berit que havia no local. As escavações mostram que Siquém foi destruída com sua área sagrada — a qual nunca mais seria reconstruída — antes do fim do século doze. Essa destruição deve ser associada a Abimelec; a carreira de Gedeão, portanto, termina um pouco mais cedo. Cf. G. E. Wright, *Shechen*, McGraw-Hill, 1965, pp. 78, 10ss, 123-128 etc.; mais brevemente, idem, AOTS, pp. 355-370.

[86] Diz-se frequentemente (por exemplo, G. Henton Davies, VT, XIII, [1963] pp. 151-157), que Gedeão realmente aceitou a realeza, mas a linguagem do cap. 9,1ss certamente não requer esta conclusão; cf. J. L. McKenzie, *The World of the Judges*, Prentice-Hall, 1966, pp. 137-144.

[87] O. Eissfeldt, CAH, II: 34 (1965), pp. 22ss, coloca esses incidentes no começo do período, antes da migração de Dã para o norte. É impossível ter certeza. Mas não há razão para se acreditar que a tribo inteira de Dã tenha emigrado; os clãs de Dã, sem dúvida, continuaram a habitar as vilas situadas na fronteira da Palestina por todo este período. Sobre a tribo de Dã, cf. F. A. Spina, JSOT, 4, 1977, pp. 60-71.

CAPÍTULO 5 - DA CONFEDERAÇÃO TRIBAL AO ESTADO

DINÁSTICO

[1] Sobre todo este capítulo, cf. especialmente A. Alt, “The formation of the Israelite State in Palestine” (1930), in *Essays on Old Testament History and Religion*, trad. ingl.: Blackwell, Oxford, 1966, pp. 171-237. A dívida do escrito será prontamente reconhecida. Outros estudos recentes incluem: O. Eissfeldt, “The Hebrew Kingdom”, *CAH*, II: 34 (1965); J. A. Soggin, *Das Konigtum in Israel*, *BZAW*, 104 (1967); G. Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria*, Instituto di Studi dei Vicino Oriente, Roma, 1967.

[2] A armadura de Golias (1Sm 17,5-7) era, provavelmente, incomum apenas no seu tamanho. A arma ofensiva descrita (a lança) era revestida com ferro. Quanto à sua espada, não havia “nenhuma igual” (1Sm 21,9). Sobre as armas dos filisteus, cf. Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, McGraw-Hill, 1963, Vol. II, pp. 248-253, 336-345, 354ss.

[3] Os filisteus devem ter adotado a biga dos canaanitas por ocasião de seu aparecimento. Mas, uma vez que, de acordo com Y. Yadin (*ibid.*, p. 250), eles a usavam como arma, seguindo o costume dos hititas (três homens para cada biga, ao invés de dois; grupos armados de lança, mas não de arco), é provável que eles já a conhecessem anteriormente.

[4] Parece não haver nenhuma evidência arqueológica desta destruição, como se pensava antigamente; cf. a obra de M.-L. Buhl e S. Holm-Nielsen citada no cap. 4, nota 61. Mas, em vista de Jr 7,12ss (cf. 26,6) e Sl 78,60ss, que parecem se referir claramente a este acontecimento, pode haver pouca dúvida de que Silo foi destruída, possivelmente nesse tempo. De qualquer modo, não desempenhou nenhum papel posterior na história de Israel.

[5] O instrumento de ferro de data mais antiga é a ponta de um arado de Gaba, dos tempos de Saul; cf. G. E. Wright, *JBL*, LX (1941), pp. 36ss; veja também L. A. Sinclair, *BA*, XXVII (1964), pp. 55-57.

[6] Cf. 1Sm 7,1ss; 2Sm cap. 6. Saul não tinha a Arca; leia “éfod” em lugar de “arca” em 1Sm 14,18, com LXX, como concordam os comentadores.

[7] Pessoas arrebatadas em êxtase aparecem nos textos de Mari, onde se pode encontrar os paralelos conhecidos, mais próximos da profecia, em Israel: cf. acima, p. 114, nota 44, e as obras lá relacionadas. Veja também H. B. Huffmon, “The Origins of Prophecy” (*Mag. Dei.*, cap. 8).

[8] Samuel deve com justiça ser considerado o fundador do movimento profético em Israel; cf. W. F. Albright, *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement in Israel* (The Goldenson Lecture for 1961; Hebrew Union College Press); *idem*, *YGC*, pp. 181-189. A missão profética era uma continuidade da missão dos juizes carismáticos.

[9] 1Sm 8 fornece um quadro autêntico da realeza feudal canaanita, certamente de uma época que não deve ser considerada tardia; cf. I. Mendelsohn, *BASOR*, 143 (1956), pp. 17-22. Para uma avaliação ponderada das tradições, cf. A. Weisser, *Samuel: seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung*, *FRLANT*, 81 (1962).

[10] TM coloca este encontro em Gega (Jeba’), a nordeste de Gabá e ao sul do passo de Macmas. LXX, entretanto, coloca-o na própria Gaba. Os nomes são tão

semelhantes e tão frequentemente confusos que é impossível dizer qual está correto.

[11] Não sabemos nada das guerras com Edom, Moab e Soba mencionadas em 1Sm 14,47. Mas não há nada improvável na afirmação; cf. M. F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus*, James Clarke, Londres, 1957, pp. 43ss.

[12] Cf. *alt*, op. cit., pp. 199-202; Noth, *HI*, p. 171. Mas sabemos muito pouco sobre esses Estados para termos certeza — embora pareça que Edom resistiu ao princípio dinástico por gerações (cf. Gn 36, 31-39).

[13] A nossa visão do reinado de Saul segue geralmente a de Alt, (op. cit., pp. 183-205). Outros o veem com caráter mais institucional; por exemplo, W. Beyerlin, “Das Königscharisma bei Saul”, *ZAW*, 73 (1961), pp. 186-201. Mas embora não haja dúvida de que as tendências institucionais começam a se manifestar no reinado de Saul, o fato não representava no começo nenhum rompimento violento com o passado; cf. J. A. Soggin, “Charisma und Institution im Königtum Sauls”, *ZAW*, 75 (1963), pp. 54-65.

[14] Qualquer que seja a etimologia da palavra, esta parece ter sido a sua significação no uso real, cf. Albright, *Samuel* (na nota 8), pp. 15ss; *BP*, pp. 47ss. Ela aparece com esta força nos tratados de Sefire do século oitavo; cf. I. A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, Pont. Inst. Bíblico, Roma, 1967, pp. 112ss. Tem sido argumentado que a unção de Saul pertence a um estrato tardio da tradição e que o título *nagid* não esteve em uso até a época de Salomão; cf. T. N. D. Mettinger, *King and Messiah* (Lund: C. W. K. Gleerup, 1976), Caps. IV e IX. Mas isso parece muito menos do que certo; cf. G. M. Williamson, *VT*, XXVIII, 1978, pp. 499-509.

[15] Aharoni, *LOB*, pp. 255-257, vê nas áreas mencionadas em 2Sm 2,8ss cinco distritos administrativos estabelecidos por Saul, mas isso parece um tanto incerto.

[16] Não está inteiramente claro se Abner era primo ou tio de Saul, embora esta última suposição possa ser preferível, cf. A. Malamat, *JAOS*, 88 (1968), p. 171.

[17] Cf. Wright, *BAR*, p. 122ss para breve descrição. Sobre a história desta fortaleza, cf. L. A. Sinclair, *AASOR*, XXXIV, XXXV (1960), pp. 1-52; *idem*, *BA*, XXVII (1964), pp. 52-64. E, com algumas modificações, à luz de explorações mais recentes, P. W. Lapp, *BA*, XXVIII (1965), pp. 2-10. Mas cf. as observações de J. M. Miller, *VT*, XXV, 1975, pp. 145-166.

[18] A tradição até mesmo nos conta que Davi, temeroso com a segurança de seus pais, os trouxe para Moab (1Sm 22,3ss). Sobre o ponto cf. A. D. H. Mayes, *Israel in the Period of the Judges* (London: SCM Press, 1974), pp. 2-4.

[19] 1Sm 17,1 a 18,5 não se pode harmonizar com o que aparece em 16,14-23 (em 17,55-58, Davi é um desconhecido para Saul e os que o cercam, embora de acordo com 16,14-23, ele tenha estado na casa do rei). Mas o trecho mais curto de LXXB (somente 17,1-11.32-40.42-49.51-54) remove a maior parte das inconsistências (cf. especialmente F. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, Clarendon Press, 2.^a ed., Oxford, 1913, pp. 137-151); 16, 14-23 e a forma original de 17,1 a 18,5 podem ter formado uma narrativa contínua.

[20] Cf. A. M. Honeyman, *JBL*, LXVII (1948), pp. 23ss; L. M. von Pákozdy, *ZAW*, 68 (1957), pp. 257-259. Em 2Sm 21,19, o pai de Elcanã é Jair, o belemita; mas ‘oregim é uma ditografia clara, enquanto ya’arê, que não deve estar correto, pode ser

uma corruptela de yishai (Jessé). Para outras explicações do nome de Davi cf. J. J. Stamm, VT, Suppl., Vol. VII (1960), pp. 165-183; D. R. Ap-Thomas, VT, XI (1961), pp. 241-245.

[21] LXXB novamente oferece um texto menor de 1Sm 18 (cf. Driver, op. cit. , pp. 151-155), omitindo a promessa que Saul fizera a Davi de lhe dar sua filha Merab (vv. 17-19.21b), mas incluindo o casamento de Davi com Micol.

[22] A localização de Gat é incerta. Discussões recentes incluem Aharoni, LOB, pp. 250ss; Hanna E. Kassis, JBL, LXXXIV (1965), pp. 259-271; G. E. Wright, BA, XXIX (1966), pp. 78-86. Questionou-se (Kassis, Wright) que Aquis não era um dos cinco senhores filisteus, mas apenas um régulo. Essa suposição pode estar certa, embora eu não esteja convencido de que a linguagem de 1Sm 29 exija essa conclusão.

[23] Talvez três ou quatro anos fora; a permanência de Davi na Filisteia foi somente de pouco mais de um ano (1Sm 27,7), e seus dias de exílio, talvez dois ou três anos (?).

[24] C. E. Hauer, CBQ, XXI (1969), pp. 153-167, acredita que Saul foi o agressor; ele estava tentando, de acordo com sua estratégia geral, consolidar as tribos da Galileia dentro do seu reino e, ao agir desta maneira, cortara ou ameaçara cortar as vias de acesso dos filisteus às suas guarnições em Betsã e outras partes, provocando assim a reação dos filisteus. Faltam-nos informações para decidir a questão. Mas o fato de Saul ter-se deixado levar a combater em terreno desfavorável e com todas as probabilidades de derrota sugere uma medida de desespero.

[25] As datas para o reinado de Davi são aproximadas. 2Sm 5,4 e 1Rs 11,42 concedem a Davi e a Salomão quarenta anos, respectivamente. Naturalmente, este número é arredondado. Ambos tiveram reinados muito prolongados, e quarenta anos para cada um não é provavelmente um número muito incorreto. Colocando a morte de Salomão em 922 (cf. abaixo, nota 61) e tomando os quarenta anos literalmente, temos: para Salomão, aproximadamente 961-922; para Davi 1000-961. Cf. Albright, ARI, p. 232; idem in Mélanges Isidore Lévy, (Bruxelas, 1955 [Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, XIII, 1953]), pp. 7ss.

[26] Este incidente pertence quase certamente à guerra final de Davi contra os filisteus. Cf. mais abaixo, p. 258.

[27] A forma correta ("Baal existe": cf. Albright, ARI, p. 206, nota 62) foi preservada em 1Cr 8,33; 9,39. Ish-bosheth ("homem da vergonha") é uma alteração intencional dos escribas. Cf. Mefiboset (2Sm 4,4 etc.) e Merib-baal (1Cr 8,34; 9,40).

[28] Afirmou-se que o reinado de Saul era entendido como dinástico: por exemplo, Buccellati, op. cit. , pp. 195-200; W. Beyerlin, ZAW, 73 (1961), pp. 186-201; M. Ottoson, Gilead: Tradition and History, C. W. K. Gleerup, Lund (1969), pp. 200ss. Não resta dúvida de que Saul e sua Casa queriam estabelecer uma dinastia; e Isbaal era certamente apresentado porque ele era o único filho vivo de Saul. Mas deve-se fazer uma distinção entre uma pretensão dinástica e a aceitação geral desta pretensão pelo comum do povo. O fato de Isbaal nunca ter sido aclamado pelo povo (cf. 2Sm 2,8ss) e nunca ter reunido o povo ao seu lado, mais o fato de, mesmo durante sua vida, ver-se o povo bandeando-se para Davi (3,17-19), mostram que suas pretensões tinham pouco fundamento na vontade popular. Quando seu partidário Abner o abandonou, Isbaal ficou indefeso.

[29] Discordamos aqui da opinião de A. Alt (op. cit. , pp. 208-216) de que o carisma não teve nenhum papel real na eleição de Davi e que 2Sm 5,2, referindo-se a ele como nagîd de Iahweh, apresentava uma ficção, com a finalidade de fazer com que a elevação de Davi parecesse ter sido feita segundo os padrões antigos. Embora Davi não fosse carismático à maneira de Gedeão e Saul (tampouco o fora Jefté!), o povo com certeza voltou-se para ele porque seus feitos o convenceram de que Iahweh o havia escolhido.

[30] Alguns estudiosos acreditam que Jerusalém já estava nas mãos de Davi nessa época: por exemplo, Aharoni, LOB, p. 260; Eissfeldt, CAH, II: 34 (1965), pp. 44-46. É impossível que esta suposição esteja certa. Mas os acontecimentos de 2Sm 5, não estão em ordem cronológica. De acordo com o v. 17, os filisteus atacaram assim que ouviram falar da aclamação de Davi por Israel. Teria Davi arriscado, ou teria ele tido tempo para arriscar operações ofensivas contra Jerusalém quando ele próprio estava esperando um ataque? Além disso, Davi reinou sete anos e meio em Hebron (2Sm 5,5), portanto mais de cinco anos depois de sua aclamação, que se seguiu imediatamente à morte de Isbaal (cf. 2,10). É difícil de acreditar que ele tenha esperado tanto tempo, depois de tomar a cidade, para transferir sua residência para lá.

[31] 1Cr 18,1 afirma que Davi tomou Gat. Embora este texto não deva ser preferido ao de 2Sm 8,1, está com toda a certeza correto. Não é contradito por 1Rs 2,39ss, pois o rei de Gat nele mencionado foi sem dúvida vassalo de Salomão. Tropas gateias formavam um contingente especial dos mercenários de Davi (2Sm 15,18). Não precisamos supor, como fazem alguns, que a cidade de Gat tomada por Davi não fosse a mesma tão conhecida cidade-estado dos filisteus.

[32] Isso, contudo, está longe de ser correto; cf. Aharoni, LOB, p. 272. Gazer deve ter-se submetido a Davi como o fizeram a maior parte das cidades-Estados canaanitas (veja abaixo, p. 249ss), razão pela qual o ataque do faraó àquela cidade (veja abaixo, p. 261) teria constituído uma violação direta do território israelita.

[33] Cf. especialmente A. Malamat, JNES, XXII (1963), pp. 1-17; veja também G. E. Wright, BA, XXIX (1966), pp. 70-86; e igualmente O. Eissfeldt, Kleine Schriften, Vol. II, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1963, pp. 453-456. Contudo, deve-se dizer que Davi mostrou pouco interesse por uma possível pretensão egípcia em qualquer parte da Palestina.

[34] Pode-se concluir de EVV que os soldados de Davi penetraram na cidade através de seus aquedutos subterrâneos. E isso é possível, pois agora se sabe que a parte superior do aqueduto estava em conexão com as muralhas da cidade jebusita; cf. Kathleen M. Kenyon, Jerusalém (Londres: Thames e Hudson; New York: McGraw-Hill, 1967), c. II. Mas a palavra sinnôr (v. 8) é obscura: 1Cr 11,4-9 não a menciona.

[35] As genealogias de 1Cr (6,1-15 etc.) naturalmente dão a Sadoc uma descendência levítica (aarônica). Muitos acreditam que ele tenha sido sacerdote do templo de Jerusalém jebusita; cf. H. H. Rowley, JBL, LVIII (1939), pp. 113-141; recentemente G. E. Mendenhall, Interpretation, XXIX, 1975, pp. 163ss. F. M. Cross, entretanto, argumenta que ele era de um clã sacerdotal de Hebron afirmando sua descendência de Aarão (e rival dos sacerdotes de Silo que afirmavam sua descendência de Moisés); cf. Canaanite Myth and Hebrew Epic (Harvard University Press, 1973), pp. 207-215.

[36] Sobre o assunto, cf. J. A. Soggin, ZAW, 78 (1966), pp. 182-188; R. de Vaux,

Jerusalem and the Prophets (The Goldenson Lecture of 1965, Hebrew Union College Press; texto francês revisado e ampliado, RB, LXXIII [1966], pp. 481-509). De uma perspectiva um tanto diferente, cf. A. Weiser, ZAW, 77, 1965, pp. 153-168.

[37] Cf. Alt, op. cit., pp. 221-225. Jz 1,27-35 reflete a situação sob Davi e Salomão.

[38] A guerra dos amonitas (2Sm 10), na qual interveio Soba, pelo menos precedeu a campanha de 2Sm 8,3-8, na qual Soba foi esmagado. Eu não estou convencido de que estas duas passagens se refiram à mesma campanha, como sugere O. Eissfeldt, JBL, LXXIX (1960), pp. 371ss.

[39] O nome do rei de Soba, Adadezer ben Roob (2Sm 8,3), sugere que ele era de uma casa real proveniente de Bet-Roob. Sobre estes Estados e sobre as relações de Davi com eles, cf. Albright, CAH, II: 33 (1966), pp. 46-53; A. Malamat, JNES, XXII (1963), pp. 1-6; B. Mazar, BA, XXV (1962), pp. 98-120 (cf. pp. 102ss); idem, JBL, LXXX (1961), pp. 16-28; Unger, op. cit., pp. 42-46.

[40] 1Cr 19,7, coloca esta batalha em Medeba. Mas esta parece muito ao sul; entretanto, supomos que os arameus também estavam interferindo nas operações de Davi contra Moab (abaixo); cf. Aharoni, LOB, pp. 263. Se TM está correto em 2Sm 8,13, eles também vieram em auxílio dos edomitas; mas a maior parte dos estudiosos segue LXX nesta passagem e lê “Edom” em vez de “Aram”.

[41] A linguagem de 2Sm 8,2, sugere isso. Sendo assim, o rei moabita foi deixado em seu trono como vassalo de Davi: cf. Noth, HI, p. 193; Alt, KS, II, p. 70.

[42] Mas cf. Yadin, op. cit. (na nota 2), Vol. II, p. 285, que acredita que Davi agiu dessa forma porque sua própria força em carros de combate já estava apta para combater. Embora não tenhamos nenhuma informação sobre o assunto, Davi deve ter introduzido o carro de combate, ao menos em pequena escala.

[43] Não sabemos como Davi governou o território de Soba. Se ele não deixou Adadezer em seu trono como vassalo, então deve ter administrado esta área de Damasco ou ter colocado outras guarnições e governadores na região. Sobre o assunto, cf. A. Malamat, JNES, XXII (1963), pp. 1-6. Maaca e Tob ficaram certamente como Estados vassalos depois da derrota dos arameus na Transjordânia (cf. 2Sm 10-18ss).

[44] As cidades mencionadas (2Sm 8,8; 1Cr 18,8) — Berotai, Tebá (Tebat), Cun (as últimas duas conhecidas pelos textos egípcios do Império) — ficam no vale entre os Líbanos, ao sul de Hums: cf. Albright, ARI, pp. 127ss; Unger, op. cit., p. 44.

[45] É impossível ter certeza se este foi um tratado entre iguais ou entre senhor absoluto e vassalo, embora esta última suposição seja a mais provável; cf. A. Malamat, JNES, XXII (1963), pp. 6-8. Por outro lado, o tratado com Tiro (abaixo) foi certamente um tratado de paridade; cf. F. C. Fensham, VT. Suppl., Vol. XVII (1969), pp. 71-87.

[46] Hiram (Ahiram) I é datado em 969-936, aproximadamente; cf. Albright, ARI, p. 128; idem in Mélanges Isidore Levy (veja nota 25), pp. 6-8; também H. J. Katzenstein, The History of Tyre (Jerusalem: The Schocken Institute for Jewish Research, 1973), pp. 81ss, 349. F. M. Cross, entretanto, aumentaria a data de Hirão para cerca de 980-947 (e correspondentemente a Davi e Salomão); cf. BASOR, 208, 1972, p. 17. O reino de Hirão se sobrepôs ao de Davi somente em poucos anos. Davi

já poderia ter feito um tratado com o pai de Hirão — Abibaal — mas não temos informações disso.

[47] Sobre toda esta seção, além das obras já citadas, cf. A. Alt, “Das Grossreich Davids” (cf. KS, II, pp. 66-75); veja também K. Galling, “Die israelitische Staatsverfassung in ihrer vorderorientalischen Umwelt”, *Der Alte Orient*, 28: III/IV (1929).

[48] Sobre toda a matéria, cf. especialmente T. N. D. Mettinger, *Salomonic State Officials: A Study of the Civil Government of the Israelite Monarchy* (Lund: C. W. K. Gleerup, 1971). Para um breve sumário, cf. J. Bright, “The Organization and Administration of the Israelite Empire” (*Mag. Dei.*, Cap. 10).

[49] Frequentemente compreendido como “cretenses e filisteus” (com o último nome assimilado ao primeiro); mas cf. a proposta de Albright, *CAH*, II: 33 (1966), p. 29 (“cretenses armados com armas leves”). Parece que os filisteus constituíram o núcleo do exército permanente de Davi. Um contingente de gateus (homens de Gat) também aparece (2Sm 15,18).

[50] Cf. R. de Vaux, “Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon” (1939) — reedição in *Bible et Orient*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1967, pp. 189-201; J. Begrich, *Sofer una Mazkir*, *ZAW*, 58 (1940), pp. 1-29. O nome Susa (cf. 1Cr 18,16; 1Rs 4,3) e o de seu filho Helioref podem ser de origem egípcia; mas sobre o primeiro cf. A. Cody, *RB*, LXXII (1965), pp. 381-393. O “amigo do rei” (cf. 2Sm 15,37; 16,16; cf. 1Rs 4,5) também pode ter sido um título oficial (conselheiro ou coisa semelhante), igualmente com paralelos egípcios; cf. H. Donner, *ZAW*, 73 (1961), pp. 269-277.

[51] A lista de cidades constante de Js 15,21-62 reflete a organização administrativa de Judá nos dias da monarquia. Embora essa lista provavelmente date do século nono (veja abaixo, p. 307), o sistema é mais antigo e pode remontar ao próprio Davi; cf. F. M. Cross e G. E. Wright, *JBL*, LXXV (1956), pp. 202-226.

[52] Cf. Albright, *ARI*, pp. 120ss; veja também M. Löhr, *Das Asylwesen im Alten Testament*, M. Nyemeyer, Halle, 1930. A própria instituição, contudo, deve ser mais antiga. Cf. M. Greenberg, *JBL*, LXXVIII (1959), pp. 125-132.

[53] Sobre a antiguidade da música do templo em Israel, cf. Albright, *ARI*, pp. 121-125.

[54] Cf. Albright, “The List of Levitic Cities” (*Louis Ginzberg Jubilee Volume*, *American Academy of Jewish Research*, [1945] pp. 49-73); *ARI*, pp. 117-120; veja também Aharoni, *LOB*, pp. 269-273. A menção a Gazer (v. 21) pode servir para indicar que este passo foi dado no reinado de Salomão, cf. 1Rs 9,16); mas veja Aharoni, *ibid.* p. 272 (também a nota 32, acima).

[55] Assim, Yadin, *op. cit.*, Vol. II, p. 277. Já K. Elliger, *Die dreissig Helden Davids* (1935) — reedição, *Kleine Schriften zum Alten Testament*, Chr. Kaiser Verlag, Munique, 1966, pp. 72-118 — acredita que a organização era decalcada no modelo egípcio; mas cf. B. Mazar, *VT*, XIII, (1963), pp. 310-320.

[56] Salomão, que era adulto quando Davi morreu, nasceu durante as guerras (2Sm 12,24ss), o que as colocaria bem no começo do reinado de Davi.

[57] Cf. H. Cazelles, *PEQ*, 87 (1955), pp. 165-175; A. Malamat, *VT*, V (1955), pp. 1-

12; F. C. Fensham, BA, XXVII (1964), pp. 96-100; veja também A. S. Kapelrud, *La Regalita Sacra/The Sacral Kingship*, E. J. Brill, Leiden, 1959, pp. 294-301.

[58] Cf. 2Sm 15,7; veja os comentários.

[59] O comportamento de Meribaal é ambíguo. Embora ele mais tarde negasse ter sido desleal, Davi certamente não acreditou nele (2Sm 19,24-30).

[60] Davi naturalmente não perdoou a Semei (cf. 1Rs 2,8ss), nem acreditou em Meribaal (cf. v. 29). Mas ele era bastante inteligente para ver que as represálias contra estes dois familiares de Saul só iriam piorar a situação.

[61] Veja nota 25 acima. A data para o fim do reinado de Salomão, sobre a qual a estimativa está baseada, é a de Albright, BASOR, 100 (1945), pp. 16-22; cf. também M. B. Rowton, BASOR, 119 (1950), pp. 20-22. Outros sistemas de cronologia diferem um pouco; cf. cap. 6, nota 1, abaixo, para referências.

[62] Gazer foi destruída na metade do século décimo e reconstruída por Salomão. Sobre as escavações no local, cf. H. B. Lance, BA, XXX (1967), pp. 34-47; W. G. Dever, *ibid.*, pp. 47-62. Outras cidades foram destruídas mais ou menos na mesma época (Tell Mor, o porto de “Asdod” e talvez Bet-Sames), possivelmente no decorrer da mesma campanha.

[63] Cf. especialmente A. Malamat, JNES, XXII (1963), pp. 10-17; veja também G. E. Wright, BA, XXIX (1966), pp. 70-86. Sobre Gazer, veja acima, p. 259 e nota 32, no mesmo local.

[64] Veja especialmente Albright, “The Role of the Canaanites in the History of Civilization”, (ed. rev. BANE, pp. 328-368); *idem*, CAH, II: 33 (1966), pp. 33-43; H. J. Katzenstein, *The History of Tyre*, cap. V; B. Peckham, “Israel and Phoenicia” (Mag. Dei, cap. 12).

[65] Cf. Alt, *op. cit.*, pp. 231ss. Havia também uma Baalat (Baalath) em Dã (Js 19,44), e outra no Negueb (Js 15,29) — e Cariat-Iarim também era chamada Baala (cf. Js 15,9ss; 2Sm 6,2). As duas primeiras são de localização incerta; mas uma e outra são possíveis.

[66] Qere e 2Cr 8,4, leem “Tadmor”, isto é, Palmira, um centro de caravanas no deserto da Síria, a leste de Soba. Sobre a atividade de Salomão na Síria, veja adiante. Mas, neste contexto, Tamar está certo, uma vez que as cidades relacionadas formam um círculo de defesa em torno da terra de Israel. Sobre as fortificações salomônicas no Negueb, veja mais adiante.

[67] Sobre a evidência de Meguido, cf. Y. Yadin, BA, XXXIII (1970), pp. 66-96; sobre Hasor, *idem*, AOTS, pp. 244-263, e as referências *ibid.*; mais recentemente in BA, XXXII (1969), pp. 50-71. Sobre Gazer, veja os artigos relacionados na nota 62, acima. J. B. Pritchard, entretanto, pôs em dúvida se as edificações de Meguido eram realmente estábulos; cf. J. A. Sanders, ed., *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century*, Doubleday, 1970, pp. 267-276; similarmente, Y. Aharoni, JNES, XXXI, 1972, pp. 302-311; BA, XXXV, 1972, p. 123. Mas Yadin ainda defende sua interpretação original; cf. Mag. Dei, cap. 13; também J. S. Holladay, JBL, XCVI, 1977, p. 284.

[68] A não ser que a referência críptica a uma campanha em “Hamat Soba” (2Cr 8,3) diga respeito a esta passagem; cf. Aharoni, LOB, p. 275, que lê “Bet-soba”, com

LXX, e sugere que Salomão pode ter fortalecido sua posição em Celessíria e em Tadmor, em reação à perda de Damasco.

[69] Assim Albright, ARI, pp. 133ss. tem sido sugerido que Ofir fica na Arábia, a meio caminho entre Medina e Meca, onde extensivos depósitos de ouro existiam e foram explorados até em tempos modernos; cf. BA, XXXIX, 1976, p. 85. Mas tal ouro não poderia ter sido mais facilmente buscado por transporte terrestre, sem a necessidade da construção de uma frota? Cf. Katzenstein, op. cit., p. 109. Um óstraco encontrado em Tell Qasile, próximo de Joze, menciona “ouro de Ofir”, mas infelizmente sua data é incerta (talvez novo/oitavo século); cf. A. Mazar, BA, XXXVI, 1973, pp. 42-48.

[70] Sobre o começo da expansão dos sabeus, cf. Albright, ARI, pp. 129-131; idem, BASOR, 128 (1952), p. 45; idem, JBL, LXXI (1952), pp. 248ss; G. van Beek, BA, XV (1952), pp. 5ss. Sobre o comércio de especiarias e incenso, cf. idem, JAOS, 78 (1958), pp. 141-152; veja também BA, XXIII (1960), pp. 70-95. Sobre uma relação popular de explorações na Arábia do Sul, cf. W. Phillips, Qata-ban, and Sheba, Harcourt, Brace, 1955; veja também J. B. Pritchard et al., Solomon and Sheba (Londres: Phaedon Press; New York: Praeger, 1974).

[71] Uma efígie de argila da Arábia do Sul datando aproximadamente do século nono, encontrada em Betel, indica relações comerciais entre os dois países pouco depois da época de Salomão; cf. G. W. van Beek e A. Jamme, BASOR, 151 (1958), pp. 9-16. Esta efígie, espantosamente semelhante a uma encontrada na Arábia do Sul por T. Bent e divulgada em 1900, tendo desaparecido logo depois, deve provavelmente ter sido “plantada” em Betel; cf. Y. Yadin, BASOR, 196 (1969), pp. 37-45. Mas, à luz das observações de Van Beek e Jamme, bem como de J. L. Kelso, ibid., 199 (1970), pp. 59-65, isso parece impossível.

[72] De acordo com Albright, tarshish significa “uma fundição”, “uma refinaria”; cf. BANE, pp. 346ss. Para outra explanação (“o mar aberto”) cf. C. H. Gordon, JNES, XXXVII, 1978, pp. 51ss.

[73] Isto foi reconhecido pelo próprio escavador; cf. N. Glueck, BA, XXVII (1965), pp. 70-87; BASOR, 179 (1965), pp. 16-18.

⁷⁴Cf. B. Rothenberg, Timna (Londres: Thames and Hudson, 1972, pp. 63, 180.

[74] Conforme acima e nota 44. 1 Crônicas 18,8 coloca explicitamente que o cobre usado nos vasos do Templo veio dessa fonte.

[75] Assim, aproximadamente RSV. Para discussão, cf. Albright, in JBL, LXXI (1952), p. 249; ARI, pp. 131ss. Cf. também H. Tadmor, “Que and Musri”, IEJ, 11 (1961), pp. 143-150.

[76] Assim, aproximadamente RSV. Para discussão, cf. Albright, in JBL, LXXI (1952), p. 249; ARI, pp. 131ss. Cf. também H. Tadmor, “Que and Musri”, IEJ, 11 (1961), pp. 143-150.

[77] Albright, (BP, p. 56) calcula que a população era possivelmente de oitocentos mil, contando somente os nativos israelitas.

[78] Incluindo (1Rs 9,15.24) o misterioso Milo (“acabamento”), que deve ter sido a série de terraços revestidos de pedra, no desfiladeiro íngreme a leste da cidade, sobre o qual as casas eram construídas; cf. Kenyon, op. cit., pp. 49-51. Para outras

sugestões, veja os comentários.

[79] Entre outras fontes, cf. Albright, ARI, pp. 138-150; A. Parrot, *The Temple of Jerusalém*, trad. ingl.: SCM Press, Londres, 1957; G. Wright, *Salomon's Temple Resurrected*, BA, IV (1941), pp. 17-31; idem, BA, VII (1944), pp. 65-77; BA, XVIII (1955), pp. 41-44; P. L. Garber, BA, XIV (1951), pp. 2-24; veja também Garber, Albright e Wright, JBL, LXXVII (1958), pp. 123-133.

[80] Um templo um pouco posterior em Teltainat, na Síria, foi por muito tempo o mais perfeito paralelo conhecido; mas atualmente há outros, notavelmente um da Idade do Bronze recente, em Hasor; cf. Y. Yadin, BA XXII (1959), pp. 3ss. O mais interessante de todos é um templo israelita em Arad, que foi construído no século décimo e continuou em uso pelo menos através do século oitavo. Cf. Y. Aharoni, BA, XXXI (1968), pp. 2-32; idem, "The Israelite Sanctuary at Arad", in *New Directions in Biblical Archeology*, D. N. Freedman e J. C. Greenfield, eds., Doubleday, 1969, pp. 25-39.

[81] Para discussão posterior, veja Albright, ARI, pp. 144-150.

[82] Alguns desejariam enfatizar a paganização da religião de Israel mais fortemente; cf. G. E. Mendenhall, *Interpretation*, XXIX, 1975, pp. 155-170. Mas esta era uma paganização sutil, interior, em vez de um afastamento declarado de Iahweh.

[83] Sobre estas estruturas, cf. D. Ussishkin, BA, XXXVI, 1973, pp. 78-105.

[84] Cf. Pritchard, ANET, p. 320, para o texto. O mais antigo e notável "óstraco" de Arad (mais de 200 ao todo) é da última parte do décimo século, mas trata-se de um fragmento com apenas algumas letras; cf. Aharoni, *The Israelite Sanctuary at Arad*, Freedman & Greenfield, eds., op. cit. (na nota 80), p. 27. Sobre a literatura em Israel, cf. A. R. Millard, BA, XXXV, 1972, pp. 98-111.

[85] Excelentes abordagens do assunto sob vários pontos de vista podem ser encontradas em *Wisdom in Israel and in thoe Ancient Near East*, M. Noth e D. Winton Thomas, eds., VT, Suppl., Vol. III (1955); cf. também W. Baumgartner, "The Wisdom Literature", OTMS, pp. 210-237; A. Alt, "Die Weisheit Solamos", KS, II, pp. 90-99.

[86] Os sábios Etã, Hemã, Calcol e Darda (1Rs 4,31) têm todos nomes canaanitas: cf. Albright, ARI, pp. 122ss; idem, YGC, pp. 217-219.

[87] A função deste ofício é disputado; cf. T. N. D. Mettinger, *Salomonic State Officials*, pp. 87-89; R. J. Williams, VT, Supl., Vol. XXVIII, 1975, pp. 236ss; R. de Vaux, art. cit (na nota 50). Ele pode ter sido de menor importância no século dez, mas pelo oitavo século (1Rs 18,18.37) parece ter sido o ministro chefe.

[88] Veja A. Alt, "Israels Gaue unter Salome", KS, II, pp. 76-89; W. F. Albright, "The Administrative Divisions of Israel and Judah", JPOS, V (1925), pp. 17-54; Aharoni, LOB, pp. 273-280; e especialmente G. E. Wright, "The Provinces of Solomon" (*Eretz Israel*, VIII, 1967, pp. 58-68), onde há mais literatura a respeito.

[89] Cf. Albright, BP, pp. 56, para estimativas.

[90] Cf. F. M. Cross e G. E. Wright, JBL, LXXV (1956), pp. 202-226. Veja mais adiante p. 248.

[91] Cross e Wright (ibid.), argumentam que a reorganização de Judá já tinha sido feita por Davi. Certamente, o censo de Davi foi o prelúdio de alguma medida fiscal

ou administrativa — e foi sentido como tal. Pode ser que Davi tenha planejado um sistema provincial para toda a região, mas encontrou tanta resistência que nunca o levou a efeito no norte de Israel.

[92] Não há nenhuma razão para colocar isso em dúvida, como o faz Noth, HI, pp. 209ss. A principal queixa de Israel contra Salomão foi especialmente a corveia. Note-se como lincharam Adoniram, o supervisor-chefe das levas de trabalho forçado (1Rs 12,18; 4,6; 5,14).

[93] Albright, BP, p. 55, avalia que trinta mil israelitas equivaleriam por alto a seis milhões de americanos em 1960.

[94] Mas cf. F. C. Fensham, VT, Suppl., Vol. XVII (1969), pp. 78ss, que acredita que a cessão dessas cidades foi parte das estipulações do tratado entre os dois reis.

[95] Cf. Alt, Essays (na nota 1), pp. 256ss.

[96] Os salmos reais incluem: Sl 2;18 (2Sm 22); 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144,1-11.

[97] Conforme especialmente F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 241-257.

[98] Não é de modo algum impossível de se acreditar na tradição. Cf. O. Procksch, “Die letzten Werte Davids”, BWANT, 13 (1913), pp. 112-125; A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, University of Wales Press, Cardiff, (1955), p. 15, onde existe mais bibliografia; cf. também Albright, YGC, p. 24; D. N. Freedman, *Mg. Dei*, pp. 73-77, 96.

[99] Veja G. E. Mendenhall, op. cit. (cap. 4, nota 20, p. 150 acima). Importantes discussões recentes incluem: R. de Vaux, “Le roi d’Israël, vassal de Yahve”, in *Bible et Orient* (na nota 50), pp. 287-301; H. J. Kraus, *Worship in Israel* (trad. ingl.: Blackwell, Oxford; John Knox Press, Richmond, 1966), pp. 179-200; R. E. Clements, *Abraham and David*, SCM Press, Londres, 1967; D. R. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea*, The John Hopkins Press, 1969, cap. V; M. Weinfeld, “The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East”, *JAOS*, 90 (1970), pp. 184-203.

[100] Sobre diversas versões desse ponto de vista, cf. I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Almqvist and Wiksells, Uppsala, 1943; G. Widengren, *Sakralles Königtum im Alten Testament und im Judentum*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1955; veja também vários artigos nos volumes editados por S. H. Hooke: *Myth and Ritual*, Oxford University Press, Londres, 1933; *The Labyrinth*, SPCK, Londres; *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford University Press, Londres, 1958.

[101] Cf. especialmente M. Noth, “God, King and Nation in the Old Testament”, in *The Laws in the Pentateuch* (trad. ingl., Oliver & Boyd, Londres e Edimburgo, 1966), pp. 145-178, com o qual eu concordo plenamente.

[102] Cf. especialmente H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, The University of Chicago Press (1948); idem, *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions*, Clarendon Press, Oxford, 1951.

[103] Cf. S. Mowinckel, *Psalmenstudien II* (1922) — reedição, Verlag P. Schippers, Amsterdã, 1961; idem, *Zum israelitischen Neujahr und zur Deutung der Thronbes-*

teigungspsalmen, J. Dybwad, Oslo, 1952; idem, *He That Commenth*, trad. ingl.: Blackwell, e Abingdon Press, Oxford, 1956; idem, *The Psalms in Israel's Worship*, trad. ingl.: Blackwell, Oxford, 1962, Vol. I.

[104] Especialmente para os salmos de coroação: Sl 47; 93; 96; 97; 99 etc. A expressão Yhwh malak, frequente nestes salmos e usada para apoiar a teoria da coroação anual de Iahweh, deve provavelmente ser assim traduzida: “É Iahweh que reina”, ou expressão semelhante, em vez de “Iahweh tornou-se rei”; cf. L. Köhler, VT, III (1953), pp. 188ss; D. Michel, VT, VI (1956), pp. 40-68; Johnson, op. cit., p. 57, et passim.

[105] Cf. H. J. Krauss, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, J. C. B. Mohr, Tübinga, 1951; idem, *Worship in Israel*, cap. V; cf. W. Eichrodt, “Theology of the Old Testament”, trad. ingl., OTL (1961), Vol. I, pp. 123-128.

[106] Essa passagem parece refletir algum ressentimento contra Salomão: cf. G. E. Wright, IB, II (1953), p. 441.

[107] Depois de 935, uma vez que na cronologia aqui seguida, Susac (v. 40) subiu ao trono do Egito somente nesse ano (veja p. 286 abaixo).

[108] Como Noth (HI, p. 205) salienta, a palavra usada aqui não é a palavra comum empregada para corveia (mas), mas sebel (transporte forçado?); entretanto, (cf. Gn 49,15) parece estar envolvida uma forma de trabalho compulsório; cf. M. Held, JAOS, 88 (1968), pp. 90-96.

CAPÍTULO 6 - OS REINOS INDEPENDENTES DE ISRAEL E JUDÁ

[1] Para o período da monarquia dividida, seguimos a cronologia de W. F. Albright, BASOR, 100 (1945), pp. 16-22. As datas, contudo, são em certos casos aproximadas. Outras cronologias variam de uma década ou mais para o começo do período, mas raramente variam de mais de um ano ou dois no fim; cf. E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, ed. rev., Wm. B. Eerdmans, 1965; A. Jepsen, “Zur Chronologie der Könige von Israel und Juda, in A. Jepsen e R. Hanhart, *Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie* (BZAW, 1964, pp. 1-48); G. Schedl, VT, XII (1962), pp. 88-119; S. Mowinckel, *Acta Orientalia*, X (1932), pp. 161-277; J. Begrich, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*, J. C. B. Mohr, Tübinga, 1929; J. Lewy, mesmo título, A. Töpelmann, Giessen, 1927.

[2] Sobre a estrutura de Reis e de seu lugar no corpo deuteronômico, cf. especialmente M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien I*, M. Niemeyer, Halle, 1943, que coloca a composição da obra no século sexto.

[3] Embora exija apreciação crítica, a história do Cronista não é de modo algum para ser desprezada sem razão: cf. W. F. Albright, in *Alex. Max Jubilee Volume*, Jewish Theological Seminary (1950), pp. 61-82. Veja também os comentários de W. Rudolph, “Chronikbücher”, HAT (1955) de J. M. Myers, 3 Vols., AB, (1965). As diferenças entre as Crônicas e Samuel-Reis (nos trechos dos sinóticos) não devem ser explicadas sempre como alterações tendenciosas; cf. W. E. Lemke, HTR, LVIII (1965), pp. 349-363.

[4] Salomão tinha sido aclamado do mesmo modo? Não sabemos. Mas Roboão não podia claramente esperar governar o norte sem um pacto. Sobre o assunto, cf. G.

Fohrer, “Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel”, ZAW, 71 (1959), pp. 1-22. Sobre a função da assembleia popular, cf. C. U. Wolf, JNES, VI (1947), pp. 98-108.

[5] Mas Roboão e Jeroboão eram possivelmente nomes de trono; ambos são arcaicos e têm virtualmente a mesma significação (“possa o povo expandir-se/multiplicar-se”): cf. Albright, BP, p. 59. Sobre nomes de trono em Israel, cf. A. M. Honeyman, JBL, LXVII (1948), pp. 13-25.

[6] É difícil de entender por que esse incidente deve ser chamado não histórico (por exemplo, Osterley e Robinson, History of Israel, Clarendon Press, Oxford, 1932, I, p. 274; Kittel, GVI, II, p. 222; J. A. Montgomery, The Books of Kings, ICC (1951), p. 251. Ele não contradiz 1Rs 14,30, que, como veremos, não encerra um atentado por parte de Roboão para reconquistar o norte.

[7] Sobre a história deste Estado, veja M. F. Unger, Israel and the Arameans of Damascus, James Clarke, Londres, 1957; veja também B. Mazar, “The Aramean Empire and Its Relations with Israel”, BA, XXV (1962), pp. 98-120; A. Malamat, POTT, pp. 134-155.

[8] Provavelmente Tell el-Melât, algumas milhas a oeste de Gazer. Não sabemos nenhum detalhe, a não ser que houve duas campanhas, com vinte e cinco anos de intervalo.

[9] Veja adiante, p. 296. Alguns acreditam que Moab permaneceu súdita do norte do Estado durante este período (por exemplo, Noth, HI, p. 226); mas cf. R. E. Murph, “Israel and Moab in the Ninth Century B.C.”, CBQ, XV (1953), pp. 409-417; A. H. van Zyl, The Moabites, E. J. Brill, Leiden, 1960, pp. 136-139.

[10] A invasão de Sesac (adiante), pode muito bem ter terminado completamente. O fato de Judá ter controlado Edom cinquenta anos mais tarde (1Rs 22,47ss) não é prova de que ele o tenha dominado sempre.

[11] Eu não concordo que “Judá” tenha substituído “Benjamim” neste versículo (cf. Noth, HI, p. 233), embora a “uma tribo” de 1Rs 11,31-36 seja provavelmente Benjamim, refletindo o fato de que Benjamim estava realmente separado de Israel.

[12] Sua localização exata é desconhecida. Jericó permaneceu sem dúvida em território israelita (1Rs 16,34), mais a oeste, mas Ajalon foi tomada e fortificada por Judá (2Cr 11,10).

[13] As datas para esta dinastia seguem Albright, BASOR, 130 (1953), pp. 4-11; cf. ibid., 141 (1956), pp. 26ss. Outros, entretanto, adiantam as datas para Sesac e seus sucessores em dez anos; por exemplo, K. A. Kitchen, The Third Intermediate Period in Egypt (Warminster: Aris & Phillips, 1973), p. 467.

[14] Sobre essa lista, cf. G. Beyer, “Das Festungssystem Rehabeams”, ZDPV, 54 (1931), pp. 113-134. Os fortes poderiam igualmente ter sido construídos depois da invasão de Sesac, para prevenir novo ataque: assim, por exemplo, Rudolph, op. cit., p. 229; Kittel, GVI, II, p. 223.

[15] A inscrição foi discutida por vários estudiosos. Cf. especialmente B. Mazar, “The Campaign of Pharaoh Shishak to Palestine”, VT supl., Vol. IV (1957), pp. 57-66; veja também Aharoni, LOB, pp. 283-290; Kitchen, op. cit., pp. 293-300 e excursão E.

[16] Kitchen (op. cit., p. 296), entretanto, duvida que a força de Sesac alcançou

Asionagber.

[17] A destruição de Meguido salomônico (VA-IVB) foi certamente obra de Sesac; cf. Y. Yadin, BA, XXXIII (1970), pp. 66-96 (cf. p. 95). Tanac, também na lista, foi igualmente destruída; cf. P. W. Lapp, BASOR, 173 (1964), pp. 4-44 (cf. p. 8). Siquém (não listada) o foi também por esse tempo, talvez por Sesac; cf. G. E. Wright, AOTS, p. 366.

[18] Também chamado “Abian”, o que não é um erro, mas possivelmente um hipocorístico Abîya-mi (“Meu pai é verdadeiramente [Iahweh?]”): cf. Albright, Alex, Marx Jubilee Volume (na nota 3) p. 81, nota 72.

[19] Cf. Rudolph, op. cit. , pp. 235-239; Kittel, GVI, II, p. 224.

[20] A despeito dos números exagerados (um milhão de homens!), o incidente é histórico. Cf. Rudolph, op. cit. , p. 243; J. M. Myers, “II Chronicles”, AB (1965), p. 85. Zara, o “cusita”, pode ter sido um aventureiro etíope ou árabe (cf. Cushan: Hab 3,7) pago pelo faraó.

[21] 2Cr 16,1 a coloca no trigésimo sexto ano de Asa; mas 1Rs 16,8, data a morte de Baasa do vigésimo sexto ano de Asa. A cronologia do Cronista é defendida por Albright (BASOR, 87 [1942], pp. 27ss); outros, contudo, discordam (cf. Rudolph, VT [1952], pp. 367ss; B. Mazar, BA, XXV [1962], p. 104).

[22] Talvez a evidência da destruição de Hasor (cf. Y. Yadin, AOTS, pp. 254-260) e de Dã (cf. A. Biran, IEJ, 19 [1969], pp. 121ss) esteja ligada a esta campanha.

[23] A sugestão de que “Gaba” deve ter sido “Geba” (cf. Albright, AASOR, IV [1924], pp. 39-92) parece agora improvável; L. A. Sinclair, AASOR, XXXIV-XXXV (1960), pp. 6-9. Masfa, geralmente localizada em Tell en-Nasbeh, na estrada principal, umas sete milhas ao norte de Jerusalém (cf. Sinclair, *ibid.*, e as referências existentes na passagem), era solidamente fortificada nesta época, cf. Wright, BAR, pp. 51ss.

[24] Ver especialmente A. Alt, “The Monarchy in the Kingdoms of Israel and Judah” (1951), in *Essays on Old Testament History and Religion* (trad. ingl.: Blackwell, Oxford, 1966, pp. 239-259). Embora tenha sido criticada (por exemplo, T. C. G. Thornton, JTS, XIV [1963] pp. 1-11; G. Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria*, Instituto di Studi dei Vicino Oriente, Roma, 1967, pp. 200-212), parece-me que a tese de Alt está fundamentalmente correta.

[25] Cf. Wright, BAR, p. 148.

[26] Sesac pode ter atacado Penuel (acima) porque Jeroboão lá estabeleceu temporariamente sua residência; cf. Aharoni, LOB, p. 287.

[27] Sobre o óstraco de Samaria, veja adiante, p. 316.

[28] Dã parece também ter sido um centro administrativo e um ponto de defesa contra os arameus. Estruturas atribuídas a Jeroboão, incluindo a face sul de um lugar alto, foi encontrado; cf. A. Biran, IEJ, 27 (1977), pp. 242-246. Para informações anteriores, consulte os arquivos de IEJ desde 1966.

[29] Sobre o culto de Jeroboão, cf. especialmente F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Harvard University Press, 1973), pp. 195-215. Mas, conforme também a posição diferenciada de B. Halpern, JBL, XCV (1976), pp. 31-42; Halpern argumenta que os sacerdotes da casa de Aarão tinham servido em Betel, mas que

Jeroboão recolocou-os com sacerdotes de linhagem mosaica. A questão é muito difícil de estabelecer.

[30] Cf. Albright, FSAC, pp. 298-301; idem, YGC, pp. 171ss. Para ilustrações deste tipo de iconografia (um deus em pé sobre um touro ou leão), cf. Pritchard, ANET, pp. 163-170, 177-181.

[31] Tinha Aías de Silo desejado a restauração do culto anfitriônico naquele local ou naquela tradição? Ou, como sugere Noth, em “Jerusalem and The Israelite Tradition” (1950), in *The Laws in the Pentateuch and Other Studies* (trad. ingl.: Oliver & Boyd, Edimburgo e Londres, 1966; Fortress Press, Philadelphia, 1967), pp. 132-144, tinha aprovado a separação política, mas não litúrgica de Jerusalém?

[32] Em 1Rs 16,2, ele é chamado Nagid, título aplicado a Saul, cf. acima, p.

[33] Em 1Rs 15,8 e 2Cr 14,1, Asa é filho de Abiam, enquanto em 1Rs 15,2.10; e 2Cr 15,16, ambos são filhos de Maaca; 2Cr 13,2 complica ainda mais as coisas. Uma vez que Abiam reinou menos de três anos, pode ser que Asa fosse um filho menor cuja mãe tinha morrido, deixando Maaca para continuar como rainha-mãe, cf. Albright, ARI, p. 153. Para mais possibilidades, cf. Myers, op. cit., pp. 79ss.

[34] Em edições anteriores tínhamos assinalado um longo reinado para Ben-Adad I, de 880 a 842 aproximadamente, seguindo Albright; cf. BASOR, 87 (1942), pp. 23-29. Agora, parece que este período deve ser dividido entre Ben-Adad I e II; cf. F. M. Cross, BASOR, 205 (1972), pp. 36-42 (literatura adicional sobre a estela encontra-se nessa publicação).

[35] Se essas concessões foram extorquidas do próprio Amri (cf. B. Mazar, BA, XXV [1962], p. 106, que é desta opinião), isso deve ter sido antes de ele se estabelecer firmemente no poder. Mas a linguagem é de caráter impreciso: “pai” pode significar simplesmente predecessor.

[36] Para o texto, cf. Pritchard, ANET, pp. 275ss.

[37] Essa foi certamente arranjada por Amri. Etbaal governou aproximadamente de 887 e 856; cf. Albright, *Mélanges Isidore Lévi*, Bruxelas, 1955 (*Annuaire de l’institut de Philologie et d’Histoire Orientales et Slaves* XIII, 1953), pp. 1-9.

[38] 2Rs 8,18; e 2Cr 21,6, consideram Atalia como filha de Acab; 2Rs 8,26; e 2Cr 22,2, filha de Amri (RSV traz “neta”). Uma vez que seu filho nasceu aproximadamente em 864 (cf. 2Rs 8,26), ela não podia ter sido filha de Acab e Jezabel, que não poderiam estar casados há mais de dez anos na época. Ela pode ter sido filha de Acab, de um antigo casamento, ou (cf. H. J. Katzenstein, IEJ, 5 [1955], pp. 194-197) filha de Amri, criada por Acab e Jezabel depois da morte de sua mãe.

[39] A suposição de que Josafá era vassalo (por exemplo, Oesterley e Robinson, op. cit., I, p. 288; Kittel, GVI, II, p. 240) baseia-se sobretudo em 1Rs 22,29-36. Mas esse incidente não precisa ser interpretado, e os versículos 44.48ss sugerem o contrário. Tampouco o testemunho de 2Cr 17,2 pode ser desprezado como uma fantasia do Cronista.

[40] Diz-se que Josafá se recusou nessa ocasião a ajudar Acazias, filho de Acab; 2Cr 20,35-37 afirma o contrário. Será que falhou uma tentativa? Ou Josafá recusou a sugestão de Acazias de se fazer uma outra tentativa? (cf. Kittel, GVI, II, p. 263).

[41] Para o texto, cf. Pritchard, ANET, pp. 320ss. Veja também R. E. Murphy, CBQ,

XV (1953), pp. 409-417.

[42] A maior parte do que sabemos a respeito da Casa de Amri vem de um ciclo de narrativas proféticas contidas em Reis. Argumenta-se frequentemente (por exemplo, C. F. Whitley, VT, II [1952], pp. 137-152; J. M. Miller, JBL, LXXXV [1966], pp. 441-454) que, uma vez que os nomes de certos reis — quando mencionados — possivelmente não são originais nestas narrativas (1Rs caps. 20; 22 etc.), na verdade se referem aos acontecimentos da dinastia de Jeú. Não estou convencido disso. Mas qualquer reconstrução permanece hipotética; a de J. Morgenstern mostra um quadro inteligente: cf. *Amos Studies I*, Hebrew Union College, 1941.

[43] Embora isso seja disputado, os 1.000 soldados de Musri mencionados na inscrição de Salmanasar eram provavelmente egípcios; cf. H. Tadmor, “Que and Musri” (IEJ, 11, 1961, pp. 143-150). A respeito dos membros da coalizão, cf. também idem, *Scripta Hierosolymitana*, VIII (1961), pp. 244-246.

[44] Adadezer (Adad-idri) parece ter sido o nome pessoal do rei, Benadad seu nome de trono (Albright, BASOR, 87 [1942], p. 28).

[45] Sabemos disso somente pelas inscrições do próprio Salmanasar: cf. Pritchard, ANET, pp. 278ss. Sobre as relações entre a Assíria e Israel a partir deste período, cf. W. W. Hallo, BA, XXIII (1960), pp. 34-61.

[46] Cf. J. W. Crowfoot e outros, *Early Ivories from Samaria*, Palestine Exploration Fund, Londres, 1938; *The Buildings at Samaria* (1942); *Objects from Samaria* (1957). Para um excelente resumo, cf. A. Parrot, *Samaria, The Capital of the Kingdom of Israel*, trad. ingl.: SCM Press, Londres, 1958; mais brevemente, G. E. Wright, BA, XXII (1959), pp. 67-78; P. R. Ackroyd, AOTS, pp. 343-354.

[47] A. Alt (*Der Stadtstaat Samaria* [1954; cf. KS, III, pp. 258-302]) afirma que duas “capitais” refletem uma dupla função da Casa de Amri: eram reis da população canaanita e israelita, e isso implicava um dualismo de culto: Iahweh, deus de Israel, Baal Melcart, deus de Samaria. O argumento, embora brilhantemente desenvolvido, é em grande parte dedutível: cf. G. E. Wright, JNES, XV (1956), pp. 124ss.

[48] Sobre Hasor, veja convenientemente Y. Yadin, AOTS, pp. 244-263, e a literatura aí citada; mais recentemente, idem, BA, XXXII (1969), pp. 50-71; IEJ, 19 (1969), pp. 1-19. Sobre recentes descobertas em Meguido, cf. Yadin, BA, XXXIII (1970), pp. 66-96.

[49] Sobre os estábulos de Meguido, cf. acima (nota 67).

[50] Menandro coloca esta seca no reino de Etbaal de Tiro e diz que durou um ano inteiro. Os três anos de 1Rs 18,1 provavelmente abrangem as chuvas da primavera de um ano até as chuvas de outono do ano seguinte (isto é, um ano e partes de dois outros); cf. Noth, HI, p. 241.

[51] Baal de Tiro não era nenhuma divindade local, mas rei do submundo; como mencionado acima (p. 294), seu culto tinha penetrado nos territórios arameus: cf. Albright, ARI, pp. 151ss, 233; BASOR, 87 (1942), pp. 28ss. Outros afirmam que o deus de Jezabel era Baal-schamem: O. Eissfeldt, ZAW, 57 (1939), pp. 1-31 (cf. *Kleine Schriften*, II J. C. B. Mohr, Tubinga, 1963, pp. 171-198). Cf. também Albright, YGC, pp. 197-202.

[52] Note como Samuel, Natã, Aías de Silo e outros, todos denunciaram seus

respectivos reis sem sofrer nenhuma represália. O sentimento de que a pessoa do profeta era inviolável persistiu até o fim da história de Israel (Jr 26,16-19).

[53] O Baal do Carmelo era com toda probabilidade Baal Melcart: cf. Albright, ARI, pp. 151ss e 233, e a referência aí existente a R. de Vaux (Bulletin du Musée de Beyrouth, 5, pp. 7-20). O. Eissfeldt (Der Gott Karmel, Akademie-Verlag, Berlim, 1954) prefere Baal-Shamem. Alt (“Das Gottesurteil auf dem Karmel”, KS, II, pp. 135-149) argumenta que a relação reflete a tomada de um santuário local de Baal para o javismo: cf. também K. Galling, Geschichte und Altes Testament, J. C. B. Mohr, Tübingen 1953, pp. 105-125.

[54] Alguns pensam que este está secundariamente ligado a Elias (por exemplo, Noth, HI, pp. 229), mas é isto justamente que se espera que Elias faça.

[55] Eu não vejo nenhuma razão para supor, como fazem alguns (por exemplo, Noth, HI, p. 242; e também os artigos de Whitley e Miller, na nota 42), que essa relação foi deslocada de outro contexto. A nota do versículo 40 não é suficiente para provar que Acab morreu pacificamente. É bastante provável que Israel e Damasco não estivessem novamente em guerra, e esta opinião é corroborada pelo silêncio dos escritos assírios, que já não mencionam Israel como membro da coalizão. Para uma discussão mais aprofundada, cf. Unger, op. cit. (na nota 7), pp. 69-74, 154ss.

[56] Para o texto, cf. Pritchard, ANET, pp. 320ss. Embora Mesa diga que ele se rebelou contra o filho de Amri, em vista da passagem de 2Rs 3,4ss, a palavra “filho” deve ser tomada por “neto”, como acontece frequentemente na Bíblia. Mas a revolta deve ter rebentado antes da morte de Acab (cf. Aharoni, LOB, pp. 305-309; van Zyl, op. cit., pp. 139-144); então, quando Jorão não conseguiu dominá-la, começou a expansão moabita. Porém, possivelmente, alguns dos acontecimentos descritos pela pedra moabita deram-se depois da queda da Casa de Amri, em 842.

[57] Se as narrativas de 2Rs 6 e 7 referem-se a este contexto, a guerra durante algum tempo esteve mal para Israel. Mas (note-se que o nome do rei não é mencionado) elas podem refletir acontecimentos do reino de Jeú ou de Joacaz.

[58] Para uma orientação a propósito da discussão corrente sobre o movimento profético, cf. H. H. Rowley, “The Nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study”, in The Servant of the Lord and Other Essays, ed. rev., Blackwell, 1965, pp. 95-134; antes, O. Eissfeldt, OTMS, pp. 115-160 (especialmente pp. 119-126). Sobre o movimento profético em geral, cf. especialmente J. Lindblom, Prophecy in Ancient Israel, Blackwell, Oxford, 1962.

[59] Dificilmente um oficial real (RSV, “governador”), mas um ancião tribal designado.

[60] Veja especialmente W. F. Albright, “The Judicial Reform of Jehoshaphat”, Alex. Marx Jubilee Volume, na nota 3, pp. 61-82); v. também Rudolph, op. cit., pp. 256-258.

[61] Embora os israelitas sempre pudessem apelar para alguém, Davi, pelo menos (2Sm 15,1-6), não tinha nenhuma máquina judicial para tratar desses casos. Não sabemos que medidas seus sucessores tomaram a esse respeito, se é que tomaram alguma..

[62] Cf. F. M. Cross e G. E. Wright, “The Boundary and Province Lists of the

Kingdom of Judah”, JBL, LXXV (1956), pp. 202-226; cf. também Aharoni, LOB, pp. 297-304. O sistema pode ser do tempo de Davi; cf. acima, pp. 253ss, 272ss. Também foram apresentados os argumentos para datar estas listas dos reinos de Ozias (por exemplo, Aharoni, VT, IX [1959], pp. 225-246), de Ezequias (cf. Z. Kallai-Kleinmann, VT, VIII [1958], pp. 134-160) e de Josias (A. Alt, “Judas Gaue unter Josia”, KS, II, pp. 276-288).

[63] Cf. 2Rs 8,7-15. Um texto de Salmanasar III refere-se a Hazael como “filho de Ninguém” (isto é, um homem do povo): Cf. Pritchard, ANET, p. 280. Este golpe precedeu ao de Jeú (cf. 2Rs 8,28), mas não de muito; em 845, Ben-Adad ainda reinava, como indicam as inscrições assírias.

[64] Salmanasar fala deste tributo (Pritchardt, ANET, pp. 280ss) e também o pinta em seu Obelisco Negro (Pritchard, ANEP, chapa 355). Jeú é chamado “filho de Amri”. P. K. McCarter (BASOR, 216 (1974), pp. 5-7 tem argumentado que o nome do rei aqui deveria ser lido como “Jeorão” (da casa de Amri) em vez de “Jeú”. Mas cf. E. R. Thiele, BASOR, 222 (1976), pp. 19-23 e M. Weippert, VT, XXVIII (1978), pp. 113-118, sobre este ponto. Mas, como Bet-Amri (“A Casa de Amri”) era provavelmente o nome oficial da capital de Israel, o título não significa mais que “Jeú de Israel” (ou da Samaria).

[65] Alguns acreditam que 2Rs 6,24 a 7,20 (em que o rei israelita não é nomeado) reflete a humilhação de Joacaz: cf. Kittel, GVI, II, p. 270; cf. nota 42, acima.

[66] Gat provavelmente ainda pertencia a Judá (cf. 2Cr 11,8). Hazael possivelmente agiu aqui como aliado dos filisteus, como LXX de 2Rs 13,22 virtualmente afirma (cf. Noth, HI, pp. 237ss). Mas cf. Montgomery, op. cit, p. 438.

[67] Tanto este rei como o rei do mesmo nome de Israel (2Rs 13,10-25) são chamados alternativamente Joás e Jeoás — que são, naturalmente, variações do mesmo nome.

[68] Cf. Pritchard, ANET, pp. 281ss. A estela recentemente publicada (cf. Stephanie Page, Iraq, XXX [1968], pp. 139-153; VT, XIX [1969], pp. 483ss) conta-nos que Adad-nirari recebeu tributo de Joás (Jehoash) de Samaria. Essa é a menção mais antiga de Samaria conhecida (por este nome, em vez de Bet-Amri) num texto assírio. À luz dessa estela, o reino de Joás deve ter começado em 802, conforme vários estudiosos apontaram (e não em 801, como anteriormente se pensava); e cf. Também W. F. Albright em seu prolegômeno a C. F. Burney, Notes on the Hebrew Text of the Book of Kings (reimpressão, New York: Ktav Publishing House, 1970), pp. 34-36.

[69] Conhecida da estela contemporânea de Zakir, rei de Emat; cf. Pritchard, ANE Suppl., pp. 655ss, onde F. Rosenthal preferiu uma data antiga do século oitavo (cf. a bibliografia aí existente, especialmente Noth, ZDPV, LII [1929], pp. 124-141).

[70] M. Haran (VT, XVII [1967], pp. 266-297) argumenta com base em 2Rs 13,25 que Joás não recuperou a Transjordânia, uma vez que aquela área foi perdida por Jeú (2Rs 10,32ss), não por Joacaz. Isso é possivelmente correto, mas nós sabemos muito pouco dos detalhes deste combate para que possamos ter certeza. Não estou convencido de que Am 1,1 a 2,6 indique que a Transjordânia não estava sob o controle israelita quando Jeroboão II se apossou do trono.

[71] A Sela (“a rocha”) de 2Rs 14,7 é geralmente igualada a Petra. Mas embora esta identificação se baseie numa tradição antiga (cf. LXX), ela é questionada por muitos

(cf. M. Haran, IEJ, 18 [1968], pp. 207-212, e as referências aí existentes). A extensão das conquistas de Amazias em Edom é desconhecida.

[72] Cf. Aharoni, LOB, p. 313.

[73] Alguns suspeitam (por exemplo, Albright, BP, p. 70) que o texto obscuro de 2Rs 14,28 alude à expansão israelita à custa de Judá. Mas não podemos estar certos.

[74] Não máquinas balísticas, mas estruturas de madeira erguidas em torres e ameias, dentro das quais se podia adaptar escudos, oferecendo assim maior proteção para os fundeiros e arqueiros que defendiam as muralhas; cf. Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, McGraw-Hill, 1963, Vol. II, pp. 326ss.

[75] Os LXX são mais claros, lendo Minaioi (Me'unim) por “amonitas” (dificilmente correto nesse contexto). Cf. Rudolph, op. cit., pp. 282-285.

[76] Cf. N. Glueck, BASOR, 79 (1940), pp. 13-15; *ibid.* 72 (1938), pp. 2-13.

[77] Cf. Y. Aharoni, IEJ, 17 (1967), pp. 1-17; *idem*, LOB, p. 314; a fronteira sul de Judá parece ter sido mantida tão ao extremo sul quanto Cades durante este período; cf. Carol Myers, BA, XXXIX (1976), pp. 148-151, e referências lá citadas.

[78] Veja referências na nota 46, acima. A maior parte dos marfins data do século oitavo. O esplêndido brasão de jaspe de “Sema”, serviçal de Jeroboão, encontrado em Meguido, também é atribuído a este período; para a sua descrição, cf. Wright, BAR, pp. 160ss. (Mas cf. Yeivin, JNES, XIX [1960], pp. 205-212, que acredita que este brasão data do reinado de Jeroboão I).

[79] Sobre as explorações no Negueb, veja os vários artigos de N. Glueck, BASOR; mais recentemente, 179 (1965), pp. 6-29 (p. 6, nota I, para referências a relações mais antigas). Para uma relação popular, *idem*, *Rivers in the Desert*, 2.^a ed., W. W. Norton (1968), especialmente cap. VI.

[80] Cf. Albright, AASOR, XXI-XXII (1943) — veja o índice.

[81] Procedem de uma área que corresponde mais ou menos a um dos distritos de Salomão, e provavelmente representam impostos e não receitas de propriedades da coroa. O fato de que grande quantidade delas é datada do décimo quinto ano (e uma do décimo sétimo?) de um rei não nomeado, levou durante muito tempo os estudiosos ao reino de Jeroboão. Mais recentemente, Y. Yadin (*Scripta Hierosolymitana*, VIII [1961], pp. 1-17) apresentou fortes argumentos para uma data no reinado de Menaém, e sua opinião recebeu acolhida geral. Mas o reino de Jeroboão, uma vez mais, parece preferível; cf. F. M. Cross, *Andrews University Seminary Studies*, XIII (1975), pp. 8-10. Y. Aharoni, LOB, pp. 315-327 (onde existe mais literatura), que dividiu o óstraco entre os reinos de Jeroboão e de seu pai, Joás.

[82] Parece certo que existe uma ficção legal por baixo de tudo isso, como vender “ao pobre um par de sandálias” (Am 2,6): cf. E. A. Speiser, BASOR, 77 (1940), pp. 15-20.

[83] A proporção é aproximadamente de 7 para 11 em favor dos nomes formados com Iahweh; cf. Albright, ARI, p. 155.

[84] A afirmação continua verdadeira, mesmo com a adição do óstraco de Arad (mais de cem, do período da monarquia, mas muito fragmentárias); cf. Aharoni, BAR, XXXI (1968), pp. 2-32 (cf. p. 11).

[85] G. von Rad certamente está correto ao encontrar as origens do conceito nas

tradições da Guerra Santa; cf. *The Origin of the Concept of the Day of Yahweh*, JSS, IV (1959), pp. 97-108; idem, *Old Testament Theology*, Vol. II Oliver & Boyd, Edimburgo e Londres, trad. ingl.: Harper & Row, New York, 1965, pp. 119-125. F. M. Cross (*Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 105-111) vê no Dia de Iahweh um casamento do tema da vitória de Iahweh na guerra santa com um ritual de reapresentação da conquista no culto.

[86] Pode ser que a fonte imediata das normas de avaliação de Amós esteja no “ethos de clã” de seu próprio passado rural (assim, por exemplo, H. W. Wolf, “Amos’ geistige Heimat”, WMANT, 18 [1964]), mas somente se este for compreendido como um dos canais importantes através do qual foi transmitido o conhecimento da lei da aliança. Parece claro que Amós conheceu material legal como o que encontramos no Livro da Aliança; cf. J. L. Mays, “Amos”, OTL (1969), pp. 47-49.

[87] Não podemos discutir aqui essa questão controversa; veja os últimos comentários de J. L. Mays, “Hosea”, OTL (1969), pp. 21-60. Para melhor discussão sumária, veja H. H. Rowley, “The Marriage of Hosea” (1956) reeditado, in *Men of God*, Nelson, Edimburgo e New York, 1963, pp. 66-97.

[88] Frequentemente se expressa a opinião de que os profetas falavam como funcionários do culto. Porém, apesar de não ser impossível que alguns deles (Naum, por exemplo?) eram tais, os profetas clássicos, como um grupo, em minha opinião não podem ser entendidos como tais. Para discussão desse assunto, veja a bibliografia, cf. H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, SPCK, Londres, 1967, cap. 5.

[89] Para a compreensão da missão profética tratada aqui, cf. W. F. Albright, *Samuel and the Beginning of the Prophetic Movement in Israel* (The Goldenson Lecture for 1961; Hebrew Union College Press); G. E. Wright, “The Nations in Hebrew Prophecy”, in *Encounter*, XXVI (1965), pp. 225-237; E. F. Campbell, “Sovereign God”, in *Mc Cormick Quarterly*, XX (1967), pp. 3-16. Veja também o excelente artigo de H. B. Huffmon, “The Origins of Prophecy” (*Mag. Dei*, cap. 8); também H. W. Wolf, *Interpretation*, XXXII (1978), pp. 17-30.

CAPÍTULO 7 - O PERÍODO DA CONQUISTA ASSÍRIA

[1] Cf. H. Tadmor, “Azriyau of Yaudi”, in *Scripta Hierosolymitana*, VIII (1961), pp. 232-271; veja também E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, ed. rev., Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1965, Cap. V; Albright, *BASOR*, 100 (1945), p. 18; M. F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus*, James Clarke, Londres, 1957, pp. 95-98.

[2] Cf. Na’aman, *BASOR*, 214 (1974), pp. 25-39. Para o texto com a leitura “Azriyau de Yaudi”, cf. Pritchard, *ANET*, pp. 282ss.

[3] TM coloca essa atrocidade em Tafsa, a qual M. Haran (*VT*, XVII [1967], pp. 284-290) acredita ser Thapsacus, no Eufrates (cf. 1Rs 4,24) — neste caso, ela não foi feita contra os israelitas. Mas é difícil entender como Manaém poderia ter sido capaz de fazer campanha tão longe da pátria. Muitos estudiosos leem “Tappuah”, de acordo com LXX (cf. RSV, NEB).

[4] Cf. 2Rs 15,19ss, bem como a inscrição de Teglathfalsar (Pritchard, *ANET*, p. 283). A Bíblia o chama de “Pulu”, nome com o qual governou mais tarde na

Babilônia. A respeito da data do tributo de Manaém, cf. L. D. Levine, BASOR, 206 (1972), pp. 4-42.

[5] Os nomes do rei e do assassino são idênticos. Suspeita-se (A. M. Honeyman, JBL, LXVII [1948], p. 24) que Faceia usurpou tanto o trono quanto o nome do trono de seu predecessor. Isaías (7,4ss.9; 8,5) sempre o chama simplesmente de “ben Romolias”.

[6] Exatamente como Faceia e Rason mais tarde se propuseram a depor Acáz (Is 7,5ss) pela mesma razão; cf. R. B. Y. Scott, IB, (1956), pp. 234ss. Isaías 9,8-21 se refere claramente a este período. Os arameus podem ter reconquistado sua fronteira do século nono ao norte de Galaad na mesma época; cf. H. Tadmor, IEJ, 12 (1962), pp. 114-122.

[7] É possível (por exemplo, 9,15; 13,10ss) que Oseias considerasse a realeza em si como uma instituição pecaminosa. Nesse caso, isso estaria de acordo com um antigo sentimento (por exemplo, Jz 8,22ss; 9,7-15; 1Sm, caps. 8; 12). Cf. T. H. Robinson, “Die Zwölf Kleinen Propheten”, HAT, 2.^a ed. (1954), pp. 38ss, 51; H. W. Wolff, “Dodekapropheton I, Hosea”, BKAT (1961), pp. 216ss; 295ss.

[8] Os vinte anos dados a Faceia (2Rs 15,27) podem ser admitidos, supondo-se que ele tenha afirmado que governou muito antes de subir ao trono. Talvez ele tenha de fato exercido uma autoridade (semi) autônoma em Galaad (cf. v. 25) desde a morte de Jeroboão; cf. H. J. Cook, VT, XVI (1964), pp. 121-135; E. R. Thiele, VT, XVI (1966), pp. 83-102. Mas cf. Albright, BASOR, 100 (1945), p. 22, nota 26, sobre esta questão.

[9] Os dezesseis anos atribuídos a Joatão (2Rs 15,33) certamente incluem sua coregência com seu pai adoentado; cf. Albright, *ibid.*, p. 21, nota 23.

[10] A narrativa da derrota de Acáz em 2Cr 28,5-8, a despeito dos números exagerados, baseia-se numa tradição de confiança; cf. W. Rudolph, “Chronikbücher”, HAT (1955), pp. 289ss.

[11] Tâb’ el (ou melhor, Bêt Tâb’ el) é conhecida, por meio de um texto assírio quase contemporâneo, como uma terra arameia, provavelmente ao norte da Transjordânia. Ben Tabeel pode ter sido um filho de Ozias ou Joatão com uma princesa arameia; cf. Albright, BASOR, 140 (1955), pp. 34ss. B. Mazar, IEJ, 7 (1957), pp. 137-145, 229-238, alega que a Casa de Tâb’ el (Tôb’ el) é a mesma de Tobias, que governou a Transjordânia nos tempos do pós-exílio (cf. *adiante*, pp. 457ss).

[12] Parece-me provável que o apelo de Acáz tenha precedido a campanha de 734; cf. Unger, *op. cit.*, pp. 99-101; Aharoni, LOB, pp. 327-333. Para uma interpretação um pouco diferente, cf. Noth, HI, pp. 258-261; v. também H. Tadmor, BA, XXIX (1966), pp. 87-90.

[13] Sobre esta campanha, cf. A. Alt, “Tiglathpilesers III erster Feldzug nach Palästina”, KS, II, pp. 150-162; em inglês, veja J. Gray, ET, LXIII (1952), pp. 263-265.

[14] Meguido III foi destruída e reconstruída como capital provinciana. Foi descoberto o palácio-fortaleza do governador assírio; cf. Wright, BAR, pp. 164ss. Sobre Hasor, que foi destruída e novamente reconstruída como cidade, veja Y. Yadin, AOTS, pp. 244-263 (pp. 256ss) bem como a literatura citada no local. Lá foi encontrada uma jarra de vinho trazendo as palavras “pertencente a Faceia”.

- [15] Sobre estas províncias, cf. A. Alt, “Das System der assyrischen Provinzen auf dem Boden des Reiches Israel”, KS, II, pp. 188-205.
- [16] Veja também a inscrição de Teglatfalasar: Pritchard, ANET, p. 284.
- [17] Assim, não pode mais ser identificado como “Sib’e, turtan (comandante-chefe) do Egito”, mencionado nos anais de Sargão (cf. Pritchard, ANET, p. 285), uma vez que R. Borger mostrou (JNES, XIX [1960], pp. 49-53) que o nome deveria ser transcrito como Re’e. H. Goedicke, BASOR, 171 (1963), pp. 64-66, argumentou convincentemente que “Só” é simplesmente a tradução hebraica da palavra egípcia para Sais. 2Rs 17,4 deve ter afirmado originariamente que Oseias mandou “Só (isto é, Sais) para o rei do Egito”; cf. Albright, *ibid.*, p. 66. K.A. Kitchen, entretanto, argumenta que o faraó era Osorcon IV, cf. *The Third Intermediate Period in Egypt* (Warminster: Aris & Phillips, 1973), pp. 372-375.
- [18] Sobre este ponto e sobre as campanhas de Sargão em geral, cf. H. Tadmor, JCS, XII (1958), pp. 22-40, 77-100; veja igualmente W. W. Hallo, BA, XXIII (1960), pp. 51-56. Para as inscrições de Sargão, cf. Pritchard, ANET, p. 284ss.
- [19] Para evidência dos deportados norte-israelitas para a Mesopotâmia, cf. Albright, BASOR, 149 (1958), pp. 33-36; *idem*, BP, pp. 73ss.
- [20] Para evidência dos colonizadores mesopotâmicos em Siquém, que foi destruída pelos assírios aproximadamente em 724/3, cf. G. E. Wright, *Shechem*, McGraw-Hill, 1965, pp. 162ss.
- [21] Estas datas são a de Albright, BASOR, 100 (1945), p. 22; Thiele, VT, XVI (1966), pp. 83-107 e outros. Os dados bíblicos sobre este ponto são excessivamente confusos. Contudo, desde que a invasão de Senaquerib, que se deu em 701, é colocada no décimo quarto ano de Ezequias (2Rs 18,13), o reino de Acaz deve ter terminado (apesar de 2Rs 18,1ss.9ss), aproximadamente em 715. Sobre 18,9ss, veja a sugestão de W. R. Brown, publicada por Albright, in BASOR, 174 (1964), pp. 66ss.
- [22] A respeito da política assíria, cf. M. Cogan, *Imperialism and religion: Assyria, Judah and israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1974); J. McKay, *Religion under the Assyrian* (Londres: SCM Press, 1973). Mas embora os assírios possam não ter requerido a adoração de seus deuses, o juramento dos vassalos de lealdade envolvia sua submissão a eles e o reconhecimento de sua soberania. Além disso, a posição humilhante em que se encontrava a nação deve ter acentuado a perda geral da confiança no poder de Iahweh, encorajando, dessa forma, a proliferação de cultos pagãos, seja nativo ou estrangeiro.
- [23] Cf. albright, ARI, p. 156. Embora o texto não seja inteiramente claro, parece ser uma explicação mais plausível do que supor que o novo altar era para uso geral, enquanto o velho era reservado ao rei (cf. J. A. Montgomery, “The Books of Kings”, ICC, [1951], pp. 460ss).
- [24] Plausivelmente, Noth, HI, p. 266.
- [25] As palavras “fez até passar seu filho pelo fogo” (2Rs 16,3) referem-se ao sacrifício humano, não a uma espécie de juízo de Deus (cf. 2Rs 17,31; Jr 7,31 etc.). Para discussão e referências, cf. Albright, ARI, pp. 156-158; YGC, pp. 203-212.
- [26] Cf. A. Alt, “Micha 2,1-5. GÊS ANADASMOS in Juda” (cf. KS, III, pp. 373-381).

[27] As passagens de Isaías e Miqueias citadas aqui não podem ser datadas exatamente. Mas todas elas convêm melhor antes das reformas de Ezequias, portanto aproximadamente no reino de Acáz.

[28] Para discussão dos problemas críticos envolvidos, veja os comentários. Eu não concordo que esta classe de passagens deva ser relegada para uma data posterior. Sobre a primeira delas, cf. especialmente A. Alt, “Jesaja 8,23-9,6. Befreiungsnacht und Krönungstag, (cf. KS, II, pp. 206-225); sobre Miqueias, 2,2-6, cf. idem, KS, III, pp. 313-381 (na nota 26).

[29] Cf. A. Alt, KS, II, pp. 226-234; H. Tadmor, JCS, XII (1958), pp. 77ss.

[30] A cronologia deste período no Egito é incerta. As datas dadas aqui seguem Albright, BASOR, 130 (1953), pp. 8-11; *ibid.*, 141 (1956), pp. 23-26. Outros esquemas cronológicos diferem em vários anos; cf. K. Baer, JNES, XXXII (1973), pp. 4-25; Kitchen, *op. cit.* (na nota 17), pp. 467ss.

[31] Esta data é agora preferida por Albright (*ibid.*, p. 25), embora geralmente se dê uma data perto de 720 (ou mais cedo); assim, Albright anteriormente, seguindo E. Drioton e J. Vandier, “L’Égypte”, in *Les Peuples de l’Orient méditerranéen*, Vol. II, Presses Universitaires de France, Paris, 2.^a ed, 1946, pp. 512-521, 542ss.

[32] Cf. Albright, *ibid.* The Shilheni, que deu cavalos de presente a Sargão em 716, quando este marchou para o rio do Egito, foi provavelmente Osorcon IV, último rei da Vigésima Terceira Dinastia. O “faraó” mencionado por Sargão em 715 foi provavelmente Bocchoris, da Vigésima Quarta Dinastia; cf. Pritchard, ANET, p. 286, para os textos.

[33] Como a revolta, que durou 3 anos (Is 20,3), foi sufocada em 712 (ou 711); mas cf. H. Tadmor, JCS, XII (1958), pp. 79-84, pelo qual ela deve ter começado em 714/13.

[34] Apesar das dificuldades inerentes a essa interpretação (sobre a qual veja os comentários), devo concordar com aqueles que veem em Isaías 14,28-32 a resposta do profeta aos emissários filisteus nessa mesma época.

[35] Tadmor (*ibid.*) argumenta, com base em um texto não datado, que Sargão atacou Azeca, levando Judá à submissão pelo medo; cf. também H. L. Ginsberg, JAOS, 88 (1968), pp. 47-49, que aproxima Is 22,1-14 a este incidente. Mas, cf. N. Na’aman, *op. cit.* (na nota 2).

[36] Em 701, contudo, Asdod tinha novamente um rei nativo. Cf. A. Alt, KS, II, pp. 234-241, sobre o assunto. As escavações testemunham uma violenta destruição de Asdod, provavelmente por Sargão, em 712. Foram encontrados fragmentos de uma estela de vitória sua; cf. D. N. Freedman, BA, XXVI (1963), p. 138.

[37] Presumivelmente Piankhi (de acordo com outras cronologias, Shabako). Mas o texto de Sargão deixa claro que era um dos reis etíopes.

[38] Y. Aharoni (BA, XXXI [1968], pp. 26ss) nota que o templo de Arad deste período (Stratum VII) não tinha altar para sacrifícios pelo fogo e que ele foi fechado no período seguinte (Stratum VI). Ele atribui a primeira destas medidas (proibições de sacrifícios) a Ezequias, e a segunda a Josias. Ele também acredita que o grande altar em forma de chifre que trazia a representação de uma cobra entalhada, encontrada em Berseba, foi desmanchado por Ezequias; cf. BA, XXXVII (1974), pp.

2-6. Y. Yadin, entretanto, acredita que este último era o lugar alto destruído por Josias; cf. BASOR, 222 (1976), pp. 5-17.

[39] Como fazem muitos comentaristas: por exemplo, Rudolph, op. cit., pp. 299-301. Sobre a possibilidade de que a Páscoa de Ezequias seguisse o calendário norte-israelita, cf. H. J. Kraus, EvTh, 18 (1958), pp. 47-67; S. Talmon, VT, VIII (1958), pp. 48-74.

[40] Cf. Albright, JBL, LVIII (1939), p. 184ss.

[41] Em muito depende da data de destruição de Laquis III onde certos desses vasos foram encontrados. Isso foi feito por Senaquerib em 701 (nesse caso os vasos estampados foram usados no oitavo século), ou por Nabucodonosor em 598/7 (nesse caso eles apareceram somente mais tarde)? A questão não pode ser debatida aqui. Estudiosos israelitas tendem a favor da primeira alternativa; por exemplo, Y. Yadin, BASOR, 163 (1961), pp. 6-12; Y. Aharoni, LOB, pp. 340-346; D. Ussishkin, BASOR, 223 (1976), pp. 1-13; idem, Tel Aviv, 4 (1977), pp. 28-60 etc. Outros estudiosos (a maioria americanos), entretanto, preferem a segunda alternativa; por exemplo, P. W. Lapp, BASOR, 158 (1960), pp. 11-22; F. M. Cross, Eretz Israel, 9 (1969), pp. 20-27; H. D. Lance, HTR, LXIV (1971), pp. 315-332; J. S. Holladay, Mag. Dei, cap. 14, pp. 266ss etc. Para uma revisão compreensiva da questão, cf. P. Welten, Die Königs-Stempel (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1969).

[42] Cf. Albright, BP, pp. 75ss; I. Mendelson, BASOR, 80 (1940), pp. 17-21. Tais associações, abundantemente atestadas num período posterior, eram certamente de origem mais antiga. O fato de certas cidades (por exemplo, as indústrias de lã e de tingimento de Dabir) ou bairros de cidades (cf. Jr 37,21) se dedicarem a uma única indústria prova a existência de associações ou organizações semelhantes.

[43] Naturalmente, muito disso pode ter sido por causa do influxo de refugiados do norte depois da queda da Samaria (ou por causa da insegurança em áreas distantes). O muro da cidade provavelmente alcançou o oeste das montanhas nesse tempo. A respeito das escavações, cf. M. Broshi, IEJ, 24 (1974), pp. 21-26; N. Avigad em Y. Yadin, ed., Jerusalem Revealed (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1975; New Haven; Yale University Press, 1976), pp. 41-51.

[44] O incidente adapta-se muito bem aqui (cf. Noth, HI, p. 267; Oesterley e Robinson History of Israel, Clarendon Press, Oxford, 1932, Vol. I, p. 388), embora possa ser plausivelmente colocado em 714-712, quando Asdod estava em plena revolta e a participação de Ezequias era solicitada pelo Egito e por outros.

[45] Novamente segundo a cronologia de Albright, BASOR, 130 (1953), pp. 8-11.

[46] O rei de Ecron foi leal, mas seus súditos o depuseram; veja a inscrição de Senaquerib: Pritchard, ANET, pp. 287ss.

[47] Mas o versículo pode referir-se a um esforço posterior para reconquistar o território perdido em 701; Cf. Kittel, GVI, II, p. 391 (cf. adiante, p. 348). Veja H. L. Ginsberg, in Alex. Marx Jubilee Volume (Jewish Theological Seminary, 1950), pp. 348ss, para uma discussão do assunto.

[48] O túnel foi cavado a partir de ambas as extremidades e uma inscrição foi feita na rocha onde se encontraram as duas turmas de trabalhadores. Cf. Wright, BAR, pp. 172-174, para uma descrição pormenorizada. Isaías (22,11), sugere que o reservatório

situava-se no interior dos muros da cidade. Kenyon, porém, que não achou nenhum vestígio de muro na área, acredita que foi subterrâneo, um reservatório feito na rocha, cujo acesso era feito através de uma espécie de poço ou galeria; cf. Kathleen M. Kenyon, *Jerusalem, Thames and Hudson, Londres, McGraw-Hill, New York, 1967*, pp. 69-77; mas as escavações mais recentes (conforme a nota 43 acima) podem sugerir que a piscina estava realmente dentro dos muros.

[49] A. Ungnad, *ZAW*, 59 (1943), pp. 199-202, calcula os deportados em uns 2.150 (Senaquerib dá 200.150!).

[50] Para a descrição, cf. Wright, *BAR*, pp. 167-171; para uma descrição, mas cf. a nota 41 acima sobre o problema estratigráfico. Veja também os quadros de Senaquerib: Pritchard, *ANET*, placas 371-374. Debir também revela uma destruição parcial neste período.

[51] Cf. Senaquerib. Isaías 22,2ss alude ao fato?

[52] A expressão de Senaquerib é ambígua. Alguns (por exemplo, Alt, *KS*, II, pp. 242-249) pensam que foi todo Judá (salvo Jerusalém); outros (por exemplo, H. L. Ginsberg, *op. cit.*, na nota 47, pp. 349-351) que todo Judá, ao sul de uma linha em direção a leste, partindo aproximadamente de Moreset-Gat. Mas a faixa de Sefelá também é provável (Albright, *BP*, p. 78).

[53] Cf. Kittel, *GVI*, II, p. 391; mas cf. p. 346 e a nota 47 acima.

[54] Se Senaquerib se dirigiu uma ou duas vezes a Ezequias para que ele se rendesse, isso depende de se considerar 2Rs 18,17 a 19,8 (9a).36ss e 19,9(9b)-35 como narrativas paralelas ou uma narração contínua. A questão não tem tanto interesse para o quadro total.

[55] Cf. G. E. Mendenhall, *BA*, XVII (1954), pp. 26-46, 49-76; reimpresso, *The Biblical Archaeologist Reader*, 3 (E. F. Campbell e D. N. Freedman, eds., New York: Doubleday, 1970; pp. 3-53; também, D. R. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1969).

[56] Conforme meu trabalho, *Covenant and Promise: The Prophetic Understanding of the Future in Pre-exilic Israel* (Philadelphia; Westminster Press, 1976).

[57] Sobre este texto muito difícil, cf. Albright, *VT Suppl.*, Vol. IV (1957), pp. 254ss; S. Iwry, *JBL*, LXXVI (1957), pp. 225-232.

[58] O nome também é capaz de uma conotação auspiciosa (“Só um resto voltará”) e isto é desenvolvido em Is 10,20ss. Mas, uma vez que parece que ele envolve uma admoestação a Acaz (10,22ss), a conotação ominosa provavelmente é original. Eu não considero os versículos 20 a 23 como pós-Isaías, como o fazem muitos estudiosos.

[59] Provavelmente nunca será decidido com uma evidência objetiva se as palavras de Is 2,2-4 (igualmente Mq 4,1-5) são de Isaías ou de Miqueias, ou de algum profeta desconhecido. Todavia, não vejo razão para considerá-las como uma expressão de esperança profética do século oitavo, apreciada pelos discípulos de ambos os profetas. Cf. especialmente H. Wildberg, *VT*, 7 (1957), pp. 62-81.

[60] Muitos estudiosos negam que toda a passagem de 4,2-6 ou parte dela sejam de Isaías. Mas, como a passagem parece ter sido muito modificada com a transmissão, não posso concordar que ela seja basicamente tardia. Cf. V. Hertrich, “Der Prophet

Jesaja, Kap. 1-12” (ATD, 1950), pp. 61-73; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Blackwell, Oxford, 1962, pp. 249ss.

[61] Embora isso seja discutido, eu relaciono Is 1,4-9 e 22,1-14 ao ano de 701. Para discussão, veja os comentários.

[62] Veja acima, pp. 345-349 e Apêndice I, pp. 361-373.

[63] Embora não preservado em sua forma métrica original, eu considero 10,24-27 como basicamente de Isaías. Cf. R. B. Y. Scott, *IB*, V (1956), p. 245; Lindblom, *op. cit.*, p. 224.

[64] Não vejo razão de espécie alguma para atribuir 6,1-8, a uma data posterior, como alguns fizeram. Sobre o fundamento da mensagem de Miqueias, cf. W. Beyerlin, *Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha*, *FRLANT*, 72 (1959).

[65] Deve-se ter muita cautela em atribuir essa passagem a uma data posterior, como se faz comumente. Embora não se possa provar que seja de Miqueias, ela se enquadra no contexto de oráculos semelhantes do século oitavo, de Isaías, e na teologia do próprio Miqueias. Veja especialmente Beyerlin, *op. cit.*, pp. 77-81; veja também Alt, *KS*, III, pp. 373-381 (na nota 26).

[66] Cf. W. Vischer, *Die Immanuel-Botschaft im Rahmen des königlichen Zionsfestes*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zurique, 1955.

[67] Leia v. 1: “Ai de Ariel, cidadela que Davi assediou!”; e v. 3: “e te assediarei como Davi” (com os Setenta). Note também as referências às vitórias de Davi (2Sm 5,17-25; 1Cr 14,8-17), em Is 28,21 — somente aqui Iahweh luta contra Israel! Cf. R. B. Y. Scott, *IB*, V (1956), pp. 319ss, 323.

[68] Realmente, apenas as passagens de 10,24-27 e 4,2-6, ambas discutidas (mas cf. as notas 60 e 63, acima). Sobre as tradições que fundamentam as pregações de Isaías, cf. H. Wildberger, “Jesajas Verständnis der Geschichte”, *VT*, Suppl., Vol. IX (1963), pp. 83-117; W. Eichrodt, “Prophet and Covenant: Observations on the Exegesis of Isaiah”, in *Proclamation and Presence*, J. I. Durham e J. R. Portet, eds., SCM Press, Ltd., Londres; John Knox Press, Richmond, 1970, pp. 167-188.

[69] Várias passagens em Amós e Oseias sugerem a aplicação de suas palavras a Judá: cf. Am 2,4ss; 9,11ss; Os 1,7; 4,15a; 6,11a.

[70] As referências de versículo serão dadas aqui somente para a narração de 2 Reis.

[71] Par a uma revisão completa das evidências e das várias soluções propostas, mostrando as debilidades de cada uma delas, veja a dissertação de L. L. Honor, *Senaquerib’s Invasion of Palestine* (1926) (reedição AMS Press, Inc., 1966). Mais recentemente, B. S. Childs (*Isaiah and the Assyrian Crisis*, SCM Press, Ltd., Londres, 1967) também fez uma revisão das evidências e recusou-se a tirar quaisquer conclusões históricas. Realmente, quaisquer conclusões não poderão passar de meras suposições. Mas o historiador não se pode contentar em tirar nenhuma delas, estando, porém, obrigado a indicar onde parece estar o equilíbrio da probabilidade na questão.

[72] Para a defesa da opinião que afirma ter havido uma só campanha e uma lista completa de literatura atualizada, cf. H. H. Rowley, “Hezekiah’s Reform and Rebellion” (1962; reeditado in *Men of God*, Nelson, 1963, pp. 98-132); veja também G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*, Vol. II, in *Zürcher Bibelkommentare*, Zwingli Verlag,

Zurique, 1962, pp. 151-181; W. Eichrodt, *Der Herr der Geschichte*, Jesaja 13-23, 28-39, Calwer Verlag, Stuttgart, 1967, pp. 225-260. Conforme também os comentários equilibrados de B. Obed, *IJH*, pp. 446-451.

[73] Esta posição tem sido constantemente mantida por W. F. Albright: *JQR*, XXIV (1934), pp. 370ss; *BASOR*, 130 (1953), pp. 8-11; *BP*, pp. 78ss. Ultimamente, um número crescente de estudiosos têm anunciado sua adesão a esta posição: por exemplo, J. Gray, *I & II Kings*, *OTL* (1964), pp. 599-632 (mas Gray mudou sua posição na segunda edição, de 1970); E. Nicholson, *VT*, XIII (1963), pp. 380-389; C. van Leeuwen, “Sanchérib devant Jérusalem”, *Oudtestamentische Studiën*, XIV (1965), pp. 245-272; R. de Vaux, “Jérusalem and the Prophets”, in *The Goldenson Lecture for 1965*, Hebrew Union College Press, pp. 16ss; *RB*, LXXIII (1966), pp. 498-500; S. H. Horn, “Did Sennacherib Campaign Once or Twice Against Hezekiah?”, in *Andrews University Seminary Studies*, IV (1966), pp. 1-28.

[74] Cf. Pritchard, *ANET*, pp. 287ss.

[75] A localização precisa de ambos os lugares é ponto de discussão. Mas é certo que Ecron situava-se no extremo norte das principais cidades dos filisteus e que Eltece estava perto; cf. o texto de Senaquerib e *Js* 19,43ss.

[76] A data do começo do reino de Taraca encontra-se na assim chamada “Primeira Estela de Serapeum”, conhecida por mais de um século, que nos diz que o boi sagrado Ápis, nascido no ano 26 do reinado de Taraca, morreu no vigésimo ano de Psamético I, na idade de 21 anos. Como o começo do reino de Psamético é fixado em 664, isso significa que Taraca começou a reinar (como rei ou co-regente) aproximadamente em 690. Tem-se discutido os argumentos de Macadam (veja nota 8, adiante) sobre uma co-regência de seis anos; cf. K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, Inter-Varsity Press, 1966, pp. 82-84; também op. cit. (na nota 17 acima), pp. 148-173, 378-391. Mas cf. as notas de Horn, op. cit., pp. 3-11.

[77] Cf. M. F. Laming Macadam, *The Temples of Kawa*, Vol. I, Oxford University Press, Londres, 1949. Discussões significativas incluem: J. Leclant e J. Yoyotte, in *Bulletin de L’Institut Français d’Archéologie Orientale*, 51 (1952), pp. 17-27; J. M. A. Janssen, in *Bíblica*, 34 (1953), pp. 23-43; J. A. Wilson, *JNES*, XII (1953), pp. 63-65; veja também Albright, *BASOR*, 130 (1953), pp. 8-11.

[78] Datas para os primeiros governadores da Vigésima Quinta Dinastia são incertas e disputadas. Veja Horn, op. cit., p. 7, para uma conveniente sinopse da opinião com referências. Entre aquelas o início do reino de Shebteko em 690 estão Macadam, Albright, van der Meer, Gardiner e, mais recentemente, K. Baer, *JNES*, XXXII (1973), pp. 4-25. Datas de 701 e 702 são dadas por Leclant e Yoyotte, Drioton e Vandier, e mais recentemente por Kitchen (*ibid.*).

[79] Cf. *Is* 22,15-25. Isaías declara que Sobna, que era primeiro-ministro na época, seria destituído do cargo ignominiosamente e substituído por Eliacim. Entre o tempo em que essa declaração foi feita (infelizmente não sabemos quando foi) e os acontecimentos de *2Rs* 18,17 a 19,37, aparentemente houve uma reorganização do conselho de ministros, se bem que Sobna tenha sido apenas removido ignominiosamente e exilado, como predisse Isaías. (Não podemos afirmar se ele caiu ou não em desgraça, posteriormente.)

[80] Cf. Albright, *BASOR*, 130 (1953), pp. 8-11; 141 (1956), pp. 25ss, que registrou

nada menos do que dez. Não há nenhum “non sequitur surpreendente” (Childs concorda, op. cit., p. 18) em salientá-lo. Ninguém supõe que “demonstra a natureza histórica de toda a narração”; mas o fato de que pelo menos nestes pontos o narrador mostra uma boa memória histórica sugere que ele viveu não muito longe dos acontecimentos (ou tinha uma boa tradição sobre eles à sua disposição), e isso fortalece nossa crença de que esse relato não deve ser deixado de lado como não tendo fundamento histórico nenhum (que é o ponto em discussão).

[81] A conclusão de Childs (op. cit., pp. 94-103), que se recusa tenazmente a tratar de questões históricas, de que a narração é uma posterior (pós-deuteronômica) fixação histórica da tradição de Sião, com Senaquerib tomando o lugar dos inimigos não identificados de Sl 46; 48 etc., é uma conclusão que eu não acho muito convincente. A influência da tradição de Sião sobre a narração é, sem dúvida, evidente; mas a frustração de Senaquerib pode muito bem ter sido vista como uma ilustração da defesa certa de Sião por Deus, justamente devido a uma correta memória histórica.

[82] Cf. Horn, op. cit., pp. 27ss, que acredita que o número era originalmente 5.180.

[83] O relato de Heródoto é tão deturpado que muitos estudiosos recusam-se terminantemente a dar-lhe qualquer crédito; por exemplo, W. Baumgartner, “Herodots babylonische und assyrische Nachrichten”, in *Zum Alten Testament und seiner Umwelt*, E. J. Brill, Leiden, 1959, pp. 282-331 (cf. pp. 305-309). Certamente não se pode usar isso para provar nada; entretanto, como outros acreditam, ele pode encerrar uma vaga lembrança do desastre do exército de Senaquerib no período posterior ao reinado de Shabako (Heródoto coloca o incidente no reinado do sucessor de Shabako, mas lhe dá o nome errado).

[84] Da mesma forma como um inglês que vivesse uma geração depois do fim da Primeira Guerra Mundial, e que conhecesse a fundo as táticas políticas e militares da diplomacia alemã e soubesse corretamente os nomes dos ministros ingleses que serviram neste tempo, mas que confundisse o Presidente Roosevelt com o Presidente Wilson, ou o general Eisenhower com o general Pershing. Evidentemente, esta analogia não vem a provar nada, mas pode ser um exemplo esclarecedor.

[85] Cf. Gray, op. cit., pp. 604ss.

[86] Cf. Kittel, GVI, II, pp. 430-439; mais recentemente, Rowley, op. cit., e Eichrodt, op. cit. (ambos na nota 3).

[87] Assim, por exemplo, Aparrot, *Nineveh and the Old Testament* (trad. ingl.: SCM Press, Londres, 1955), pp. 51-63; e Fohrer, op. cit., pp. 152-157 (na nota 3).

[88] Por exemplo, Oesterley e Robinson, *History of Israel*, Clarendon Press, Oxford, 1932, pp. 393-399, 409ss. Pode-se achar uma revisão muito bem-feita das reconstruções típicas em Horn, op. cit.

[89] Cf. D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, The University of Chicago Press, 1924, p. 60; Rowley, op. cit., pp. 119ss.

[90] Por exemplo, Rowley, op. cit., pp. 122ss.

[91] Assim, alguns dos estudiosos como, por exemplo, Parrot, op. cit, outros acreditam que houve somente uma mensagem, transmitida sem dúvida, quando as tropas de Senaquerib estavam devastando as cidades afastadas de Judá.

[92] Como Childs, op. cit., p. 120, observa muito corretamente. Mas eu nunca pensei

de outro modo, como ele parece supor.

[93] Dizeres como os de Isaías 10,20ss.24-27 parecem claramente pressupor que o horror de 701 é coisa do passado e que eles esperam ansiosamente uma mudança total da situação pela intervenção divina, num futuro próximo. Contrariamente à opinião de muitos, nunca nos convencemos de que estes dizeres não derivem de Isaías. De qualquer modo, eles mostram que, depois de 701, o povo esperava ansiosamente uma libertação iminente do jugo do tirano assírio. Uma posterior rebelião, no reinado de Senaquerib, não é certamente uma impossibilidade histórica.

[94] Um fragmento de uma placa de alabastro, sem data, que menciona uma campanha contra os árabes, pode ser a única exceção. Podemos admitir que esta placa abre a possibilidade de uma atividade militar posterior no Oeste, porém não mais do que isso.

CAPÍTULO 8 - O REINO DE JUDÁ

[1] Cf. Pritchard, ANET, p. 289, com relação aos textos assírios.

[2] Pritchard, ANET, pp. 294ss, para os detalhes.

[3] Pritchard, ANET, pp. 291, 294.

[4] Cf. W. Rudolph, Chronikbücher (HAT, 1955), pp. 315-317; Kittel, GVI, p. 399. Outros, contudo, referem o incidente à grande assembleia de 672, destinada a assegurar a sucessão de Assurbanipal ao trono, e supõe que Manassés foi forçado a estar presente na ocasião para que ele prestasse juramento de vassalo; por exemplo, D. J. Wiseman, Iraq, XX (1958), p. 4; cf. também R. Franken, Oudtestamentische Studiën, XIV (1965) pp. 150-152.

[5] Nós não sabemos se estes deuses eram especificamente assírios; mas parece inteiramente provável que eles tenham sido. Embora, como dissemos acima (nota 22 e trabalhos que foram lá citados), parece não haver clara evidência de que os assírios realmente forçaram os reis vassalos a adorar seus deuses, mas é compreensível que muitos deles possam ter se sentido fortemente impelidos a adorá-los.

[6] Cf. F. M. T. de L. Böhl, “Das Zeitalter der Sargoniden”, in Opera Minora, J. B. Wolters, Groningen, 1953, pp.384-422, para ter uma ideia do papel desempenhado pelas artes ocultas na corte assíria.

[7] 2Cr 33,15-17 conta como Manassés se arrependeu e como se corrigiu; cf. também a Prece apócrifa de Manassés. Entretanto, em 2Rs 23, está claro que os abusos pelos quais ele era responsável continuaram até que Josias os extirpou.

[8] A própria população da Assíria se tinha tornado arameia, e o aramaico começava a sobrepujar o assírio como a língua da diplomacia e do comércio; 2Rs 18,26 ilustra este processo, uma geração antes. Cf. R. A. Bowman, “Arameans, Aramaic and the Bible”, in JNES, VII (1948), pp. 65-90; veja também A. Jeffrey, “Aramaic” (IDB, I, pp. 185-190), que contém mais literatura sobre o assunto.

[9] Cf. F. K. Kienitz, Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende, Akademie-Verlag, Berlin, 1953, pp. 12-17, para discussão.

[10] Cf. Pritchard, ANET, pp. 297-301, para os textos.

[11] Osnappar é Assurbanipal. Diz-se igualmente que Assaradon também colocou

deportados em Samaria (Esd 4,2).

[12] Esta é provavelmente a melhor explicação de 2Cr 33,14; cf. Rudolph, *Chronikbücher*, HAT (1965), p. 317.

[13] Pela inscrição de Nabônides, que mostra que Assurbanipal reinou até seu quadragésimo segundo ano; cf. Pritchard, ANE, Suppl. pp. 560-562, para o texto. Para discussão, cf. especialmente C. J. Gadd, *Anatolian Studies*, 8 (1958), pp. 35-92, veja também R. Borger, *Weiner Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 55 (1959), pp. 62-76.

[14] Nossa reconstituição segue a de Albright; cf. BP, p. 108, nota 155. Mas Borger (ibid.) acredita que Sin-shar-ishkun e Asshur-etil-ilani eram a mesma pessoa, sendo o último nome um nome de trono.

[15] Cf. R. Labat, “Kastariti, Phraorte et les débuts de Histoire mede”, in *Journal Asiatique*, 249 (1961) pp. 1-12, que argumenta convincentemente que Heródoto tencionava incluir os anos da dominação cita, da qual ele fala dentro do reinado de Ciaxares, sucessor de Phraortes, e que este foi morto em 625, aproximadamente.

[16] Para discussão dessa questão tão controversa, cf. inter alia, Labat, ibid., A. Malamat, *IEJ*, I (1950/1951), pp. 154-159; B. Otzen, *Stüdien uber Deuteriosacharia*, Munksgaard, Copenhagen, 1964, pp. 78-95; A. Cazelles, “Sophonie, Jeremie, et les Scythes en Palestine”, *RB*, LXXIV (1967), pp. 24-44; R. P. Vaggione, *JBL*, XCII (1973), pp. 523-530. Sobre os citas em geral, suas origens, sua cultura e história, veja muito a propósito, Tamara Talbot Rice, *The Scythians*, Thames and Hudson, Londres; Frederick A. Praeger, New York, 1957.

[17] Cf. a Crônica Babilônica. Veja referências na nota 37, adiante.

[18] Ou talvez antes; a Crônica Babilônica para 622-617 não chegou até nós.

[19] Cf. A. Malamat, “The Historical Background of the Assassination of Amon King of Judah”, *IEJ*, 3 (1953), pp. 26-29, sobre o assunto.

[20] Sobre o termo, veja Montgomery, “The Books of Kings”, *ICC*, 1951, p. 423, e as referências do texto, especialmente E. Würthwein, “Der ‘Amm ha’ arez im Alten Testament”, *BWANT*, IV, 17 (1936).

[21] Sobre as escavações em Yabneh-yam (Mesad Hashavyahu), cf. J. Naveh, *IEJ*, 12 (1962), pp. 89-113. Um óstraco hebreu (e fragmentos de outros) descoberto no local não deixa a menor dúvida de que Josias controlava essa área; cf. Naveh, *IEJ*, 10, pp. 129-139; F. M. Cross, *BASOR*, 165 (1962), pp. 34-46; S. Talmon, *BASOR*, 176 (1964), pp. 293-8. Asas de jarros com o selo real, encontradas em Gazer, indicam controle judaico daquela cidade; cf. H. D. Lance, *BA*, XXX (1967), pp. 45ss.

[22] Cf. Noth, *HI*, pp. 273ss. Mas não se pode deduzir a extensão do “império” de Josias a partir de listas de cidades em Josué, já que estas com toda probabilidade refletem condições antigas; cf. acima nota 62. Ao mesmo tempo, o fato de que as gravuras reais em jarros feitos a mão, encontrados em profusão em Judá, não apareceram fora de suas fronteiras, não nos permite concluir (independente do que signifique) que o controle de Josias não se estendeu para o norte, cf. H. D. Lance, *HTR*, LXIV, 1971, esp. 231ss.

[23] Meguido pode ter sido uma base egípcia nesse tempo; cf. A. Malamat, “Josiah’s Bid for Armageddon” (*Journal of Ancient Near Eastern Studies of Columbia*

University, 5, 1973, pp. 267-278).

[24] Embora muitos se tenham mostrado céticos sobre a narração do Cronista (por exemplo, Rudolph, *Chronikbücher*, HAT [1955], pp. 319-321), seu quadro de uma reforma em estágios deve ser considerado como o mais historicamente plausível: por exemplo, W. A. L. Elmslie, *IB*, III (1954), pp. 537-539; J. M. Myers, *II Chronicles*, *AB* (1965), pp. 205-208; F. Michaeli, *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1967, pp. 243ss; A. Jepsen, "Die Reform des Josia", in *Festschrift Fr. Baumgärtel, Erlanger Forschungen, Reihe A, Band 10*, 1959, pp. 97-108.

[25] A palavra de 2Rs 23,5 traduzida por "deposto" (RSV) significa literalmente "feito cessar"; ela implica uma execução (cf. 2Cr 34,5; 2Rs 23,20). Os "sacerdotes idólatras" (kemarîm) são sacerdotes eunucos; cf. Albright, *FSAC*, pp. 234ss.

[26] O templo de Arad é provavelmente uma ilustração disso. Ele existiu desde o século décimo, mas quando foi construída a última cidadela (VI), ele foi abandonado e destruído (passaram um muro de casamata através dele): cf. Y. Aharoni, *BA*, XXXI (1968), pp. 18-27; *AOTS*, pp. 395-397. O lugar alto em Berseba pode também ter sido destruído nesse tempo; cf. Y. Yadin, *BASOR*, 222 (1967), pp. 5-17.

[27] Este ponto de vista foi sugerido por alguns Padres da Igreja (por exemplo, São Jerônimo); e agora, nos tempos modernos, é geralmente aceito. Para um sumário da discussão, com bibliografia, cf. H. H. Rowley, "The Prophet Jeremiah and the Book of Deuteronomy", 1950 (reedição, in *From Moses to Qumran*, Lutterworth Press, Londres, 1963, pp. 187-208).

[28] Cf. Albright, *FSAC*, pp. 314-319, para discussão e mais exemplos. Posteriormente, Nabucodonosor empregou um babilônico arcaico em suas inscrições; Nabônides superou a todos em seu zelo arcaico, como veremos.

[29] Sofonias deve ter profetizado antes da reforma, uma vez que vários dos abusos que ele atacou foram justamente os abusos que a reforma extirpou. Alguns estudiosos acreditam que o ministério de Jeremias começou no fim do reinado de Josias, mas seus argumentos não convencem. Para uma revisão do assunto discutido, com bibliografia, cf. H. H. Rowley, "The Earley Prophecies of Jeremiah in their Setting" (reeditado in *Men of God*, Nelson, 1963, pp. 133-168).

[30] Por exemplo, no seu entendimento de pecado, em sua concepção do Dia de Iahweh e de um remanescente purificado. Cf. F. Horst, "Die Zwölf Kleinen Propheten", *HAT*, 2.^a ed. (1954), pp. 188, 198ss; K. Elliger, *Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten*, II, *ATD*, 3.^a ed. (1956), pp. 79ss.

[31] À exceção de versículos como 2,16; 3,16-18, a totalidade dos capítulos 2 e 3 representa a pregação de Jeremias antes (e durante) a reforma; 31,2-6 e 15-22 também se referem a ela.

[32] Sobre a origem do Deuteronomio, veja especialmente G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* (trad. ingl., SCM Press, Londres, 1953); G. E. Wright, *IB*, II (1953), pp. 311-329; A. Alt, "Die Heimat des Deuteronomiums" (*KS*, II, pp. 250-275); para uma excelente resenha da discussão, cf. E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, Blackwell, Oxford, 1967.

[33] A menção de Kittim no óstraco de Arad, do Stratum VI, juntamente com poucos

(aparentemente) nomes gregos, indicam mercenários gregos ou cipriotas a soldo de Josias; cf. Y. Aharoni, BA, XXXI (1968), pp. 9-18; AOTS, pp. 397-400. Em duas fortalezas judaicas foi encontrada cerâmica grega do século sétimo: Tell el-Milh, ao sul de Arad, e Mesad Hashavyahu (Yabneh-yam), no litoral.

[34] Asas de jarros com sinete real (o “nome do rei” mais o nome de um lugar) e com uma ampulheta alada sugerem que a reforma de Josias referia-se também a assuntos administrativos. Sobre este ponto, cf. acima, p. 344, nota 41 e as obras lá citadas.

[35] A opinião, muitas vezes expressa, de que Jeremias ficou reduzido ao silêncio durante alguns anos, depois da reforma, parece-me questionável; cf. minhas observações em “Jeremia”, AB (1965), pp. xcii-xcvi).

[36] Cf. Rudolph, “Jeremia”, HAT (1947), pp. 52ss.

[37] Cf. D. J. Wiesman, *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum*, The British Museum, Londres, 1956, que traz passagens dessas crônicas inéditas até aqui, mais parte publicada por C. J. Gadd em 1923. Apareceram muitos artigos relacionando estes textos com a história de Judá, todos eles fundamentais para a discussão seguinte; cf. W. F. Albright, BASOR, 143 (1956), pp. 28-33; E. R. Thiele, *ibid.*, pp. 22-27; D. N. Freedmann, BA, XIX (1956), pp. 50-60; H. Tadmor, JNES, XV (1956), pp. 226-230; J. P. Hyatt, JBL, LXXV (1956), pp. 277-284; A. Malamat, IEJ, 6 (1956), pp. 246-256; *idem*, IEJ, 18 (1968), pp. 137-156; *idem*, VT, Supl., Vol. XXVIII (1975), pp. 123-145; E. Vogt, VT, Supl., Vol. IV (1956), pp. 67-96.

[38] Não 608, como argumentaram alguns: por exemplo, M. B. Rowton, JNES, X (1951), pp. 128-130; Kienitz, *op. cit.*, pp. 21ss. Os documentos falam de um movimento egípcio em massa em 609, mas não existe nenhuma referência a movimento em 608; em 608/7, os babilônios estavam ativos em toda parte. Cf. Albright, BASOR, 143 (1956), pp. 29-31; Tadmor, JNES, XV (1956), p. 228 etc.

[39] Cf. 2Cr 35,20-24. Como o livro de Reis não menciona nenhuma batalha, alguns (por exemplo, Noth, em HI, p. 278) pensam que não se deu nenhuma, mas que Josias foi preso e executado. Mas a narração do Cronista traz a marca da autenticidade: cf. B. Couroyer, RB, LV (1948), pp. 388-396; Rudolph, “Chronikbücher”, HAT (1955), pp. 331-333. Meguido II foi destruída mais ou menos por esse tempo (cf. Wright, BAR, p. 177), que sugere que houve uma batalha.

[40] Parece que em 2Rs 23,31.36 Joacaz era um filho mais novo. Sendo certa a suposição, ele foi certamente colocado no trono de preferência a Joaquim, na expectativa de que ele continuasse a política de Josias.

[41] Sobre nomes de trono em Judá, cf. A. M. Honeyman, JBL, LXVII (1948), pp. 13-25.

[42] Para detalhes, veja especialmente Albright, BASOR, 143 (1956), pp. 29ss.

[43] Alguns acreditam que o palácio descoberto em Ramat Rahel, ao sul de Jerusalém, foi construído por Joaquin; cf. Y. Aharoni, OATS, pp. 178-183.

[44] Veja as referências na nota 37, sobre os pormenores.

[45] Isso provavelmente explica a discrepância cronológica de um ano entre Reis e Jeremias (cf. 2Rs 24,12; 25,8 e Jr 52,28ss). Veja os artigos de Albright e Freedman na nota 37, acima. Parece que Reis conta de 605, quando Nabucodonosor realmente

tomou o poder; Jeremias, do seu primeiro ano oficial.

[46] Príncipes ascalônios, marinheiros, artesãos etc. são relacionados entre os cativos daí uns dez anos mais tarde; cf. E. F. Weidner, *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud*, Vol. II, Paul Geuther, Paris, 1939, pp. 923-935.

[47] A. Dupont-Sommer (*Semítica*, I [1948], pp. 43-68), H. L. Ginsberg, *BASOR*, III (1948), pp. 24-27, e a mim mesmo, *BA*, XII (1949), pp. 46-52; veja também J. A. Fitzmyer, *Bíblica*, 46 (1965), pp. 41-55, onde se encontra mais literatura. Mas alguns duvidam de que a carta tenha vindo de Ascalon; cf. E. Vogt, *op. cit.*, pp. 85-89; veja também A. Malamat, *IEJ*, 18 (1968), pp. 142ss, que o relaciona com os acontecimentos de 601. Conforme também W. H. Shea, *BASOR*, 223 (1976), pp. 61-64.

[48] Cf. Freedman, *BA*, XIX (1956), pp. 54ss e a nota 22; Hyatt, *JBL*, LXXV (1956), pp. 278ss sobre o ponto. Este é claro de uma comparação entre 2Rs 24,6.8.10ss e a Crônica Babilônica.

[49] Cf. Wright, *BAR*, pp. 178ss. Sobre Dabir, cf. Albright, *AASOR*, XXI-XXII (1943), pp. 66-68. Com relação a Laquis há uma diferença de opinião; para discussão, conforme acima, nota 41 e trabalhos que estão lá citados.

[50] Isto é, o “Negueb de Simeão”; cf. H. L. Ginsberg, *Alex. Marx Jubilee*, Jewish Theological Seminary (1950), p. 363ss, e as observações de Albright citadas na nota 47a, para a evidência. A última fortaleza de Arad parece ter sido destruída nesta época; cf. Y. Aharoni, *BA*, XXXI (1968), p. 9. Mas, como Dabir foi novamente devastada em 588/7, a região montanhosa do sul de Judá encontra-se ainda dentro do Estado.

[51] Albright (*BP*, pp. 84, 105ss) julga que a população de Judá caiu de um elevado número de aproximadamente 250 mil no século oitavo para talvez a metade deste número entre 597 e 587.

[52] 2Rs 24,14.16 dá dez mil a oito mil, respectivamente, o que é provavelmente um número aproximado. O número preciso de 3.023 (*Jr* 52,28) só considera possivelmente os homens adultos. Para outra explicação, cf. A. Malamat, *IEJ*, 18 (1968), p. 154.

[53] Cf. Weidner, *op. cit.*; Pritchard, *ANET*, p. 308; veja também Albright, “King Joiakin in Exile”, *BA*, V (1942), pp. 49-55.

[54] Se os selos impressos descobertos na Palestina trazendo as palavras “Eliacim, ajudante de Joaquin” estão na verdade relacionados ao jovem rei deportado, isso argumentaria que a propriedade da coroa ainda era dele; assim Albright, *JBL*, LI (1932), pp. 77-106; H. G. May, *AJSL*, LVI (1939), pp. 146-148, etc. Mas muitos estudiosos acreditam que estes selos privativos são de uma data mais antiga, por exemplo, A. Malamat, *VT*, Supl., Vol. XXVIII (1975), p. 138, nota 34; N. Avigad, *Mag. Dei*, pp. 294-300; D. Ussishkin, *BASOR*, 223 (1976), p. 11.

[55] Jeremias (23,5ss) faz claro trocadilho com o nome de Sedecias e declara que ele não é o “rebento” de Davi. Dificilmente o profeta poderia ter feito esse trocadilho se a noção contrária não estivesse difundida. Cf. W. Rindolph, “Jeremia”, *HAT* (1947), pp. 125-127.

[56] A data do quarto ano de Sedecias (*Jr* 28,1b); o cap. 27,1 está errado (a versão dos

LXX o omite), mas 28,1a harmoniza as duas datas (a versão dos LXX está correta).

[57] Pode-se inferir a implicação de Amon de Ez 21,18-32 e Jr 40,13 a 41,15 (veja adiante). Cf. Ginsberg, *op. cit.*, pp. 365-367.

[58] A IV Carta de Laquis. As Cartas de Laquis são um grupo de 21 óstracos, descoberto em 1935 e 1938. A maior parte delas data de 589/8 (uma é datada exatamente do “nono ano” [de Sedecias]). Cf. Wright, *BAR*, pp. 181ss para uma boa descrição; Albright em Pritchard, *ANET*, pp. 321ss, para a tradução e mais literatura.

[59] A Carta VI de Laquis. Nesta carta, há uma queixa de que os nobres “enfraquecem as mãos” do povo – o mesmo de que Jeremias foi acusado (Jr 38,4)!

[60] Alguns estudiosos acreditam que a cidade não caiu até julho de 586; recentemente, A. Malamat, *IEJ*, 18 (1968), pp. 137-156; K. S. Freedy e D. B. Redford, *JAOS*, 90 (1970), pp. 462-485. Mas 587 parece preferível: cf. E. Kutsch, *Biblica*, 55 (1974), pp. 520-545.

[61] O número exato de 832 pessoas (Jr 52,29) provavelmente leva em conta somente homens adultos, e possivelmente apenas pessoas tiradas da população urbana de Jerusalém.

[62] A extensão da devastação no declive leste da cidade foi fortemente ilustrada pelas escavações; cf. Kathleen M. Kenyon, *Jerusalém*, Thames and Hudson, Londres; McGraw-Hill, New Iorque, 1967, pp. 104-107ss.

[63] Cf. o tratamento fundamental de M. Noth, *Ueberlieferungsge-schichtliche Studien I*, M. Niemeyer, Halle, 1943. Concorde, de preferência, com os que colocam a composição dessa obra entre 622 e 587, reeditando-a mais tarde no exílio.

[64] Para detalhes, além dos comentários, veja os estudos de J. Skinner, *Prophecy and Religion*, Cambridge University Press, 1922; G. A. Smith, *Jeremiah*, Harper & Brothers, 4.^a ed., 1929; A. C. Welch, *Jeremiah: His Time and His Work*, Oxford University Press, Londres, 1928; veja também J. Bright, *Jeremiah*, *AB* (1965); W. L. Holladay, *Jeremiah: Spokesman out of Time* (Philadelphia: United Church Press, 1974).

[65] Não acho convincentes os argumentos aduzidos por alguns historiadores para negar isso. Veja nota 29 acima.

[66] Não é certo, mas provável. A casa de Abiatar era em Anatot (1Rs 2,26ss) e ele era da casa de Eli (1Sm 14,3; 22,20). É improvável que Anatot contivesse diversas famílias sacerdotais não relacionadas. A memória de Silo era certamente real para Jeremias (Jr 7,12 e 14: 26,6).

[67] Não se pode dizer quantas destas palavras foram pronunciadas originalmente tendo em vista os babilônios. Talvez, no começo, Jeremias não tivesse nenhum inimigo específico em mente (ou tinha os citas?); cf. acima, p. 380). Mas ele certamente chegou a ver o julgamento de Deus realizado nos babilônios.

[68] Não podemos tratar aqui do problema do Livro de Ezequiel. Cf. H. H. Rowley, “The Book of Ezekiel in Modern Study” (1953) (reeditado in *Men of God*, na nota 29, pp. 169-210), para uma orientação de discussão e conclusões que sejam eminentemente acertadas. O livro contém as palavras de Ezequiel como elas foram transmitidas (e comentadas) por seus discípulos; cf. os comentários, mais recentemente: W. Zimmerli, “Ezechiel” (2 vols., *BKAT*, 1969); W. Eichrodt,

“Ezequiel” (trad. ingl., OTL, 1970). À luz especialmente destas duas obras, não vejo razão por que a tradição do exílio de todo o ministério de Ezequiel precise ser posta em dúvida.

[69] Sobre suas relações, cf. J. W. Miller, *Das Verhältniss Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht*, van Gorcum & Co., Assen, 1953.

[70] As tentativas de psicanalisar Ezequiel de longa distância são inúteis. Cf. C. G. Howie, “The Date and Composition of Ezekiel” (JBL, Monograph Series, IV [1950], cap. IV), sobre este ponto. Para uma discussão bem dirigida da personalidade de Ezequiel, cf. Kittel, GVI, III, pp. 144-180.

[71] Cf. Ez 40 a 48. Não há razão para não considerar o material básico destes capítulos como de Ezequiel. Sobre o templo aqui descrito e sobre o de Salomão, cf. inter alia, Howie, op. cit., pp. 43-46; idem, BASOR, 117 (1950), pp. 13-19; W. Zimmerli, “Ezekieltempel und Salomonstadt”, in *Hebräische Wortforschung* (Festschrift W. Baumgartner; E. J. Brill, Leiden, 1967), pp. 398-414. Sobre o templo, no pensamento de Ezequiel, cf. W. Eichrodt, “Der neue Tempel in der Heilshoffnung Hesekiels”, in *Das ferne und nabe Wort* (Festschrift L. Rost; BZAW, 105, 1967), pp. 37-48.

CAPÍTULO 9 - EXÍLIO E RESTAURAÇÃO

[1] Como fez C. C. Torrey numa série de escritos, durante mais de meio século. Mais recentemente, *The Cronicler's History of Israel*. Yale University Press, 1954.

[2] Sobre todo este capítulo, cf. E. Janssen, “Juda in der Exilszeit”, FRLANT, 69 (1956); P. R. Ackroyd, “Exile and Restoration”, OTL (1968).

[3] Tell Beit Mirsim (Dabir?), Láquis e Bet-Sames estão entre as cidades escavadas que sabemos que foram destruídas. Jerusalém foi, naturalmente, completamente arrasada; cf. Kathleen M. Kenyon, *Jerusalem, Thames and Hudson, Londres; McGraw-Hill, New York, 1967, pp. 78-104, 107ss.*

[4] Cf. Albright, BP, pp. 87, 105ss, 110ss, para as evidências.

[5] Cf. A. Alt, “Die Rolle Sumarias bei der Entstehung des Judentums” (segunda edição, KS, II, pp. 316-337), especialmente pp. 327-329. Para uma visão diferente do assunto, cf. M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament* (New York: Columbia University Press, 1971), pp. 192-201; também G. Widengren, IHJ, pp. 509-511.

[6] Cf. Albright, BASOR, 82 (1941), pp. 11-15. A ocupação do sul de Judá pelos edomitas começou durante o exílio e se completou nos fins do século sexto.

[7] Algumas passagens, como Sl 74; 79; Is 63,7 a 64,12; Lamentações (veja os comentários), parecem referir-se a este contexto. Há ocasiões regulares de jejum e de luto (Zc 7,3ss).

[8] Os capítulos 56 a 66 de Isaías, como veremos, datam, em sua maior parte, dos anos imediatamente posteriores ao exílio, mas as condições descritas estão longe de ser diferentes.

[9] Para discussão e mais referências, cf. Janssen, op. cit., pp. 25-39; Ackroyd, op. cit., pp. 20-23. A passagem de 2Rs 24,14 e 16 dá dez mil (ou oito mil) para a primeira deportação, o que é naturalmente um total geral aproximado, incluindo mulheres e

crianças. Cf. também K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter* (J. C. B. Mohr, Tubinga, 1964), pp. 51ss, que acredita que o total geral pode ter sido superior a vinte mil.

[10] Esta não foi uma deportação à maneira assíria; cf. Alt, *KS*, II, p. 326, que enfatiza seu caráter temporário.

[11] Para o texto pertinente, cf. Pritchard, *ANET*, p. 492. Será que a passagem de Is 49,12 (“Sinim”) refere-se a Siene-Assuã (cf. Ez 29,10; 30,6)? Se for o caso, os judeus estiveram aí já em 540.

[12] Cf. Albright, *ARI*, p. 162, e o documento de W. Struve lá citado, que eu nunca vi. E. G. Kraeling, *BA*, XV (1952), p. 65, prefere o reinado de Amasis (570-526).

[13] Contingentes judeus possivelmente ajudaram Psamético II (594-589) em sua campanha da Núbia; cf. M. Greenberg, *JBL*, LXXVI (1957), pp. 304-309.

[14] Cf. Albright, *ARI*, pp. 162-168. A. Vincent propõe um ponto de vista semelhante.

[15] Sobre possíveis colônias judaicas na Arábia no período pós-exílico, cf. adiante, p. 423.

[16] Sobre este assunto, cf. D. N. Freedman, “Son of Man, Can These Bones Lives?” (*Interpretation*, XXIX, 1975), pp. 171-186.

[17] O Livro de Jó representa o clássico tratamento deste problema. Embora sua data seja incerta, ele pode provir deste período, aproximadamente; para discussão, veja os comentários. M. H. Pope (*Job*, *AB*, 3.^a ed. [1973], pp. xxxii-xl) e W. F. Albright (cf. *YGC*, p. 224) dataram o diálogo poético do século sétimo (ou começo do sexto). Sobre a dificuldade de relacionar Jó a uma situação histórica específica, cf. J. J. M. Roberts, *ZAW*, 89 (1977), pp. 107-114.

[18] A precaução de Ackroyd (op. cit., pp. 35ss) contra demasiada ênfase nestes pontos talvez seja válida. Entretanto, é fato que a circuncisão e o Sábado recebem uma ênfase relativamente pequena nos escritos pré-exílicos, ao passo que a partir do exílio assumem uma importância cada vez maior.

[19] Isso também não é novo; cf. o Código de Santidade (Lv 17 a 26), que foi composto provavelmente perto do fim do Estado de Judá (de material muito mais antigo). Mas é compreensível que tal material tivesse sido de importância crucial na situação exílica, especialmente nos círculos sacerdotais.

[20] Cf. acima, p. pp. 400-401. É incerto se a edição exílica foi produzida na Babilônia ou na Palestina. A riqueza das fontes (narrações históricas etc.) de que o autor dispõe leva a acreditar que a obra original foi composta em Jerusalém antes de 587; é improvável que tais narrações tenham sobrevivido.

[21] Note-se, por exemplo, a maneira como o material mais antigo é transformado na passagem de Isaías (13,1 a 14,23), num oráculo de condenação da Babilônia; ou Jeremias (caps. 30ss), em que o material foi ampliado conforme o estilo do Segundo Isaías. Essa característica, porém, embora observável na maior parte dos livros proféticos pré-exílicos, não deve ser exagerada.

[22] Cf. M. Noth, *The Lawss in the Pentateuch and Other Studies* (trad. ingl.: Oliver & Boyd, Edimburgo, 1966; Fortress Press, Philadelphia, 1967), pp. 67-70. Considero os caps. 40 a 48 como basicamente de Ezequiel, com algumas ampliações. Cf. os

comentários, mais recentemente os de Zimmerli e Eichrodt relacionados acima, p. 404, nota 68.

[23] A Cilícia ainda era independente em 585, mas foi tomada por Nabucodonosor provavelmente antes de 570. Cf. Albright, BASOR, 120 (1950), pp. 22-25; D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum*, The British Museum, Londres, 1956, pp. 39ss.

[24] Cf. H. J. Katzenstein, *The History of Tyre* (Jerusalem: The Schocken Institute for Jewish Research, 1973), pp. 322-334.

[25] Pritchard, ANET, p. 307. Desde que Josefo tem Nabucodonosor em sua campanha de invasão do Egito, o assassinato do faraó e a remoção dos judeus de lá para a Babilônia (tudo incorreto), hesita-se em acreditar em seu relato.

[26] Pritchard, ANET, p. 308. Cf. F. K. Kienitz, *Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. Bis zum 4. Jahrhundert von der Zeitwende* (Berlim: Akademie-Verlag, 1953), pp. 29-31.

[27] Para a cronologia deste período e dos seguintes, cf. R. A. Parker e W. H. Dubberstein, *Babylonian Chronology, 625 B.C.–A.D. 75*, Brown University Press, 1956.

[28] Cf. Wiseman, op. cit., pp. 37-42, 75-77; veja também Albright, BASOR, 143 (1956), pp. 32ss.

[29] Para textos relativos a Nabônides, cf. Pritchard, ANET, pp. 305ss, 309-315; ANE Suppl., pp. 560-563.

[30] Pritchard, ANET, p. 305; Albright, BASOR, 120 (1950), pp. 22-25.

[31] Cf. Pritchard, ANE Suppl., pp. 562ss, e a literatura lá citada, especialmente C. J. Gadd, in *Anatolian Studies*, 8 (1958), pp. 35-92. Sobre a situação política deste período e dos seguintes, cf. K. Galling, “Politische Wandlungen in der Zeit zwischen Nabonid und Darius”, op. cit., pp. 1-60.

[32] Cf. R. de Vaux, *Bible et Orient*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1967, pp. 277-285; H. W. F. Saggs, AOTS, pp. 46ss; veja também as obras citadas na nota anterior.

[33] Pritchard, ANET, p. 306; cf. Wiseman, op. cit., p. 42.

[34] Cf. A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire* The University of Chicago Press, 1948, pp. 45-49; R. Ghirshman, *Iran*, trad. ingl.: Penguin Books. Inc., 1954, p. 131.

[35] As passagens de Isaías (capítulos 40 a 55) que são datadas de imediatamente antes e durante a queda de Babilônia (539) podem com segurança ser consideradas como suas. Embora seja possível que parte dos capítulos 56 a 66 seja igualmente sua, esses capítulos situam-se, na maior parte, depois da volta, e serão considerados posteriores. Os capítulos 34 e 35 também pertencem ao Segundo Isaías ou ao seu discípulo chegado. Para mais discussão, veja os comentários, mais recentemente J. L. Mckenzie, “Second Isaiah”, AB (1968); C. Westermann, “Isaiah 40-66” (trad. ingl. OTL, 1969).

[36] Mesmo relacionar a literatura pertinente levaria páginas. Veja a obra padrão de C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (2.^a ed., Clarendon Press, Oxford, 1956), onde virtualmente tudo o que foi dito sobre o assunto é tratado e comentado. Veja também a discussão mais breve, porém excelente de H. H. Rowley,

The Servant of the Lord and Other Essays, ed. rev., Blackwell, Oxford, 1965, pp. 1-60.

[37] Estes poemas (42,1-4[5-9]; 49,1-6 [7]; 50,4-9 [10ss]; 52,13 a 53,12) foram isolados pela primeira vez por B. Duhm, “Das Buch Jesaja” (HKAT, 4.^a ed., 1922). Seus limites e sua relação com o resto da profecia são discutidos. Por razões que não podem ser discutidas aqui, eu os considero parte integrante do pensamento do profeta. Outras passagens (por exemplo, 61,1-3) podem igualmente descrever o Servo.

[38] Embora virtualmente o consenso geral, este foi contestado energicamente por H. M. Orlinsky. “The So-Called ‘servant of the Lord’ and ‘Suffering Servant’ in Second Isaiah”, VT, Supl., Vol., XIV (1967), pp. 1-133.

[39] Jeremias, Joaquin, Zorobabel, Ciro, Moisés, o próprio Segundo Isaías estão entre os sugeridos. Mas nenhum se adapta. Veja as obras citadas na nota 36, para maiores detalhes.

[40] A Crônica de Nabônides (Pritchard, ANET, p. 306; cf. ANE Suppl., pp. 562ss) sugere que este esforço de Nabônides foi na primavera de 539. Mas, por causa de lacunas no texto, discute-se o ano da volta de Nabônides; cf. Galling, op. cit., pp. 11-17.

[41] Para textos referentes ao assunto, cf. Pritchard, ANET, pp. 306, 312-316.

[42] O Cilindro de Ciro (Pritchard, ANET, p. 316) menciona reis do oeste que lhe trouxeram tributo na Babilônia. Mas Ciro deve ter ocupado esta área anteriormente. Betel foi destruída mais ou menos por essa época e, se não foi por Nabônides durante a sua campanha na Síria em 553, foi possivelmente por Ciro; cf. Albright, ARI, pp. 166ss.

[43] Essa autenticidade foi posta em dúvida notavelmente por Torrey (op. cit., na nota 1, e referência); e também por R. H. Pfeiffer, Introduction to the Old Testament, Harper & Brothers (1941), pp. 823ss. Mas veja a defesa perfeita de E. Meyer, Die Entstehung des Judenthums, M. Niemeyer, Halle, 1896, pp. 8-71; veja também H. H. Schaefer, Esra der Schreiber, J. C. Mohr, Tubinga, 1930; R. de Vaux, “Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du temple”, RB, XLVI (1937), pp. 29-57; “W. F. Albright, in Alex, Marx Jubilee Volume, Jewish Theological Seminary (1950), pp. 61-82.

[44] Por exemplo, Meyer, op. cit., p. 9; Schaefer, op. cit., pp. 28ss; de Vaux, ibid., p. 57.

[45] Veja especialmente E. J. Bickerman, The Edict of Cyrus in Ezra 1, JBL, LXV (1946), pp. 244-275. Alguns duvidam (por exemplo, R. de Vaux, RB, LXVII [1960], p. 623, e as referências citadas) que fosse necessário um decreto de repatriação, entre outras razões porque, estando a Palestina dentro do império, não se necessitaria de nenhuma permissão especial para ir lá. Talvez não para grupos ordinários de viajantes; mas suspeita-se que fosse necessária para qualquer restabelecimento de população (cf. Esd 7,13) — embora se possa concordar que o primeiro retorno foi provavelmente pequeno.

[46] Esta é a sugestão mais provável: cf. Albright, JBL, XL (1921), pp. 108-110; veja também PB, p. 86, e nota 177; BASOR, 82 (1941), pp. 16ss. O nome aparece como “Sanabassar” em IEsd e em Josefo.

- [47] Para mais exemplos desta política, cf. Noth, HI, pp. 303-305; H. Cazelles, VT, IV (1954), pp. 123-125.
- [48] Josefo (Ant. XI, 1,1ss) fez-nos acreditar que Ciro se comoveu com a leitura das profecias de Isaías (Segundo Isaías) a respeito dele — o que é muito improvável.
- [49] Veja convenientemente M. D. Coogan, “Life in the Diaspora” (BA, XXXVII, 1974, pp. 6-12; também M. W. Stolper, BASOR, 222 (1976), pp. 25-28 (onde se encontra literatura adicional).
- [50] Cf. Alt, KS, II, pp. 333ss.
- [51] Cf. Alt, *ibid.*; K. Galling, JBL, LXX (1951), pp. 157ss; W. Rudolph, “Esra und Nehemia”, HAT (1949), p. 62.
- [52] Cf. também “governador dos judeus” em Esd 6,7, o que, embora seja possivelmente uma glosa, pode muito bem ser uma glosa correta. Não há nenhuma razão para suspeitar do título de Zorobabel em Ageu (cf. Rudolph, Esra und Nehemia, pp. 63ss).
- [53] Cf. R. A. Bawmann, IB, III (1954), pp. 588ss; Rudolph, Esra und Nehemia, p. 29. Mas não se exclui que o Cronista tenha simplesmente ignorado Sassabasar, e não o juntado a Zorobabel, e que o incidente se refere à reorganização do culto sob este último.
- [54] Para discussão da evidência, cf. Olmstead, *op. cit.*, pp. 89-92; mais recentemente, K. M. T. Atkinson, JAOS, 76 (1956), pp. 167-177.
- [55] Pritchard, ANET, p. 492, para o texto.
- [56] Josefo (Ant. XI, II, 1ss) coloca o incidente de Esd 4,7-23, sob Cambises. Mas isso ocorre provavelmente porque a passagem de IEsd 2,16-30 confunde o incidente com a reconstrução do templo, que ele sabia ter-se concluído sob Dario I, cujo predecessor foi Cambises.
- [57] A estimativa é de Albright; para os argumentos, veja BP, pp. 87, 110ss. Outros estudiosos (por exemplo, K. Galling, “The Gola List According to Ezra 2//Nehemiah 7”, JBL, LXX [1951], pp. 149-158; ed. alemã revista, *op. cit.*, pp. 89-108) relacionam essa lista com Zorobabel. Porém, é preferível uma data da última metade do século quinto. A população total era inferior a cinquenta mil. Mas mesmo que houvesse tantos em 520, ela seria talvez menor do que a metade da população de Judá antes de 587.
- [58] Por causa da reunião dos acontecimentos feita pelo Cronista, o incidente de Esd 4,1-5 é difícil de ser localizado cronologicamente. Pode pertencer ao reinado de Dario I. Mas as tensões — que eram políticas, econômicas e sociais — dificilmente teriam começado então. Cf. Bowman, IB, III (1954), p. 595.
- [59] Se ele era o quarto filho de Joaquin (1Cr 3,17ss; cf. nota 46 acima), então nasceu antes de 592, como indica a evidência cuneiforme (cf. c. 8, nota 56) — provavelmente alguns anos antes. Não há razão para se supor que ele tenha voltado para a Babilônia (Rudolph, Esra und Nehemia, p. 62) e muito menos que tenham arditosamente tirado sua autoridade (Galling, JBL, LXX [1951], pp. 157ss).
- [60] Assim, em Esdras-Neemias e em Ageu. A passagem de 1Cr 3,19 afirma que ele é filho de Faceia, irmão mais novo de Salatiel. Era ele filho natural de Faceia com a viúva de Salatiel por meio de um casamento levirato? Essa é a opinião de W.

Rudolph, *Chronikbücher*, HAT (1955), p. 29. Zorobabel deve ter nascido antes de 570. Seu nome, como o de Sassabasar é babilônio: “Progênie de Babilônia”.

[61] Como alguns argumentaram: por exemplo, Galling, *op. cit.* (na nota 10), pp. 56-69, que coloca sua chegada em 521/20. Igualmente Olmstead, *op. cit.*, p. 136; D. Winton Thomas, *IB*, VI (1956), p. 1039. É verdade que I Esdras atribui a nomeação de Zorobabel a Dario (caps. 3ss; 5,1-6). Mas I Esdras não é consistente; a passagem de 5,65-73, a exemplo de Esdras 4,1-5, o dá como presente no reinado de Tiro.

[62] Cf. Rudolph, *Esra und Nehemia* (nota 51), pp. 63ss. Galling, antes (*JBL*, LXX [1951], pp. 157ss), preferiu uma data no reinado de Cambises; cf. Alt, *KS*, II, p. 335. Para discussão, referências e mais literatura, cf. Ackroyd, *op. cit.*, pp. 142-148.

[63] O assim chamado Terceiro Isaías. O grosso deste material deve ser datado melhor nas décadas imediatamente posteriores a 538, pequena parte dele muito depois de 515. Cf. recentemente J. Muilenburg, *IB*, V (1956), p. 414 *passim*; Westermann, *op. cit.*, pp. 295ss; Ackroyd, *op. cit.*, pp. 228-230. Eu penso que os capítulos contêm palavras do Segundo Isaías pronunciadas depois da volta, complementadas por pronunciamentos de discípulos. O grande profeta teria certamente voltado — mesmo que só pudesse voltar se arrastando.

[64] Mas conforme a penetrante análise desta tensão por P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), caps. II e III. Se Hanson está correto (e ele pode estar), a tensão era essencialmente entre um grupo profético que permanecia na tradição profética do segundo Isaías e um grupo sacerdotal sadocita que procurava — e conseguiu — o controle do culto do templo restaurado.

[65] O pretendente é chamado por diversos nomes: Gaumata, Pseudo-Bardiya, Pseudo-Smerdis etc. Olmstead (*op. cit.*, pp. 107-116) argumentou que ele era realmente Bardiya e que Cambises de modo algum o assassinara.

[66] A cronologia precisa dessas rebeliões na Babilônia e sua relação com os oráculos de Ageu e Zacarias (veja abaixo) são obscuras e discutidas. Cf. A. T. Olmstead, *AJSL*, LV (1938), pp. 392-416, que coloca o fim da primeira em dezembro de 520 e o fim da segunda em novembro de 519. Mais tarde, Olmstead alterou sua posição (*op. cit.* [veja nota 34] pp. 110-116, 135-140), mudando as datas para dezembro de 522 e novembro de 521, respectivamente (cf. Parker Dubberstein, *op. cit.* [nota 27], pp. 15ss). Outras discussões incluem: G. G. Cameron, *AJSL*, LVIII (1941), pp. 316-319; L. Waterman, *JNES*, XIII (1954), pp. 73-78; P. R. Ackroyd, *JNES*, XVII (1958), pp. 13-27.

[67] Sobre o problema cronológico, veja as obras citadas na nota anterior. Conforme o ponto de vista original de Olmstead, a rebelião de Nabucodonosor III estaria tomando vulto na época; conforme outros pontos de vista (por exemplo, Meyer, *op. cit.* (nota 43), pp. 82-85; Watermann, *loc. cit.*), seria a rebelião de Nabucodonosor IV. Se é verdade, como alguns estudiosos acreditam, que a Bíblia considera o ano da ascensão de Dario como seu primeiro ano, isso significa que o “segundo ano” (Ag 1,1; etc.) é realmente o seu primeiro ano régio (521-520) e haveria um sincronismo entre as profecias de Ageu e a revolta de Nabucodonosor IV (agosto — fim de novembro de 521; cf. Parker-Dubberstein, *loc. cit.*). Mas é impossível ter-se uma certeza.

[68] As profecias de Zacarias são encontradas nos capítulos 1 a 8 de Zacarias. O

restante do livro é uma coleção separada. A última data dada (Zc 7,1) é novembro de 518.

[69] Estes versículos referem-se a Zorobabel, cujo nome pode ter ficado originalmente no texto; por exemplo, D. Winton Thomas, *IB*, VI (1956), pp. 1079-1081; F. Horst, “Die zwölf Kleinen Propheten”, *HAT*, 2.^a ed., (1954), pp. 236-239. Mas cf. W. Eichrodt, *ThZ*, 13 (1957), pp. 509-522.

[70] Alguns concluíram das passagens de Zacarias 2,1-5 e de Esdras 5,3.9 (onde a palavra ‘ushsharnâ é traduzida por “muro” em KJV, AS V) que Zorobabel estava realmente fortificando a cidade. Mas a passagem de Zacarias (2,1-5) deve implicar somente o propósito de o fazer, se tanto, uma vez que a palavra ‘ushsharnâ (“estrutura” em RSV) denota provavelmente “materiais de construção”, “vigas” ou semelhante; cf. C. C. Torrey, *JNES*, XIII (1954), pp. 149-153; Bowman, *IB*, III (1954), p. 608; mais recentemente, C. G. Tuland, *JNES*, XVII (1958), pp. 269-275.

[71] Cf. Olmstead, *op. cit.* (veja nota 34), p. 142.

[72] Conforme nota 5, acima.

CAPÍTULO 10 - A COMUNIDADE JUDAICA NO SÉCULO QUINTO

[1] Embora haja pouco acordo sobre este ponto (veja os comentários), a data aduzida parece preferível. O livro, entretanto, contém material mais recente. Cf. J. A. Thompson, *IB*, VI (1956), pp. 858ss (que coloca Abdias em aproximadamente 450); Albright, *BP*, p. 111, nota 182 (que sugere a passagem do século sexto para o quinto).

[2] Para detalhes, cf. A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, The University of Chicago Press, 1948; R. Ghirshman, *Iran*, Trad. ingl.: Penguin Books, Inc., 1954; veja também H. Bengtson, *Griechische Geschichte*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munique, 1950.

[3] Cf. C. C. Torrey, *AJSL*, XXXIV (1917/1918), pp. 185-198; veja também Thompson, *op. cit.*, p. 867; Albright, *BP*, 88ss e nota 182.

[4] Para dados originais, veja A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century*, B.C., Clarendon Press, Oxford, 1923; cf. Pritchard, *ANET*, pp. 491ss, para seleções. Para o grupo publicado nos Estados Unidos, cf. E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, Yale University Press, 1953; *idem*, *BA*, XV (1952), pp. 50-67, para uma relação popular. O outro grupo foi publicado por G. R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.*, Clarendon Press, Oxford 1954, (abreviado e revisado, 1957).

[5] Cf. A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, P. Geuthner, Paris, 1937; veja também Albright, *ARI*, pp. 162-168 e referências; cf. *idem*, *BASOR*, 90 (1943), p. 40.

[6] Assim era pelo menos, no fim do século quinto, e provavelmente desde o primeiro século. M. Black, entretanto (*JSS*, I [1956], p. 69), afirma que o sacrifício animal era uma inovação que irritou os egípcios e teve de ser suspensa.

[7] Cf. Albright, *ibid.*; *FSAC*, pp. 373ss.

[8] Cf. Albright, *BP*, pp. 92ss, e a nota 180; mas cf. K. Galling, *JBL*, LXX (1951), pp. 149-158, para um entendimento diferente dessa lista.

[9] Cf. A. Alt, “Die Rolle Samarias bei der Entstehung der Judentums” (*KS*, II, pp.

316-337). Isso, entretanto, é discutido por alguns; cf. M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament* (New York: Columbia University Press, 1971), pp. 102-201; G. Widengren, *IJH*, cap. IX, pp. 509-511. P. D. Hanson mesmo argumenta que os daviditas continuavam a agir como governadores de Judá através de boa parte desse período (*The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia: Fortress Press, 1975, pp. 348-354). Embora o ponto de vista de Alt pareça para mim em sua essência provável, nós temos de admitir que não podemos estar certos.

[10] Cf. N. Glueck, *AASOR*, XV (1935), pp. 138-140; idem, *The Other Side of the Jordan*, *American Schools of Oriental Research*, ed. ver. (1970); veja também J. Starcky, “The Nabateans”, *BA*, XVIII (1955), pp. 84-106; W. F. Albright, *BASOR*, 82 (1941), pp. 11-15.

[11] Cf. H. H. Rowley, “Nehemiah’s Mission and Its Background” (1955), reeditado em *Men of God*, Nelson, 1963, pp. 211-245.

[12] Mas cf. U. Kellerman, *Nehemiah: Quellen, Überlieferung und Geschichte* (BZAW, 102, 1967), pp. 154-159, que questiona isso e argumenta que Neemias foi um descendente da casa davídica por meio de uma linha colateral.

[13] Cf. A. Alt, op. cit.. Mas o ponto é disputado; veja nota 9 acima.

[14] Cf. Albright, *BP*, p. 91, e a nota 185. Sobre o texto de I (III) Esdras, cf. S. Mowinckel, *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia*, Vol. I, Universitetsforlaget, Oslo, 1964, pp. 7-28.

[15] Neemias 6,15 coloca o começo cinquenta e dois dias antes do mês de Elul, isto é, em Ab (agosto) – de 439, de acordo com as datas de Josefo. Cf. Albright, *ibid*.

[16] Foram encontrados no lado leste da cidade traços do muro de Neemias. Ele não seguia a linha do muro pré-exílico, mas corria ao longo da crista da colina; cf. Kathleen M. Kenyon, *Jerusalem*, Thames and Hudson, Londres; McGraw-Hill, New York, 1967, pp. 107-111.

[17] Mencionado nos textos elefantinos; cf. Pritchard, *ANET*, p. 492.

[18] Neemias (Ne 2,10; 19 etc.) desdenhosamente o chama de “o amonita”, e “o servo”. Este último, entretanto, era seu título oficial (servo do rei).

[19] Sobre os filhos de Tobias, cf. C. C. McCown, *BA*, XX (1957), pp. 63-76; B. Mazar, *IEJ*, 7 (1957), pp. 137-145, 229-238; veja também R. A. Bowman, *IB*, III (1954), pp. 676ss, para literatura posterior.

[20] Cf. W. F. Albright, “Dedan”, *Geschichte und Altes Testament*, G. Ebeling, ed., J. C. B. Mohr, Tubinga, 1953, pp. 1-12; I. Rabinowitz, *JNES*, XV (1956), pp. 1-9. Gasem deve ter tido uma resistência em Laquis; cf. Wright, *BAR*, pp. 206ss. Para um melhor sumário das evidências, cf. W. J. Dumbrell, “The Tell el-Maskhuta Bowls and the Kingdom of Qedar the Persian Period” (*BASOR*, 203, 1971, pp. 33-44).

[21] Os “Asdoditas” de Ne 4,7 se referem ao povo da província de Asdod (isto é, Filisteia); cf. A. Alt, “Judas Nachbarn zur Zeit Nehemias”, *KS*, II, pp. 338-345.

[22] Isso aconteceu alguns anos mais tarde, se a menção a Esdras (Ne 12,36) é original; mas pode não ser. Cf. Apêndice II.

[23] As cidades da planície costeira — Lud, Hadid e Ono (Esd 2,33//Ne 7,37) — provavelmente foram anexadas à província por Neemias (Albright, *BP*, pp. 92ss). Alt (*KS*, II, p. 343, nota 4) acredita que esta área é uma zona neutra entre os territórios de

Asdod e Samaria (cf. Ne 6,2).

[24] Cf. Aharoni, LOB, pp. 362-365. Uma vez que a palavra para “distrito” (pelek) é acácia, o sistema pode remontar aos dias neobabilônios; cf. Noth, HI, p. 324.

[25] Ou então um judeu com um nome persa; veja logo mais adiante, p. 479.

[26] Cf. especialmente H. H. Schaeder, *Esra der Schreiber*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1930, pp. 39-59.

[27] Cf. E. Meyer, *Die Entstehung des Judentums*, M. Niemeyer, Halle, 1896, p. 65; Schaeder, op. cit., p. 55.

[28] Cf. Apêndice II.

[29] Cf. W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, HAT (1949), pp. 146-149; R. A. Bowman, IB, III (1954), pp. 736ss; Schaeder, op. cit., pp. 52ss. Mas cf. G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, trad. ingl.: SCM Press, Londres, 1953, pp. 13ss.

[30] Não se sabe ao certo quem era o sumo sacerdote. Eliasib provavelmente morreu antes da volta de Neemias (cf. Ne 13,4-9). Talvez seu filho Joiada (Ne 12,10.22; 13,28), talvez mesmo seu neto Joanã. Este último, que exerceu o cargo depois de 410, era por esta época um homem maduro (Esd 10,6).

[31] Cf. Bowman, IB, III, p. 757; Rudolph, *Esra und Nehemia*, pp. 167, 173.

Rudolph, cuja reconstituição em muitos pontos é semelhante à adotada aqui, acha que o Cronista tentou esconder o fato de que os esforços de Esdras terminaram em fracasso. Eu mesmo não vejo nenhuma razão para acreditar que Esdras tivesse falhado.

[32] Cf. Albright, *Alex. Marx Jubilee Volume*, Jewish Theological Seminary (1950), p. 73.

[33] Em II (IV) Esdras (cf. cap. 14), Esdras, por inspiração divina, recria toda a Escritura que supostamente tinha sido destruída. Cf. Sanh. 21b: “Esdras teria sido digno de receber a Torá para Israel se Moisés não o tivesse precedido”.

[34] Sobre vários pontos de vista e mais referências, veja, por exemplo, Bowman, IB, III, pp. 733ss; Noth, HI, pp. 333-335; H. H. Rowley, BJRL, 38 (1955), pp. 193-198.

[35] Proposta por J. Wellhausen, *Geschichte Israels I*, G. Reimer, Berlim, 1878, p. 421), hoje é aceita por vários estudiosos; por exemplo, Schaeder, op. cit., pp. 63ss; Albright, BP, pp. 94ss; H. Cazelles, “La mission d’Esdras”, VT, IV (1954), pp. 113-140; cf. p. 131. Para uma interpretação diferente do trabalho de Esdras, cf. K. Koch, JSS, XIX, 1974, pp. 173-197.

[*] NOTA ADICIONAL — Os leitores deste Apêndice devem prestar cuidadosa atenção no penetrante artigo de F. M. Cross, “A Reconstruction of the Judean Restoration” (JBL, XCIV (1975), pp. 4-18); e também Interpretation XXIX (1975), pp. 187-203, o qual chega a conclusões bem diferentes daquelas chegadas aqui. Se Cross estiver correto, uma das maiores objeções em se colocar Esdras antes de Neemias desapareceria. Cross examina a genealogia sumo-sacerdotal dos séculos seis e cinco encontrada em Ne 12,10ss. 22. Essa genealogia segue-se da seguinte maneira: Josué (sumo sacerdote quando o templo foi reconstruído em 520-515), a seguir Joaquim, depois, Eliasib, Joiada, Joanã (que é conhecido por ter sido o sumo sacerdote depois de 410) e, finalmente, Jada. Estimam-se as gerações (do nascimento do pai ao nascimento do filho) com uma média de 25 anos cada uma.

Cross acha que a lista contém muito poucas gerações para cobrir o período. Por isso, ele argumenta que dois nomes ficaram de fora da lista durante a haplografia — algo que poderia facilmente ter acontecido se a paponímia (a denominação do filho com o nome do avô) fosse praticada. A lista, corrigida por ele, é: Josué, Joaquim, Eliasib I, Joanã I, Eliasib II, Joiada, Joanã II, Jedua. Esdras deve então ter sido um contemporâneo de Joanã I (cf. Esd 10,6), e assim pode ter precedido Neemias, que foi um contemporâneo de Eliasib II. Os argumentos de Cross são mesmo persuasivos e no início eu os tinha achado convincentes. Entretanto, ainda permanecem questões a respeito, em parte paralelas àquelas levantadas por G. Widengren (IJH, pp. 503-509). Uma delas é que o caso de Cross se apoia amplamente em hipótese. Embora saibamos que a paponímia tenha sido amplamente praticada entre famílias nobres no período persa, não sabemos se ela foi praticada na família sumo-sacerdotal do século quinto (embora isso possa ter sido mais tarde), nem temos evidência textual ou outra qualquer de que dois nomes tenham ficado de fora da genealogia durante a haplografia, menos ainda que esses nomes foram Eliasib (I) e Joanã (I). Além do mais, como Widengren, não estou certo de que Cross devesse listar Eliasib (I) como irmão de Joaquim, quando Neemias 12,20ss claramente coloca que ele foi um filho. Mas se o considerarmos um filho, uma geração seguinte deve ser adicionada àquelas contadas por Cross, e isso seria um número muito alto. Assim, se como Cross razoavelmente supõe, Josué estava com cerca de 50 anos quando o templo foi construído, ele teria nascido em 570 aproximadamente. Se então, começando em 570, nós estimarmos as gerações como Cross faz e seguir a lista dos sumos sacerdotes como ele a reconstrói (mas considerando Eliasib I como filho de Joaquim, como a Bíblia diz), nós devemos chegar ao ano 420 aproximadamente, para o nascimento de Joanã (II). Mas uma vez que considerarmos o fato de Joanã ter sido sumo sacerdote após 410 aproximadamente, somos forçados a crer que ele assumiu o posto ainda criança, por volta dos 10 anos! (E Jedua, que deve ter assumido o posto em 400 aproximadamente ou logo após esse período, dificilmente teria nascido naquele tempo). Por outro lado, não estou convencido de que a lista como encontrada em Neemias 12,10, apresente problemas insuperáveis como é colocado. Se estabelecermos o nascimento de Josué em 570 aproximadamente, estimarmos a geração anterior, mas seguirmos os nomes dados em Neemias 12,10ss, Joanã teria nascido em 470 e teria assumido o cargo em (410) quando ele tinha por volta de 60 anos — o que parece totalmente possível. E lembrando que a duração de cada geração é só uma rude estimativa, ele poderia até ter sido alguns anos mais jovem. Ademais, deve ser dito, embora a reconstrução de Cross nos permitisse colocar Esdras antes de Neemias, ela não nos motiva a fazer isso, porque o contemporâneo de Esdras, Joanã poderia bem ter sido o Joanã II de Cross. Indo mais ao ponto, em minha opinião, é o fato de que, enquanto a hipótese de Cross removeria uma grande objeção ao colocar Esdras primeiro, todas as outras dificuldades mencionadas no apêndice (envolvidas na tentativa de entender as reformas massivas de Esdras como anteriores a Neemias), permaneceriam com toda a força. Por esse motivo, decidi — não sem considerável vacilação — deixar o excuro substancialmente como ele está. Creio que a posição adotada lá é verdadeira para a evidência e permite uma compreensão mais satisfatória das carreiras de Neemias e de Esdras do que permitem

outros. Entretanto, deve ser dito novamente que a questão não foi de forma alguma resolvida nestas páginas — e talvez nunca será.

[37] Para um texto importante, cr. Pritchard, ANET, p. 492. O “Jonatã” de Ne 12,11 é provavelmente um erro, em vez de “Joanã”, embora alguns historiadores tenham dúvidas (por exemplo, F. Ahlemann, ZAW, 59 [1942/1943], p. 98).

[38] Sabe-se também que um certo Sanabalat II (e provavelmente um Sanabalat III) governaram a Samaria no quarto século; cf. F. M. Cross, “Papyri of the Forth Century E.C. from Dâliyeh”, in *New Directions Biblical Archaeology*, D. N. Freedman e J. C. Greenfield, eds., Doubleday, 1969, pp. 41-62; veja também HTR, LIX (1966), pp. 201-211; BA, XXVI (1963), pp. 110-121. Mas em vista das evidências bíblicas e extrabíblicas, é impossível relacionar Neemias com qualquer pessoa que não com Sanabalat I.

[39] Não tentaremos uma documentação plena; cf. o artigo de Rowley na nota 4, para mais literatura. Para uma defesa clara deste ponto de vista, cf. J. S. Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem*, Tyndale Press, 2.^a ed., Londres, 1958; mais recentemente, J. Morgenstern, JSS, VII (1962), pp. 1-11 (que se apoia na teoria dúbia de que Jerusalém foi saqueada em 485); U. Kellermann, ZAW, 80 (1968), pp. 55-87 (que coloca a data da chegada de Esdras em aproximadamente 448).

[40] Cf. H. H. Rowley, “The Chronological Order of Ezra and Nehemiah”, in *The Servant of the Lord and Other Essays*, ed. rev., Blackwell, Oxford, 1965, pp. 135-168, onde existe uma lista completa de literatura até a data da publicação deste livro; mais recentemente, S. Mowinckel, *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia*, Vol. III, Uni-versitetsforlaget, Oslo, 1965, pp. 99-112; J. A. Emerton, “Did Ezra Go to Jerusalem 428 B.C.?” in JTS, XVII (1966), pp. 1-19; N. H. Snaith, VT, Supl., Vol. XIV, 1967, pp. 244-262.

[41] Recentemente, Albright, BP, pp. 93ss, e nota 193; Noth, HI, pp. 315-335; W. Rudolph, “Esra und Nehemia”, HAT (1949), pp. xxviss, 65-71; V. Pavlovsky, “Die Chronologie der Tätigkeit Esdras”, *Bíblica*, 38 (1957), pp. 275-305, 428-456.

[42] Ou o aposento poderia ter sido conhecido como de Joanã na época do autor e assim identificado por ele; cf. E. Meyer, *Die Entstehung des Judenthums*, M. Niemeyer, Halle 1896, p. 91; veja também Ahlemann, ZAW, 59, pp. 97ss.

[43] E também a maioria das passagens usadas para argumentar em contrário! Cf. Rowley, *The Servant of the Lord*, pp. 135-168, para discussão.

[44] Cf. especialmente Pavlovsky, *Die Chronologie*, pp. 283-289.

[45] Por exemplo, Kittel, GVI, III, pp. 584-599; H. H. Schaeder, *Esra der Schreiber*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1930, pp. 12-14.

[46] K. A. Kitchen (Suplemento do *Theological Students' Fellowship Bulletin* [Summer, 1964], pp. viss) argumenta que Esdras chegou em 458, fez algumas reformas, e então voltou para seu posto na Babilônia (ou Susa), para voltar com Neemias, ler (reafirmar) a lei e selar o acordo. Não se pode dizer que isso seja impossível; mas a Bíblia não faz nenhuma insinuação de que Esdras tenha ido a Jerusalém duas vezes.

[47] Veja especialmente W. Rudolph, “Esra und Nehemia”, HAT (1949); idem, “Chronikbücher”, HAT (1955); veja também M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichtliche*

Studien I, M. Niemeyer, Halle 1943, pp. 110-180.

[48] Cf. Mowinckel, op. cit., Vol. I (1964), pp. 7-28.

[49] Cf. Mowinckel, ibid., pp. 29-61, que, em minha opinião, argumenta convincentemente que este era o caso; também K. F. Pohlmann, “Studien zum dritten Esra” (FRLANT, 104, 1970).

[50] Note-se que Josefo (Ant. XI, V, 8) sintetiza Ne 7,4 e 11,1ss, numa simples sentença!

[51] Rudolph (Esra und Nehemia, p. 198) encontra material de Neemias nos vv. 27aa, 30*, 31ss, 37-40, 43* (* indica parte do versículo); igualmente Schaefer, op. cit., p. 7.

[52] O “aquele dia” do v. 44 certamente não é o dia em que os muros foram inaugurados (cap. 12,27-43), mas é mais provável que seja o dia do acordo do cap. 10. Os vv. 46ss podem muito bem ser um acréscimo; cf. Rudolph, Esra und Nehemia, p. 201.

[53] Cf. Rudolph, Esra und Nehemia, pp. 173ss; A. Jepsen, ZAW, 66 (1954), pp. 87-106, exclui o nome de Neemias.

[54] Muitos estudiosos adotam esta posição ou semelhante: por exemplo, Torrey, The Chronicler's History of Israel, Yale University Press, 1954, p. xxviii; Rudolph, Esra und Nehemia, pp. xxiv, 143ss, etc.; Bowman, IB, III (1954), pp. 644, 732 etc.

[55] A transição da alegria festiva (Ne cap. 8) para a confissão abjeta também é extremamente abrupta. Cf. Rudolph, Esra und Nehemia, pp. 153ss; Bowman, ibid., p. 743.

[56] Cf. W. F. Albright, “The Date and Personality of the Chronicler”, JBL, XL (1921), pp. 104, 124; veja também Alex. Marx Jubilee Volume, Jewish Theological Seminary, 1950, pp. 61-74; F. Rosenthal, Die aramäische Forschung, E. J. Brill, Leiden, 1934, especialmente pp. 63-71. Cf. H. H. Rowley, The Aramaic of the Old Testament, Oxford University Press, Londres, 1929, para completa discussão e conclusões circumspectas.

[57] Cf. Rudolph, Chronikbücher (veja nota 11), pp. 28-31.

[58] Cf. Pritchard, ANET, p. 308, para o texto.

[59] Cf. Albright, BP, p. 95, e a nota 198.

[60] Se fosse certo que o Ananias da carta elefantina de 407 (cf. Pritchard, ANET, p. 492) é o Ananias do v. 24, o sincronismo estaria assegurado. Mas não se pode ter certeza.

[61] Uma data por volta dos 400 é preferida por alguns estudiosos; cf. os artigos de Albright na nota 20; idem, JBL, LXI (1942), p. 125; Rudolph, Esra und Nehemia, pp. xxivss; J. M. Myers, “Ezra-Nehemiah”, AB (1965), pp. lxviii-lxx.

[62] Cf. Rudolph, ibid., pp. 163-165; Mowinckel, op. cit., Vol. III, pp. 11-17.

[63] Cf. especialmente C. C. Torrey: por exemplo, Ezra Studies, The University of Chicago Press, 1910; mais recentemente, The Chronicler's History; veja também R. H. Pfeiffer, Introduction to the Old Testament, Harper & Brothers, 1941, pp. 824-829.

[64] Cf. A. S. Kapelrud, The Question of Authorship in the Ezra Narrative, J. Dybwad, Oslo, 1944. Deve-se ter cautela em colocar várias “equipes” com estilos

característicos numa população de aproximadamente cinquenta mil pessoas.

[65] Cf. Albright, op. cit. (na nota 20); Myers, op. cit., p. lxxviii.

[66] Cf. Pritchard, ANET, p. 491, para o texto.

[67] Veja especialmente C. G. Tundand, JBL, LXXVII (1958), pp. 157-161.

[68] É bem verdade que o texto do “Papiro da Páscoa” está danificado e que outras interpretações podem ser feitas dele; cf. Emerton, JTS, XVII (1966), pp. 7-11, e referências. A interpretação dada, no entanto, parece-me a mais provável. Sobre recentes estudos deste e outros papiros, cf. B. Porten, BA, XLII, 1979, pp. 74-104.

[69] Naturalmente, pode ser que Joanã tenha sido atacado agindo em defesa própria; cf. Emerton, *ibid.*, pp. 11ss. Mas Josefo claramente achou o ato estranho e suspeita-se que Esdras tenha achado também. De outro lado, Cross (JBL, XCIV, 1975, pp. 4-18) argumenta que Josefo havia abreviado gerações, e diz que Bagoas, do qual ele diz não ser o governador de Judá no fim do século quinto, mas o infame general de Artaxerxes III, enquanto Joanã não era neto de Eliasib, mas o último sacerdote do mesmo nome. Se isso é correto (e é provável que seja), então o incidente não tem relação com a carreira de Esdras.

[70] Como a maioria dos historiadores concorda, o texto dos vv. 21ss está deturpado. O versículo 21 refere-se a uma geração; no v. 22 dever-se-ia ler: “E os filhos de Secanias: Semaías e Hatus e ...” (note o total “seis”).

[71] Cf. Albright, BP, pp. 112ss, nota 193.

[72] Eu não acho convincentes as objeções de Emerton (JTS, XVII [1966], pp. 18ss), especialmente se as palavras “o que foi no sétimo ano do rei”, no v. 8, forem consideradas como uma glosa baseada na presente formulação do v. 7. Mas há outra probabilidade, de que, na Vorlage do Cronista, o número tenha sido escrito com sinais numerais (cf. Rudolph, *Esra und Nehemia* [na nota 5], p. 71), tendo ocorrido a perda de um dígito. Os números hieráticos estavam em uso em Israel, mesmo nos tempos pré-exílicos; cf. Aharoni, LOB, pp. 315-317.

[73] Naturalmente não se deve dar muita ênfase a este, porque Bagoas pode ter sido um judeu com nome persa. Mas Josefo (Ant. XI, VII, 1) acredita, sem deixar margem a dúvida, que ele era persa; embora ele possa estar pensando em outro — e mais tarde — Bagoas; cf. nota 33 acima.

CAPÍTULO 11 - O FIM DO PERÍODO DO ANTIGO TESTAMENTO

[1] Cf. C. G. Tundand, JBL, LXXVII (1958), pp. 157-161; Pritchard, ANET, pp. 491ss, para o texto.

[2] Mas F. M. Cross (cf. nota 33 acima) argumenta que Josefo pode ter misturado as gerações, e que esse incidente realmente teve lugar duas gerações mais tarde, mais para o fim do período persa.

[3] Para referências, veja cap. 10, nota 4, acima.

[4] Pelo menos, temos sua petição (Cowley, n.º 33): ANET, p. 492; embora o destinatário não seja indicado, é bem provável que fosse Arsamés.

[5] Cf. E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, Yale University Press, 1953, p. 63 (Pap. n.º 12); veja também *idem*, BA, XV (1952), pp. 66ss.

[6] Sob as assim chamadas Vigésima Oitava, Vigésima Nona e Trigésima Dinastias.

Antigamente, pensava-se que a liberdade egípcia começou quando Dario II morreu, mas agora sabemos que a colônia elefantina prestava obediência a Artaxerxes II, pelo menos durante o ano de 402. Cf. Kraeling, BA, XV (1952), pp. 62ss; S. H. Horn e L. H. Wood, JNES, XIII (1954), pp. 1-20.

[7] O último texto elefantino conhecido data de 399. Naturalmente, a colônia não foi danificada por Amirteu (m. 399), mas terminou às mãos de Neferite I, fundador da Vigésima Nona Dinastia; cf. Kraeling, BA, XV (1952), p. 64.

[8] Alguns homens cujos nomes aparecem nas inscrições de selos reais dos séculos quarto e terceiro podem ter sido governadores (veja abaixo). Mas, se é assim, não podemos classificá-los em ordem ou assinalar datas para qualquer um deles. De acordo com Josefo (Ant. XI, VIIss), um tal Jedua era sumo sacerdote quando Alexandre chegou (332). Isso é provável. Mas provavelmente não era o Jedua filho de Joanã, mencionado acima (como Josefo sugere), mas sim o neto dele. Josefo condensou várias gerações.

[9] Cf. especialmente J. D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*, Harvard University Press, 1968; também R. J. Coggins, *Samaritans and Jews* (Oxford: Blackwell, 1975). Sobre a história e crenças dos samaritanos, cf. em geral, J. A. Montgomery, *The Samaritans* (1907), reeditado por Ktav Publishing House, Inc., 1968; veja também J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans*, SCM Press, Londres; The Westminster Press, Philadelphia, 1964.

[10] Para evidências em apoio a essa reconstituição, cf. G. E. Wright, *Shechem*, McGraw-Hill, 1965, pp. 175-181; idem HTR, LV (1962), pp. 357-366; F. M. Cross, "Papyri of the Fourth Century B. C. from Dâliyeh *New Directions Biblical Archaeology*, D. N. Freedman e J. C. Greenfields, eds., Doubleday, 1969, pp. 41-62; idem, HTR, LIX (1966), pp. 201-211; BA, XXVI (1963), pp. 110-121. Para uma resenha de discussão anterior, cf. H. H. Rowley, "Sanaballat and the Samaritan Temple" (1955), reeditado, in *Men of God*, Nelson, 1963, pp. 246-276.

[11] Sobre estas moedas, veja B. Kanael, BA, XXVI (1963), pp. 38-62 (especialmente pp. 40-42); veja também Cross, *New Directions* (veja nota 10), pp. 48-52.

[12] A literatura sobre estes selos é grande e difundida através das colunas de vários jornais. Veja Y. Aharoni, AOTS, pp. 173-176; LOB, p. 360, onde há mais literatura sobre o assunto.

[13] Antigos autores (Eusébio, Josefo citando Hecateu de Abdera etc.) mencionam a deportação de judeus para a Hircânia por Artaxerxes III. Nada mais sabemos sobre isso. Mas cf. D. Barag, BASOR, 183 (1966), pp. 6-12, que liga a destruição de certas cidades palestinas no século quarto à rebelião de Sidon mencionada acima.

[14] Cf. R. A. Bowman, "Arameans, Aramaic and the Bible", JNES, VII (1948), pp. 65-90; F. Rosenthal, *Die aramäische Forschung*, E. J. Brill, Leiden, 1939, especialmente pp. 24-71; convenientemente, A. Jeffery, "Aramaic", IDB, I, pp. 185-190.

[15] Contra a ideia de que o hebraico era uma língua morta na era cristã, cf. J. Barr, *Comparative Philology and the text of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1968, pp. 38-43; C. S. Mann in J. Munck, "The Acts of the Apostles", AB (1967), pp. 313-317; J. M. Grintz, JBL, LXXIX (1960), pp. 32-47 etc. Na verdade, o hebraico,

tanto quanto o aramaico e o grego, eram amplamente conhecidos. Para uma excelente resenha da evidência e uma avaliação equilibrada, cf. J. A. Fitzmyer, “The Languages of Palestine in the First Century A. D.”, *CBQ*, XXXII (1970), pp. 501-531.

[16] Esta, também, não foi uma mudança súbita, visto que a escrita paleo-hebraica continuou, pelo menos com uso limitado, na era cristã; cf. R. S. Hanson, *BASOR*, 175 (1964), pp. 26-42; também J. Naveh, *BASOR*, 203 (1971), pp. 27-32. Sobre o desenvolvimento dos escritos judaicos em geral, cf. F. M. Cross, *BANE*, pp. 133-202.

[17] Sobre este ponto, cf. Albright, *FSAC*, pp. 334-339; também M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament* (New York: Columbia University Press, 1971), cap. III. Havia colônias gregas no Egito no século sétimo; faraós da Vigésima Sexta Dinastia, tanto quanto os babilônios, fizeram livre uso dos mercenários gregos. Para as evidências da presença de comerciantes e mercenários gregos ou cipriotas na Palestina no século sétimo, cf. acima, p. ..., e nota 35.

[18] Para um sumário das evidências, cf. D. Auscher, *Les relations entre la Grèce et la Palestine avant la conquête d’Alexandre*, VT, XVII (1967), pp. 8-30.

[19] Sobre este e os períodos seguintes, veja, por exemplo, F. M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d’Alexandre jusqu’à l’invasion arabe*, Vol. I, J. Gabalda et Cie., Paris, 1952; H. Bengtson, *Griechische Geschichte*, C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, Munique, 1950.

[20] Vários estudiosos encontram o background de parte de Zc 9 a 14 (especialmente 9,1-8) aqui; veja os comentários. Outros, entretanto, ligam Zc 9,1ss aos eventos do oitavo século; por exemplo, A. Malamat, *IEJ*, 1 (1950/51), pp. 149-154. Mas sobre a dificuldade (impossibilidade?) de ligar este material a algum evento histórico específico, cf. P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), cap. IV, p. 319.

[21] Cf. as obras de Wwright e Cross na nota 10, acima; também P. W. e Nancy Lapp, “Discoveries the Wâdi edDâliyeh” (*AASOR*, XLI, 1974); para uma descrição popular, cf. P. W. Lapp, *BARev*, IV, 1978, pp. 16-24; F. M. Cross, *ibid.*, pp. 25-27. Esqueletos de umas duzentas pessoas, homens, mulheres e crianças, foram encontrados na caverna de Dâliyeh; os papiros lá encontrados mostram que eles pertenciam às principais famílias de Samaria.

[22] Moedas deste período, inscritas com Yehud, continuam a aparecer. Uma delas traz o nome de um homem que é chamado “o governador”; cf. A. Kinder, *IEJ*, 24, 1974, pp. 73-76.

[23] O Pseudo-Aristeias data provavelmente do segundo terço do século segundo, porém usa material mais antigo: cf. E. Bickermann, *ZNW*, 29 (1930), pp. 280-298. Embora o número dado (cem mil) seja exagerado, a afirmação provavelmente tem base histórica: cf. Abel, *op. cit.*, pp. 30ss; M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, Harper & Brothers, 1951, pp. 98ss.

[24] Sobre todo o assunto, cf. V. A. Tcherikover e A. Fuks, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, Vol. I, Harvard University Press, 1957, especialmente, pp. 1-47.

[25] Quanto à questão sobre se havia um Proto-Setenta ou somente muitas traduções independentes e concorrentes, cf. a extraordinária discussão de F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, ed. rev., Doubleday, 1961, cap. IV. Sobre as evidências

de Qumran e estudos sobre os Setenta, veja convenientemente P. W. Skehan, BA, XXVIII (1965), pp. 87-100.

[26] Em defesa de sua autenticidade geral, cf. E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Vol. II, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart e Berlim, 1921, pp. 125-128; A. Alt, ZAW, 57 (1939), pp. 283-285; veja também Noth, HI, pp. 348ss.

[27] Muito possivelmente os reparos feitos pelo sumo sacerdote Simão (provavelmente Simão II), mencionado em Eclo 50,1-3.

[28] Sobre todo este assunto, cf. Albright, FSAC, pp. 334-357.

[29] Cf. Albright, FSAC, pp. 338ss.

[30] Cf. Pirke Aboth 1,3. Essa obra data do século terceiro d.C., mas conserva uma tradição muito segura; cf. Albright, FSAC, pp. 350-352, sobre o assunto.

[31] Sobre esta e as seções seguintes, cf. E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*, Schocken Verlag, Berlim, 1937; em inglês, E. Bickerman, *From Ezra to the Last of the Maccabees*, Schocken Books, New York, edição em brochura, 1962, Parte II; com um ponto de vista diferente, V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, trad. ingl.: The Jewish Publication Society of America, 1959.

[32] Cf. Abel, op. cit., pp. 105-108; Tcherikover, op. cit., pp. 381-390.

[33] Um templo de “Diana” em Hierápolis (Granus Licinianus) e um de “Ártemis” em Elam (Polybius); cf. Noth, HI, p. 362.

[34] Sobre o assunto, cf. L. Cerfaux e J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Desclée & Cie., Tournai, 1957.

[35] Cf. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer* (na nota 31), pp. 59-65. Os membros do ginásio eram chamados “Antioquenos” (2Mc 4,9). O significado provavelmente não é que os judeus de Jerusalém fossem registrados como “cidadãos de Antioquia” (RSV), mas que o ginásio era organizado sob o nome de seu protetor real. Mas cf. Tchemkover, op. cit., pp. 161ss, 404-409, que acredita que Jerusalém foi convertida em uma “polis” nesta época.

[36] De acordo com 2Mc 3,4; 4,23, ele era o irmão de um tal Simão, um inimigo de Onias III, que é chamado Benjamita. Mas antigos manuscritos latinos dizem que Simão era de Belgad, que era uma família sacerdotal (Ne 12,5-18). O último certamente está quase correto; cf. Tcherikover, *ibid.*, pp. 403s.

[37] 2Mc coloca este acontecimento depois da segunda campanha de Antíoco no Egito, mas isto provavelmente não está correto; 1Mc 1,20 coloca-o no ano de 169.

[38] Seguimos aqueles que relacionam este incidente com a campanha de 169: por exemplo, Abel, op. cit., pp. 118-120. Mas uma certeza é impossível; outros colocam-no em 168: por exemplo, Bickermann, op. cit., pp. 68-71; R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times*, Harper & Brothers, 1949, p. 12.

[39] Seguimos aqui a interpretação de Bickermann, op. cit., pp. 66-80.

[40] Ou 168. Existe uma incerteza de um ano para todas as datas do período selêucida, devido à incerteza do “ano selêucida”, com base no qual as datas são calculadas (312/11). As datas dadas aqui são preferidas por Abel e outros; cf. também RSV de 1 Macabeus.

[41] Discute-se se havia uma imagem e um altar, ou somente o último. Mas a existência de uma imagem é plausível. Nem o culto de Júpiter nem o culto real eram

feitos sem imagem; e os sacerdotes tão apóstatas quanto Menelau dificilmente recuariam mesmo diante disto.

[42] Daniel 9,27; 11,31; 12,11; e também 1Mc 1,54. “Abominação da desolação” (shiqqâs shômêm etc.) é um jogo de palavras com ba'al hashshamaym (Baal [Senhor] do Céu), título do antigo deus semítico da tempestade, Adad, com quem Júpiter Olímpico tinha sido identificado. Cf. por exemplo, J. A. Montgomery, Daniel, ICC (1927), p. 388.

[43] Esta é talvez a opinião da maioria dos estudiosos. Outros, entretanto, argumentam que todo o livro é obra de um autor deste período; veja os comentários para discussão.

[44] Josefo (Ant. XII, VI, 1) diz-nos que seu bisavô era Asamoniaios (Hashmon). Seus descendentes, os reis de Judá independente, são por isso conhecidos como asmonianos. Matatias era da linha sacerdotal de Joarib (1Mc 2,1; cf. Ne 12,6.19).

[45] Ou 165. Como dissemos anteriormente (veja nota 40), existe uma incerteza de um ano para todas as datas da era selêucida.

[46] Para aqueles que desejam seguir a história até a época do Novo Testamento, alguns manuais muito úteis podem ser utilizados: por exemplo, B. Reicke, *The New Testament Era*, trad. ingl.: A. and C. Black, Londres, 1969; W. Foerster, *From the Exile to Christ* (trad. ingl.: Oliver and Boyd, Edimburgo e Londres; Fortress Press, Philadelphia, 1964); W. S. McCullough, *The History and Literature of the Palestine Jews from Cyrus to Herod, 550 B.C. to 4 B.C.* (University of Toronto Press, 1976); D. E. Gowan, *Bridge Between the testaments: A Reappraisal of Judaism from the Exile to the Birth of Christianity* (Pittsburg: Pickwick Press, 1976). Uma edição inglesa abreviada da obra de E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. –A.D. 135)*, trad. inglesa revisada e editada por G. Vermes e F. Millar (Edimburgo: T&T. Clark, Vol. I, 1973; Vol. II, 1979; Vol. III a ser editado).

CAPÍTULO 12 - O JUDAÍSMO NO FIM DO PERÍODO DO ANTIGO TESTAMENTO

[1] Para um tratamento mais completo, veja as obras padrão: por exemplo, G. F. Moore, *Judaism*, 3 vols., Harvard University Press, 1927-1930; M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, J. Gabalda et Cie., Paris, 1931; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien* (1935), ed. abr., Beauchesne, Paris, 1950; W. Bousset, *Die Religion des Judentums*, 3.^a ed., H. Gressmann, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1926; E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Vol. II, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart e Berlim, 1921; também E. E. Urbach, *The Sages, Their Concepts and Beliefs* (trad. ingl., Jerusalem: Magnes Press, 1975).

[2] Sobre toda esta seção, cf. M. Noth, *The Laws in the Pentateuch and Other Studies* (trad. ingl.: Oliver & Boyd, Edimburgo e Londres, 1966; Fortress Press, Philadelphia, 1967), pp. 1-107.

[3] Cf. J. Lindblom (*Die Jesaja-Apokalypse*, Lunds Universitets Arsskrift, N. F. Avd. I, 34:3, 1938), que coloca Isaías, caps. 24 a 27, no reino de Xerxes. Mas é impossível se ter certeza.

[4] Cf. acima, cap. 11, nota 20. Para mais discussão, veja os comentários; veja

também P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV*, J. Cabalda et Cie., Paris, 1961; B. Otzen, *Studien über Deuteriosacharja*, Munksgaard, Copenhagen, 1964.

[5] Dá-se comumente uma data do século terceiro; mas cf. Albright, YGC, pp. 224-228, que, agora, prefere uma data no século quinto.

[6] Muitos colocam Ester no período macabeu. Mas a história teve sua origem na Diáspora oriental, no fim do período persa, e tornou-se conhecida em Judá no século segundo; para discussão, veja os comentários.

[7] Para uma introdução a estes escritos, veja as introduções padrão de O. Eissfeldt e A. Weiser; também, L. Rost, *Judaism outside the Hebrew Canon: An Introduction to the Documents* (trad. ingl., Nashville: Abingdon Press, 1976).

[8] Como Alt (KS, II, p. 359) salienta, o background histórico pode situá-lo no fim do período persa. J. M. Grintz (*Sefer Yehudith*, Bialik Inst., Jerusalém, 1957, que não pude encontrar) datou o livro de aproximadamente 360. Cf. também A. M. Dubarle, VT, VII (1958), pp. 344-373; idem, RB, LXVI (1959), pp. 514-549.

[9] Cf. especialmente L. Finkelstein, HTR, XXXVI (1943), pp. 19-24; idem, *The Pharisees*, The Jewish Publication Society of America, 2.^a ed., 1940, Vol. I, pp. 116-268; Albright, FSAC, p. 20. Cf. P. Wernberg-Moller, *The Manual of Discipline*, E. J. Brill, Leiden, 1957, p. 18, nota 2, para mais referências.

[10] Cf. especialmente E. J. Bickerman, “The Date of the Testament of the Twelve Patriarchs”, JBL, LXIX (1950), pp. 245-260; Albright, *ibid.* Uma vez que partes do Jubileu, 1 Enoc, T. Levi e T. Neftali apareceram em Qumran, é provável que esta literatura tenha se originado nos círculos proto-essênios. Mas, uma vez que as edições recebidas de 1 Enoc e T. Patr. possivelmente vêm de mãos judaico-cristãs, as citações dessas obras como evidências para o nosso período são feitas com extrema reserva. Cf. F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, ed. rev., Doubleday (1961), pp. 198-202.

[11] R. H. Charles (*The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1913, Vol. II, pp. 163ss, 170ss) considerou o assim chamado Livro de Noé, a totalidade dos caps. de 6 a 36 e possivelmente o Apocalipse das Semanas (93,1-10; 91,12-17) como pré-macabeus, e as Visões do Sonho (caps. 83 a 90) como do princípio do período macabeu. Mas veja nota anterior.

[12] Cf. Bennett Charles, *op. cit.*, Vol. I, p. 629; E. J. Goodspeed, *The Apocrypha*, The University of Chicago Press, 1938, p. 355.

[13] Possivelmente através da obra daquilo que a tradição judaica (por exemplo, *Pirke Aboth I,ss*), conhece como “A Grande Sinagoga” — isto é, aqueles doutores da lei que se supunha tivessem funcionado entre a época de Esdras e a de Simão, o Justo (século terceiro) — e que, entre outras coisas, pensa-se que compilaram o cânon. Embora seja difícil confirmar essa tradição, ela deve corresponder a alguma realidade histórica. Cf. Moore, *op. cit.*, Vol. I, pp. 29-36; Finkelstein, *op. cit.*, pp. 576-580, para discussão e referências. Mais recentemente, H. Mantel, “The Nature of the Great Synagogue”, HTR, LX (1967), pp. 69-91.

[14] A referência aos “doze profetas” (isto é, os Profetas Menores) em Eclo 49,10, mostra que mesmo os últimos livros proféticos estavam oficializados por volta de 180.

[15] Note como o neto de Ben Sirac (Eclo, Prólogo), embora falando repetidamente da “lei” e dos “profetas”, refere-se vagamente aos outros livros como “os outros que os seguem”, “os outros livros de nossos pais”, “o resto dos livros”.

[16] Note-se que todos os livros do Antigo Testamento, exceto Ester, são testemunhados em Qumran e todos (com exceção de Daniel?) em “letra manuscrita de livro” muito aperfeiçoada, indicando longa prática em copiar as escrituras.

[17] Cf. Ml 2,4ss.8; Jub cap. 32; T. Levi 5,2; cap. 8 etc., para semelhante interesse pelas prerrogativas eternas de Levi.

[18] Como na nota acima (cf. cap. 4, p. 212), “levita” era originalmente tanto uma designação de classe como uma designação de clã. Através dos séculos, muitos que tinham desempenhado funções sacerdotais eram reconhecidos como levitas por essa razão.

[19] Cf. Noth, op. cit. (nota 2), pp. 89-91; Ne 8,5-8 é um passo nesta direção.

[20] Cf. H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, SPCK, Londres, 1967, cap. 7, para discussão e referências. Existiam sinagogas no Egito na última parte do século terceiro. As evidências diretas da Palestina são posteriores, embora o Bet Ha-Midrash seja atestado por volta de 180 (Eclo 51,23).

[21] Cf. Rowley, *ibid.* pp. 224-227, onde estão relacionados outros que têm a mesma opinião.

[22] As descobertas de Qumran evidenciaram que as recensões divergentes do texto hebreu do Antigo Testamento existiam até o começo da era cristã; cf. Cross, op. cit., cap. IV.

[23] Sem dúvida está na realidade histórica, correspondendo à tradição judaica da “Grande Sinagoga”, entre Esdras e o século terceiro.

[24] Cf. acima, p. 270. Note-se também que Jeremias (18,18) agrupa os sábios com os profetas, sacerdotes e líderes espirituais do povo.

[25] Para um trabalho excelente sobre a Sabedoria no antigo Oriente e em Israel, bem como sobre o lugar dos Provérbios no movimento da Sabedoria, cf. R. B. Y. Scott, “Proverbs-Ecclesiastes”, *AB* (1965), pp. xv-liii, 3-30 (existe mais literatura citada). Recentes discussões incluem: R. N. Whybray, *Wisdom Proverbs*, SCM Press, Londres, 1965; G. von Rad, *Sabedoria em Israel* (trad. ingl., Londres: SCM Press; Nashville: Abingdon Press, 1972); W. McKane, “Proverbs”, *OTL*, (1970).

[26] Ben Sirac chama-se a si mesmo escriba (Eclo 38,24; 51,23), mas nos deu uma vasta obra de sabedoria. Ninguém identifica a sabedoria com a lei mais consistentemente do que ele (por exemplo, Eclo 6,37; 15,1; 19,20; 21,11; 39,1-11).

[27] Cf. Albright, *FSAC*, pp. 332ss. O ideal de humildade não é peculiar a Israel nem de origem posterior. Mas o seu impacto sobre Israel parece ser do período pós-exílico.

[28] Por exemplo, Judite (11,17) é “religiosa” — claramente porque ela guarda as festas, os jejuns e as regras sobre a alimentação, como a lei exige.

[29] Cf. Noth, op. cit., (nota 2), pp. 85-107; veja também G. E. Mendenhall, *IDB*, I, pp. 721ss.

[30] Em P, a aliança de Abraão recebe ênfase; os acontecimentos do Sinai representam a renovação e a extensão dela; veja, por exemplo, W. Eichrodt,

“Theology of Old Testament”, Vol. I, OTL (1961), pp. 56-58.

[31] Estes versículos podem pertencer à edição do exílio da obra do Deuteronômio, embora não seja certo. Cf. também Is 2,2-4 //Mq 4,1-4, que não precisam, na minha opinião, ser considerados como pós-exílicos.

[32] Sobre a interpretação de Ml 1,11, veja os comentários. Não tem importância aqui o fato de ser ou não uma inserção (cf. F. Horst, *Die zwölf Kleinen Propheten* 2.^a ed. [1954], p. 267; K. Elliger, “Das Buch der zwölf Kleinen Propheten”, ATD, 3.^a ed. [1956], pp. 198ss); é uma voz do judaísmo pós-exílico. O mesmo pode dizer-se de Is 66,18-21; cf. J. Muilenburg, *IB*, V (1956), pp. 769-772.

[33] Eu não considero os assim chamados salmos da entronização como pós-exílicos (cf. H. J. Kraus, *Die Königsherrxhaft Gottes im Alten Testament*, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1951). Mas eles foram certamente usados no culto da época e são expressivos na crença judaica. (Kraus parece agora ter modificado sua posição; cf. “Psalmen”, BKAT, 2 Vols. [1961] ad hoc).

[34] Sobre estas várias correntes de influência, veja especialmente Albright, *FSAC*, pp. 334-380.

[35] Elas são claras pela última vez nos capítulos 56 a 66 de Isaías, que datamos da década após 538. Não se encontram acusações explícitas assim nos profetas posteriores (por exemplo, Malaquias). A idolatria é mencionada em Zc 13,2, mas quase incidentalmente. Cf. Horst, op. cit., p. 257; Elliger, op. cit., p. 172.

[36] Ocorre vinte e cinco vezes em Jubileus, treze em Daniel, quarenta e oito em Ben Sirac e frequentemente em outros lugares; cf. Charles, op. cit., Vol. II, p. 67.

[37] Cf. Albright, *FSAC*, pp. 367-372; veja também H. Ringgren, *Word and Wisdom*, Hakan Ohlssons Boktyckeri, Lund, 1947. Para uma revisão da opinião e uma interpretação diferente, cf. Whybray, op. cit., pp. 72-104.

[38] Cf. W. F. Albright, *VT*, Supl., Vol. IV (1957), pp. 257ss; *FSAC*, pp. 362ss.

[39] Não se pode provavelmente afirmar a influência grega direta sobre o pensamento de Coélet; cf. Albright, *YGC*, pp. 227ss. Mas pode ter havido influência indireta, por obra dos tempos, que foram de pesquisa e debates. Sobre as evidências da influência fenícia em Coélet, cf. M. Dahood, *Bíblica* 47 (1966), pp. 264-282, e uma série de artigos anteriores (relacionados *ibid.*, nota 2).

[40] Cf. W. F. Albright, “The High Place in Ancient Palestine”, *VT*, Supl. Vol. IV (1957), pp. 242-258.

[41] Para discussão da evidência bíblica com bibliografia, veja H. H. Rowley, *The Faith of Israel*, SCM Press, Londres, 1956 (trad. bras.: *A fé em Israel*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1977); Cap. IV; veja também R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d’après l’Ancien Testament*, Delachaux et Niestlé, Paris e Neuchâtel, 1956.

[42] Cf. M. Dahood, *Psalms III*, AB (1970), pp. xli-lii, sobre o assunto. Jó 19,25-27, também foi aduzido. Mas, embora se tenha a impressão de que o autor está querendo uma resposta mais profunda do que a ortodoxia corrente pode dar, o texto é também muito obscuro para garantir conclusões.

[43] Por exemplo, Rowley, *The Faith of Israel* (na nota 41), pp. 166ss, e referências.

[44] S. Mowinckel, por exemplo, recusa-se a fazê-lo; cf. *He That Cometh*, Abingdon

Press, 1956, pp. 125-133. Mas sua definição parece-me demasiado estreita para ser totalmente útil; cf. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Blackwell, Oxford, 1962, pp. 360ss.

[45] Alguns acreditam que o Cronista se inclina a isso; cf. W. Rudolph, *VT*, IV (1954), pp. 408ss. Há certamente um elemento de verdade nisto, embora não deva ser exagerado: cf. W. F. Stinespring, *JBL*, LXXX (1961), pp. 209-219.

[46] E possivelmente há material pré-exílico em Zc 9,9ss (cf. Horst, *op. cit.*, pp. 213-247) — embora o contexto no qual é transmitido seja pós-exílico.

[47] Por exemplo, T. Sim., cap. 7 et passim. Discute-se se se deve falar de um “Messias” de Levi num sentido técnico; cf. E. Bickerman, *JBL*, LXIX (1950), pp. 250-253. O líder levítico é o sumo sacerdote ungido, que está ao lado e tem precedência sobre o rei ungido.

[48] Podemos encontrar características do Messias e do Servo Sofredor misturadas em Zc 9,9ss. (Cf. Elliger, *op. cit.*, p. 150; mas cf. nota 47 acima). Zacarias 12,10 é muito obscuro para que se possa tirar conclusões com certeza. C. C. Torrey (*JBL*, LXVI [1947], pp. 253-278) viu aqui, e noutras partes, a influência do cap. 53 de Isaías e alusões à noção de um Messias de Efraim, que deverá sofrer; mas isso é muito discutível.

[49] Existe pouca evidência de que os judeus esperassem um redentor sofredor; Cf. H. H. Rowley, “The Suffering Servant and the Davidic Messiah”, in *The Servant of the Lord and Other Essays*, ed. rev., Blackwell, Oxford, 1965, pp. 61-93. A comunidade de Qumran não é exceção.

[50] Para uma discussão mais pormenorizada, veja referências na nota 1; veja também P. Voltz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, J.C.B., Mohr, 2.^a ed., Tubinga, 1934; H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, Lutterworth Press, Londres, 1944; veja também Mowinkel, *op. cit.*, pp. 261-450; D. S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, OTL (1964); P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Fortress Press, Philadelphia, 1975); convenientemente, *idem*, *IDB Suppl.*, pp. 28-34.

[51] Os exemplos poderiam ser multiplicados; assim em Dn 9,24-27, os setenta anos de exílio (Jr 29,10 etc.) tornam-se setenta semanas de anos; no v. 3 da Carta de Jeremias, os setenta anos são setenta gerações. A avidez com que os judeus reaplicavam a profecia é esplendidamente ilustrada um pouco mais tarde pelo Comentário de Habacuc e outras obras semelhantes de Qumran.

[52] Cf. Albright, *FSAC*, pp. 361-363. Sobre a maneira como os motivos mitológicos antigos continuaram numa forma atenuada na ideologia real, para aparecer novamente somente na matéria apocalíptica, cf. F. M. Cross, “The Divine Warrior”, *Biblical Motifs*, A. Altmann, ed., Harvard University Press, 1966, pp. 11-30 (cf. pp. 14,18 etc.). Para argumentos fortes contra as influências iranianas, veja P. D. Hanson, *op. cit.* (na nota 50).

[53] As Semelhanças de Enoc (e o Filho do Homem) não são até aqui testemunhadas em Qumran (Cross, *op. cit.*, pp. 150ss) e representam possivelmente um desenvolvimento posterior (ou paralelo).

[54] Cf. especialmente Albright, *FSAC*, pp. 378-380, sobre o assunto. Quaisquer que

sejam as características místicas que possam ter sido descritas, é improvável que elas representassem um empréstimo recente; cf. Cross, *ibid.*

EPÍLOGO - EM DIREÇÃO À PLENITUDE DOS TEMPOS

- [1] Por exemplo, em inglês: Noth, HI; Oesterley e Robinson, *History of Israel*, Clarendon Press, Oxford, Vol. II, 1932; P. Heinisch, *History of the Old Testament*, trad. ingl.: The Liturgical Press, Collegeville, Min., 1952.
- [2] Cf. especialmente L. Finkelstein, *The Pharisees*, The Jewish Publication Society of America, 2 vols., 2.^a ed. 1940; veja também as obras citadas no cap. 12, nota 1.
- [3] Sobre os zelotas como perpetuadores do espírito dos macabeus, cf. W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus*, Columbia University Press, 1956.
- [4] A literatura importante é vastíssima; cf. C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* (Vol. I, 1957; Vol. II, 1965 [BZAW, 76, 89]) para uma lista até a data da publicação desta obra. Especialmente útil é J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975). Sobre a arqueologia de Qumran, cf. R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (trad. ingl. Londres: Oxford University Press, 1973). Talvez a melhor fonte para o leitor seja F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran* (ed. ver., Doubleday, 1961). Para uma breve história dos essênios, cf. L. Murphy-O'Connor, "The Essenes in Palestine" (BA, XL, 1977, pp. 100-124). Dos muitos manuais disponíveis, G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective* (Londres: Collins, 1977), é altamente recomendável.
- [5] Cf. inter alia Cross, *op. cit.*, cap. V; K. Stendahl, ed., *The Scrolls and the New Testament*, Harper & Brothers, New York, 1957; SCM Press, Londres, 1958; M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, Nelson, 1961; *idem*, ed., *The Scrolls and Christianity*, SPCK, Londres, 1969.

APÊNDICE - UMA ATUALIZAÇÃO NA PESQUISA DA HISTÓRIA DE ISRAEL

- [1] William G. Dever aponta que a "arqueologia siro-palestinense" foi, de fato, uma disciplina acadêmica que correu paralela à arqueologia bíblica durante o auge da última ("Biblical Theology and Biblical Archaeology: An Appreciation of Ernst Wright", HTR 73 (1980), p. 15, n. 34). No entanto, trabalhos arqueológicos atuais sobre o chamado período "bíblico" siro-palestinense tem sofrido dramática transformação por se divorciarem genericamente da preocupação de demonstrar a historicidade das tradições bíblicas.
- [2] W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine* (London: Penguin Books, 1949), p. 255.
- [3] G. Ernst Wright, *Biblical Archaeology* (Philadelphia: Westminster, 1957), p. 17.
- [4] Volkmar Fritz, *An Introduction to Biblical Archaeology* (JSOTSup 172; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), p. 12.
- [5] Veja *ibid.*, p. 221.
- [6] Elizabeth Bloch-Smith e Beth Alpert Nakhai, "A Landscape Comes to Life: The Iron I Period", (Near Eastern Archaeology, 62, 1999, p. 67). Este artigo representa a

mais recente tentativa de reconstruir a história da antiga Idade do Ferro da Palestina com base na arqueologia somente com referência ocasional a textos bíblicos.

[7] Do lado dos céticos, veja Philip R. Davies, *In Search of "Ancient Israel"* (JSOTSup 148: Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); John Van Seters, *In Search of History in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven: Yale University Press, 1983); Marc Zvi Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel* (New York: Routledge, 1996); Keith W. Whitelam, "Recreating the History of Israel" (JSOT, 35, 1986, pp. 45-70); idem, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History* (New York: Routledge & Kegan Paul, 1996). Do lado positivo, veja Baruch Halpern, "Erasing History: The Minimalist Assault on Ancient Israel" (BARev, 11/6, 1995, pp. 26-35, 47); idem, *The First Historians: The Hebrew Bible and History* (San Francisco: Harper & Row, 1988), esp. pp. 1-35, 205-278. Para uma coleção útil de ensaios sobre o debate, veja *Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israel Historiography*, ed. V. Phillips Long (SBTS 7; Winona Lake: Eisenbrauns, 1999).

[8] Veja, por exemplo, a crítica de Lester L. Grabbe de que Bright, entre outros, escreveu a história de Judá no antigo período persa "sutilmente parafraseando o livro de Esdras" (Grabbe, "Reconstructing History from the Book of Ezra", in *Second Temple Studies: 1 Persian Period*, ed. Philip R. Davies (JSOTSup 117; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, p. 105 n 1).

[9] Por exemplo, Bright 1.61. Muito representativa é a posição desconstrutiva tomada por Neils Peter Lemche, que considera a narrativa bíblica, quanto a seu revestimento deuteronômico, meramente uma "fonte secundária" em contraste com a principal evidência conseguida a partir de fontes extrabíblicas contemporâneas (*The Israelites in History and Tradition* [Library of Ancient Israel: Louisville: Westminster John Knox, 1998], pp. 30, 43.)

[10] Veja a síntese dessa linha de pesquisa em Paula M. McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel* (Library of Ancient Israel; Louisville: Westminster John Knox, 1999).

[11] Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1979). Trad. port.: *As tribos de Yahweh*. Paulus, 1986.

[12] Veja Bright, 3.137, n. 76.

[13] Veja os numerosos artigos produzidos até agora pelo Centro para pesquisa de Ebla (Eblaitica: *Essays on the Ebla Archives and Eblaite Language*, 3 vols., ed. Cyrus H. Gordon (Winona Lake: Eisenbrauns, 1987-1992). Qualquer correspondência entre a pré-história de Israel e a influência eblaíta está limitada a questões linguísticas.

[14] Lucia Milano, "Ebla: A Third-Millennium City-State in Ancient Israel", in *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack Sasson, et al. (New York: Charles Scribner's Sons, 1995), pp. 1219-1230 do segundo volume.

[15] Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (BZAW 133; Berlin: de Gruyter, 1974); John Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven: Yale University Press, 1975).

[16] J. Maxwell e John H. Hayes também, mas ignoram o período patriarcal em seu livro *A History of Ancient Israel and Judah* (Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1986). Veja R. W. L. Moberly, *The Old Testament: Patriarchal narratives and Mosaic Yahwism* (OBT; Minneapolis: Fortress, 1992), pp. 117, 191-198, que em princípio evita julgamentos históricos ainda que cuidadosamente sugira que a religião patriarcal é uma precursora do jativismo mosaico; e Augustine Pagou, *The Religion of the Patriarchs* (JSOTSup 277; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), que caracteriza a religião patriarcal como uma família orientada e baseada num estilo de vida seminômade coexistente com o culto nativo

[17] Veja A. Malamat, “The Exodus: Egyptian Analogies”, in *The Exodus: The Egyptian Evidence*, eds. Ernst S. Frerichs e Leonard H. Lesko (Winona Lake: Eisenbrauns, 1977), pp. 15-26. Para uma convincente mas especulativa defesa do êxodo, veja James K. Hoffmeier, *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1996). Muito mais cépticos são W. G. Dever, “Is There Any Archaeological Evidence for the Exodus?”, e James Weinstein, “Exodus and Archaeological Reality”, in *The Exodus: The Egyptian Evidence*, pp. 67-86, 87-104, respectivamente.

[18] Em 1986, a descoberta de um novo túmulo perto de Saqqara levou à evidência de um vizir com pano de fundo semita (“Aper-El”) que serviu Amenhotep III e IV (Akenaton). Veja a discussão em Hoffmeier, *Israel in Egypt*, p. 94.

[19] Veja Malamat, “The Exodus”, pp. 20-22.

[20] *Ibid.*, 18.

[21] Apesar de sua natureza programática, Davies, *In Search of Ancient Israel*, coloca a questão mais apuradamente.

[22] Veja, por exemplo, Miller e Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, pp. 30-52.

[23] Para uma pesquisa detalhada da paisagem e do clima da montanha central, veja David C. Hopkins, *The Highlands of Canaan: Agricultural Life in the Early Iron Age* (SWBAS 3, Sheffield: Almond, 1985), pp. 53-108.

[24] Gösta W. Ahlström, por exemplo, argumenta que o nome “Israel” na estela se refere a uma região mais do que a um povo (*Who Were the Israelites – Winona Lake: Eisenbrauns, 1986 – pp. 37-40*).

[25] O próprio Bright não estava bem certo do que fazer dela (1.104; 3.114).

[26] Kenton L. Sparks, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel: Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1998), pp. 107-108.

[27] Frank J. Yurco, “3.200-Year-Old Picture of Israelites Found Egypt” (*BAR*, 16/5, 1990), pp. 20-38; *idem*, “Merenptah’s Canaanite Campaign and Israel’s Origins”, in *Exodus: The Egyptian Evidence*, pp. 27-55. Veja também Lawrence Stager, “Forging an Identity: The Emergence of Ancient Israel”, in *The Oxford History of the Biblical World*, ed. Michael D. Coogan (Oxford/New York: Oxford University Press, 1998), p. 125, que vê o sinal egípcio representativo designando “um tipo diferente de política” das cidades-estados referidas na estela. Se um relevo de Karnak, danificado como está, descreve guerreiros israelitas, então ele provavelmente

impede, de acordo com Yurco, qualquer associação com o shasu — outro grupo seminômade atestado em textos do Novo Reino Egípcio como vivendo na transjordânia do sul. Mas conforme Donald B. Redford, “The Ashkelon Relief at Karnak and the Israel Stela”, (IEJ, 36 (1986), pp. 188-200; Anson Rainey, “Can You Name the Panel with the Israelites?” (BARev, 17/6, 1991, pp. 56-60); veja também Frank Yurco, “Yurco’s Response” (BARev, 17/6, 1991, p. 61.

[28] De novo, Bright permite flexibilidade neste assunto (3.114-115).

[29] McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, p. 47.

[30] Veja Israel Finkelstein, “The Emergence of Israel: A Phase in the Cyclic History of Canaan in the Third and Second Millennia B.C.E.”, in *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, ed. Idem e N. Na’aman (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1994), p. 160. Veja também seu abrangente levantamento, *The Archaeology of the Israelite Settlement* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1988).

[31] McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, p. 50.

[32] Israel Finkelstein, “Pots and People Revisited: Ethnic Boundaries in the Iron Age I”, in *The Archaeology of Israel: Constructing the Past, Interpreting the Present*, eds. Neil Asher Silberman e David B. Small (JSOTSup 237; Sheffield Academic Press, 1977), p. 224; veja também Bloch-Smith e Nakhai, “A Landscape Comes to Life”, p. 63.

[33] Veja o judicioso ensaio de Brian Hesse e Paula Wapnish, “Can Pig Remains be Used for Ethnic Diagnosis in the Ancient Near East?”, in *The Archaeology of Israel*, pp. 238-270.

[34] Hesse e Wapnish, “Can Pig Remains Be Used?”, p. 263.

[35] Bloch-Smith e Nakhai, “A Landscape Comes to Life”, p. 119.

[36] *Ibid.*

[37] Robert B. Coote e Keith W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective* (SBWAS 5; Sheffield: Almond, 1987).

[38] W. Stiebing, Jr., *Out of the Desert? Archaeology and the Exodus/Conquest Narratives* (Buffalo: Prometheus, 1989), pp. 182-187; Thomas L. Thompson, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources* (SHANE 4; Leiden: E. J. Brill, 1992), pp. 215-221.

[39] Niels Peter Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy* (VTSup 37; Leiden: E. J. Brill, 1985), pp. 411-435.

[40] Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, pp. 342-346; Ø. S. LaBianca, *Sedentarization and Nomadization: A Study of Food System Transitions at Hesban and Vicinity in Transjordan, Hesban, Pt. 1* (Berrien Springs, Mich: Andrews University, 1990); A. F. Rainey, “Remarks on Donald Redford’s Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times” (BASOR, 295, 1994, p. 84).

[41] Bloch-Smith e Nakhai, “A Landscape Comes to Life”, pp. 63 e 68.

[42] Israel Finkelstein, “The Great Transformation: The ‘Conquest’ of the Highlands Frontiers and the Rise of the Territorial States”, in *The Archaeology of Society in the Holy Land*, ed. T. E. Levy (New York: Facts on File, 1995), p. 354.

- [43] Stager, “Forging an Identity”, pp. 141-142.
- [44] Bloch-Smith e Nakhai, “A Landscape Comes to Life”, p. 103, o qual alega que tal evidência contradiz a primeira tese de Finkelstein sobre uma migração para o oeste consoante com a narrativa bíblica (cf. *The Archaeology of the Israelite Settlement*, pp. 324-330). Entretanto, a questão aflora naturalmente se ambas as tendências discerníveis forem mutuamente exclusivas.
- [45] Veja a revisão geral em Max Miller, “Ancient Moab: Still Lagerly Unknown” (BA, 60, 1997, pp. 200-201).
- [46] J. Maxwell Miller, “Early Monarchy in Moab?”, in *Early Edom and Moab: The Beginning of the Iron Age in Southern Jordan*, ed. P. Bienkowski (SAM 7; Sheffield: J. R. Collis Publications, 1992), pp. 80, 86-88.
- [47] Randall W. Younker, entretanto, questiona se Moab mesmo alcançou o status de “Estado” (“Moabite Social Structure”, BA, 60 (1997), pp. 237-248).
- [48] B. McDonald, “Early Edom: The Relation between the Literary and Archaeological Evidence”, in *Scripture and Other Artifacts: Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, ed. M. D. Coogan, J. C. Exum e L. E. Stager (Louisville: Westminster John Knox, 1994), p. 240; P. Bienkowski, “The Date of Sedentary Occupation in Edom: Evidence from Umm el-Biyara and Buseirah”, in *Early Edom and Moab: The Beginning of the Iron Age in Southern Jordan*, ed. Idem (SAM 7; Sheffield: J. R. Collis Publications, 1992), p. 140.
- [49] MacDonald, “Early Edom,” p. 242.
- [50] Bloch-Smith e Nakhai, “A Landscape Comes to Life”, p. 68.
- [51] Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol. 1 (OTL; Louisville: Westminster John Knox, 1994), p. 14.
- [52] Ibid., p. 17.
- [53] Bloch-Smith e Nakhai, “A Landscape Comes to Life”, p. 76-77.
- [54] Othmar Keel e Christoph Uehlinger, *God, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel* (Minneapolis: Fortress, 1998), pp. 49-131.
- [55] Ibid., p. 354-360.
- [56] As questões metodológicas e de definições que Bright tanto evitava são claramente expostas por David L. Peterson em seu ensaio “Israel and Monotheism: The Unfinished Agenda”, in *Canon, Theology and Old Testament Interpretation: Essays in Honor of Brevard S. Childs*, ed. Gene M. Tucker, David L. Petersen e Robert R. Wilson (Philadelphia: Fortress, 1988), pp. 92-107.
- [57] ⁷Jeffrey H. Tigay, *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscription* (HSS 31; Atlanta: Scholars Press, 1986), pp. 36-41; Jeaneane Fowler, *Theophoric Personal name in Ancient Hebrew: A Comparative Study* (JSOTSup 49; Sheffield: JSOT Press, 1988). A evidência, entretanto, é ambígua. Veja Robert K. Gnuse, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel* (JSOTSup 241; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), pp. 106-108. Rainer Albertz observa que uma porcentagem significativamente grande de nomes próprios com o elemento teofórico de YHWH é encontrada durante o último período pré-exílico, mais do que é atestado na antiga monarquia (*A History of Israelite Religion*, p. 187).

- [58] Se o atestado de Aserá nas inscrições destes dois lugares se refere a um objeto de culto ou a uma deusa é uma questão ainda não resolvida. Veja Keel e Uehlinger, *Gods, Goddesses and Images of Gods*, pp. 210-248.
- [59] William G. Dever, “Ancient Israelite Religion: How to Reconcile the Differing Textual and Artifactual Portraits?”, in *Ein Gott allein*, ed. W. Dietrich e M. Klopfenstein (OBO 139; Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht), pp. 111-113.
- [60] Michael D. Coogan, “Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religion of Ancient Israel”, in *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, ed. Patrick D. Miller, Jr., Paul D. Hanson e S. Dean McBride (Philadelphia: Fortress, 1987), p. 115.
- [61] Veja a revisão em Gnuse, *No Other Gods*, pp. 115-120, e Susan Ackerman, *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixty-Century Judah* (HSM 46; Atlanta: Scholars Press, 1992), p. 338.
- [62] A frase é emprestada de Emil L. Fackenheim, *God’s Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections* (New York: New York University Press, 1979), p. 8-16.
- [63] Bright, 3.127.
- [64] Frank M. Cross, “Reuben, the Firstborn of Jacob: Sacral Traditions and Early Israelite History”, em seu *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore and London: Johns Hopkins University, 1998), pp. 53-72 (revisado e aumentado a partir de seu ensaio em *ZAW* 100, supl., 1988, pp. 46-66).
- [65] Stager, “Forging and Identity”, p. 143.
- [66] Bright, 3.127.
- [67] Veja McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, pp. 55, 57, 60.
- [68] Cross, “Reuben, the Firstborn of Jacob”, p. 69.
- [69] McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, pp. 76-77. Veja o clássico estudo de Robert R. Wilson, *Genealogy in the Biblical World* (New Haven: Yale University Press, 1977).
- [70] A análise mais completa e recente pode ser encontrada em S. Bendor, *The Social Structure of Ancient Israel* (Jerusalem: Simor Ltd., 1996).
- [71] McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, p. 94.
- [72] Avraham Biran e Joseph Naveh, “An Aramaic Stela Fragment from Tel Dan” (*IEJ*, 43, 1993, pp. 81-98). Dois outros fragmentos foram descobertos no local e publicados dois anos depois, embora permaneçam indagações quanto a eles virem ou não da mesma inscrição (idem, “The Tel Dan Inscription: A New Fragment” [*IEJ*, 45, 1995, pp. 1-21]). Além do mais, têm sido levantadas questões acerca da suposta referência à “Casa de Davi”. Veja Frederick H. Cryer, “A ‘BETDAWD’ Miscellany: DWD, DWD’ ou DWDH?” (*SJOT*, 9, 1995, pp. 52-58); idem, “Of Epistemology, Northwest Semitic Epigraphy and Irony: The ‘BYTDWD/House of David’ Inscription Revisited” (*JSOT*, 69, 1996, pp. 3-17; Niels Peter Lemche, *The Israelites in History and Tradition* (Library of Ancient Israel; Louisville: Westminster John Knox Press, 1998), pp. 38-43; idem e Thomas L. Thompson, “Did Biran Kill David? The Bible in the Light of Archaeology” (*JSOT*, 64, 1994, pp. 3-22); Ehud Ben Zvi,

“On the Reading ‘bytdwd’ in Aramaic Stele from Tel Dan” (JSOT, 64, 1994, pp. 35-32); Philip R. Davies, “House of David Built on Sand” (BAR, 20/4, 1994, pp. 54-55); Baruch Halpern, “The Stela from Tel Dan: Epigraphic and Historical Considerations” (BASOR, 296, 1994, pp. 63-80).

[73] Veja Carol A. Meyers, in “Kinship and Kingship: The Early Monarchy”, in *The Oxford History of the Biblical World*, pp. 237-243.

[74] Stager, “Forging an Identity”, p. 150.

[75] *Ibid*, 151.

[76] Meyers, “Kinship and Kingship”, p. 266.

[77] John S. Holladay Jr., “The Kingdoms of Israel and Judah: Political and Economic Centralization in the Iron IIA-B”, in *The Archaeology of Society in the Holy Land*, ed. T. T. Levy (New York: Facts on File, 1995), p. 388. Para uma discussão detalhada da pintura arqueológica da família israelita, veja Lawrence E. Stager, “The Archaeology of the Family in Ancient Israel” (BASOR, 260, 1985, pp. 1-35).

[78] Veja os polêmicos trabalhos de Frank S. Frick, *The Formation of the State in Ancient Israel* (SWBAS 4; Sheffield: Almond, 1985); e James W. Flanagan, *David’s Social Drama: A Hologram of Israel’s Early Iron Age* (SWBAS 6; Sheffield: Almond, 1988).

[79] Veja Robert B. Coote e Keith W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective* (SWBAS 5, Sheffield: Almond, 1987), pp. 139-166.

[80] Uma notável exceção é David W. Jamieson-Drake, que argumenta a partir da evidência arqueológica de que um “estado completo” em Judá não foi obtido até o oitavo século (Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Sociological Approach [SWBAS 9; Sheffield: Almond, 1991], pp. 138-145). Veja também Thompson, *Early History of the Israelite People*, pp. 313, 332-333.

[81] Essas duas grandes construções de pilares em Meguido, bem como construções similares em outros lugares (por exemplo, Hasor, Tel Sheva), eram de fato estábulos em vez de depósitos, veja John S. Holladay, Jr., “The Stables of Ancient Israel: Functional Determinants of Stable Construction and the Interpretation of Pillared Building Remains of the Palestinian Iron Age”, in *The Archaeology of Jordan and Other Studies*, ed. L. T. Geraty e L. G. Herr (Berrien Springs, Mich.: Andrew University Press, 1986), pp. 103-165.

[82] Veja, por exemplo, D. Milson, “The Design of the Royal Gates at Megido, Hazor and Gezer” (ZDPV, 102, 1986, pp. 87-92); Ze’ev Herzog, “Settlement and Fortification in the Iron Age”, in *The Architecture of Ancient Israel: From the Prehistoric to the Persian Periods*, eds. A. Kempinski e R. Reich (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1992), pp. 231-246; G. J. Wightman, “The Myth of Solomon” (BASOR, pp. 277-278, 1990, pp. 5-22; Israel Finkelstein, “On Archaeological Methods and Historical Consideration: Iron Age II and Samaria” (BASOR, pp. 277-78, 1990, pp. 109-119).

[83] Não há nenhuma evidência de que Davi ou Salomão tenham construído um império. Veja o tratado equilibrado em Miller e Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, pp. 214-216; J. Maxwell Miller, “Separating the Solomon of History from

the Solomon of Legend”, in *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millennium*, ed. Lowell K. Handy (SCHANE 11; Leiden: Brill, 1977), pp. 10-20.

[84] Veja, particularmente, Giorgio Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria: An Essay on Political Institutions with Special Reference to the Israelite Kingdoms* (Rome: Istituto di Studi del Vicino Oriente, 1967), pp. 200-208; Tomoo Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel: A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology* (BZAW 142; New York: de Gruyter, 1977), pp. 171-182.

[85] Finkelstein, “The Great Transformation”, p. 362; McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, p. 172.

[86] Veja, por exemplo, G. E. Mendenhall, “The Monarchy” (*Interpretation*, 29, 1975, pp. 155-170).

[87] Frank M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), pp. 233-234, 239-241.

[88] J. J. M. Roberts, “In Defense of the Monarchy: The Contribution of Israelite Kingship in Biblical Theology”, in *Ancient Israelite Religion*, pp. 377-396. O trabalho de Roberts sobre a “História da Ascensão de Davi”, de fato, reflete muito da própria confiança de Bright na credibilidade histórica deste relato. O fato dessa ascensão de Davi à realeza ser documentada como altamente irregular sugere um grau de veracidade (*ibid.*, p. 383).

[89] *Ibid.*, p. 384.

[90] M. Weinfeld, “The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East” (*JAOS*, 90, 1970, 185).

[91] Bright, 3.227.

[92] Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (San Francisco: Harper & Row, 1985), p. 213.

[93] Weinfeld, “The Covenant of Grant”, p. 189.

[94] Bright, de fato, admite isso mais claramente em *Covenant and Promise: The Prophetic Understanding of the Future in Pre-Exilic Israel* (Philadelphia: Westminster, 1976), pp. 70-71.

[95] Levenson, curiosamente não cita esse texto altamente relevante.

[96] Levenson, *Sinai and Zion*, pp. 214-215.

[97] John Bright, *The Kingdom of God: The Biblical Concept and Its Meaning for the Church* (New York/Nashville: Abingdon-Cokesbury, 1953), pp. 39-44, 86-87, 91-92, 165-167.

[98] É típica a pré-concepção de que Bright, juntamente com G. Ernest Wright, ajudou a liderar um movimento teológico. Mas Bright não considerava estar fazendo nada deste tipo. Cf. Brevard Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Westminster, 1970), pp. 32-50; Leo Perdue, *The Collapse of History* (OBT: Minneapolis: Augsburg Fortress, 1994), pp. 19-44.

[99] Jon D. Levenson, “Why Jews are Not Interested in the Bible”, in *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, ed. Jacob Neusner (Philadelphia: Fortress, 1987), p. 284 (veja a forma revisada em Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism*, Louisville: Westminster/John Knox, 1993, p. 36).

[100] Por exemplo, John Bright, *The Authority of the Old Testament* (Nashville:

Abingdon, 1967), p. 136; idem, *Covenant and Promise*, cf. 3.148-3.362.

[101] Para uma crítica do ponto de vista de que o chamado “método histórico crítico” desempenhou um papel dominante na crítica bíblica, veja James Barr, “Remembrances of ‘Historical Criticism’: Speiser’s Genesis Commentary and its History of Reception”, in *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner*, eds. William P. Brown e S. dean McBride, Jr. (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).

[102] Para uma discussão mais completa, veja Leo G. Perdue, *The Collapse of History: reconstructing Old Testament Theology* (OBT: Minneapolis: Fortress, 1994), pp. 7-11.

[103] Deve ser colocado que a força motriz por trás do estudo de Bright foi seu desejo de disseminar para a igreja e o público em geral os frutos do estudo bíblico. Em uma entrevista concedida logo após a publicação da terceira edição de seu livro, Bright comenta sobre a identificação de um “motivo aparente” em seu trabalho: “todos nós que fomos mais fundo no assunto temos o dever de comunicar à igreja o que sabemos de uma forma útil — e ao público em geral se eles estiverem interessados” (Kendig B. Cully, “Interview with John Bright: Scholar of the Kingdom” — *The Review of Books and Religion*, 11/4, 1983, p. 4).

[104] Veja Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1997), pp. 42-49, 103-105; e também a posição de James Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1999), pp. 347-354.

[105] Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, p. 104.

[106] *Ibid.*, p. 206.

[107] *Ibid.*, p. 74 (originais em itálico).

[108] Esta é uma questão diferente e, creio, mais relevante para a qual Kurt Noll endereça seu artigo “Looking on the Bright Side of Israel’s History: Is There Pedagogical value in a Theological Presentation of History?” (*Biblical Interpretation*, 7, 1999, pp. 1-27). Dentro do contexto da educação teológica, a resposta é evidente. A questão real na educação teológica é se existe mesmo algum valor numa apresentação histórica. A teologia de Brueggemann, por exemplo, parece excluí-la.

[109] Veja o perceptivo artigo de Jack Sasson, “On Choosing Models for a Recreating Israelite Pre-Monarchic History” (*JSOT*, 21, 1981, pp. 3-24). O campo promissor do “novo historicismo” é um que encoraja a reconstrução histórica e ao mesmo tempo questiona radicalmente as pré-concepções culturais do intérprete. Veja F. W. Dobbs-Alsopp, “Rethinking Historical Criticism” (*Biblical Interpretation*, 7, 1999, pp. 235-271).

Hildegarda de Bingen

Scivias

(Scito Vias Domini)
Conhece os caminhos do Senhor



Scivias

de Bingen, Hildegarda

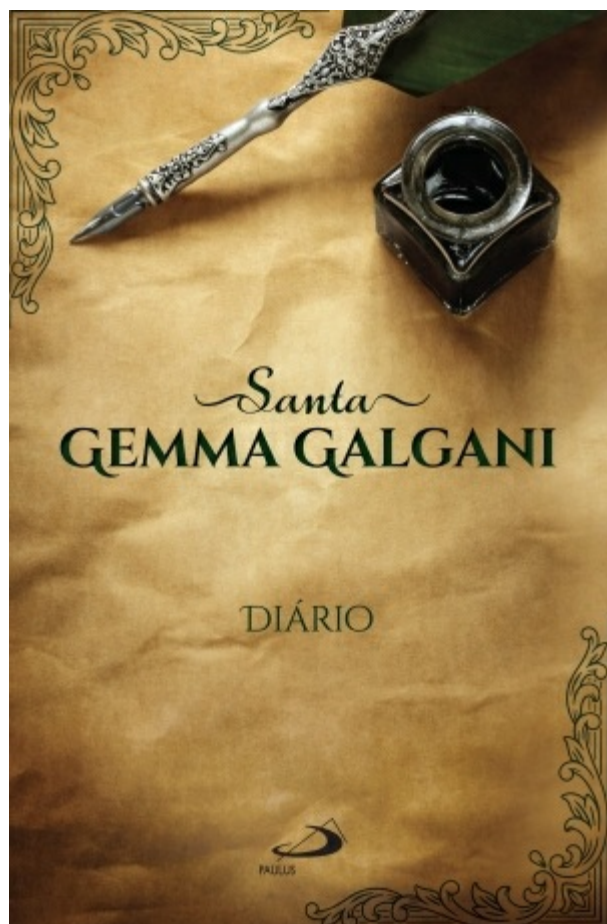
9788534946025

776 páginas

[Compre agora e leia](#)

Scivias, a obra religiosa mais importante da santa e doutora da Igreja Hildegarda de Bingen, compõe-se de vinte e seis visões, que são primeiramente escritas de maneira literal, tal como ela as teve, sendo, a seguir, explicadas exegeticamente. Alguns dos tópicos presentes nas visões são a caridade de Cristo, a natureza do universo, o reino de Deus, a queda do ser humano, a santificação e o fim do mundo. Ênfase especial é dada aos sacramentos do matrimônio e da eucaristia, em resposta à heresia cátara. Como grupo, as visões formam uma summa teológica da doutrina cristã. No final de Scivias, encontram-se hinos de louvor e uma peça curta, provavelmente um rascunho primitivo de Ordo virtutum, a primeira obra de moral conhecida. Hildegarda é notável por ser capaz de unir "visão com doutrina, religião com ciência, júbilo carismático com indignação profética, e anseio por ordem social com a busca por justiça social". Este livro é especialmente significativo para historiadores e teólogas feministas. Elucida a vida das mulheres medievais, e é um exemplo impressionante de certa forma especial de espiritualidade cristã.

[Compre agora e leia](#)



Santa Gemma Galgani - Diário

Galgani, Gemma

9788534945714

248 páginas

[Compre agora e leia](#)

Primeiro, ao vê-la, causou-me um pouco de medo; fiz de tudo para me assegurar de que era verdadeiramente a Mãe de Jesus: deu-me sinal para me orientar. Depois de um momento, fiquei toda contente; mas foi tamanha a comoção que me senti muito pequena diante dela, e tamanho o contentamento que não pude pronunciar palavra, senão dizer, repetidamente, o nome de 'Mãe'. [...] Enquanto juntas conversávamos, e me tinha sempre pela mão, deixou-me; eu não queria que fosse, estava quase chorando, e então me disse: 'Minha filha, agora basta; Jesus pede-lhe este sacrifício, por ora convém que a deixe'. A sua palavra deixou-me em paz; repousei tranquilamente: 'Pois bem, o sacrifício foi feito'. Deixou-me. Quem poderia descrever em detalhes quão bela, quão querida é a Mãe celeste? Não, certamente não existe comparação. Quando terei a felicidade de vê-la novamente?

[Compre agora e leia](#)



DOCAT

Youcat, Fundação

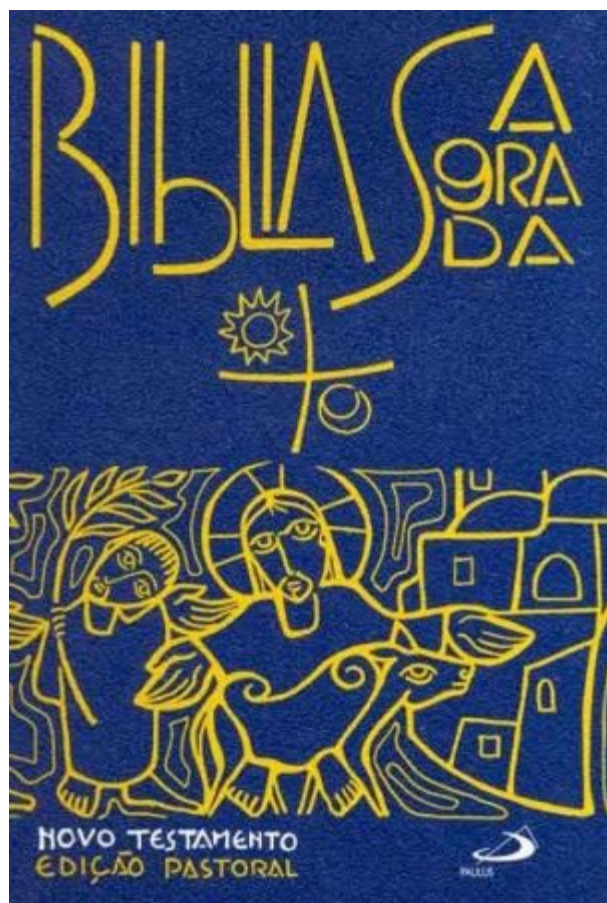
9788534945059

320 páginas

[Compre agora e leia](#)

Dando continuidade ao projeto do YOUCAT, o presente livro apresenta a Doutrina Social da Igreja numa linguagem jovem. Esta obra conta ainda com prefácio do Papa Francisco, que manifesta o sonho de ter um milhão de jovens leitores da Doutrina Social da Igreja, convidando-os a ser Doutrina Social em movimento.

[Compre agora e leia](#)



Bíblia Sagrada: Novo Testamento - Edição Pastoral

Vv.Aa.

9788534945226

576 páginas

[Compre agora e leia](#)

A Bíblia Sagrada: Novo Testamento - Edição Pastoral oferece um texto acessível, principalmente às comunidades de base, círculos bíblicos, catequese e celebrações. Esta edição contém o Novo Testamento, com introdução para cada livro e notas explicativas, a proposta desta edição é renovar a vida cristã à luz da Palavra de Deus.

[Compre agora e leia](#)

LEE MARTIN McDONALD

A origem da Bíblia

Um guia para os perplexos



A origem da Bíblia

McDonald, Lee Martin

9788534936583

264 páginas

[Compre agora e leia](#)

Este é um grandioso trabalho que oferece respostas e explica os caminhos percorridos pela Bíblia até os dias atuais. Em estilo acessível, o autor descreve como a Bíblia cristã teve seu início, desenvolveu-se e por fim, se fixou. Lee Martin McDonald analisa textos desde a Bíblia hebraica até a literatura patrística.

[Compre agora e leia](#)

Índice

Folha de rosto	2
PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO	9
PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO	11
ABREVIATURAS	14
INTRODUÇÃO À HISTÓRIA DE ISRAEL DE JOHN BRIGHT - William P. Brown	17
PRÓLOGO ANTIGO ORIENTE ANTES DO ANO 2000 a.C., APROXIMADAMENTE	40
A. ANTES DA HISTÓRIA: FUNDAMENTOS DA CIVILIZAÇÃO NO ANTIGO ORIENTE	41
1. Os mais antigos aldeamentos da Idade da Pedra	41
2. Desenvolvimento cultural na Mesopotâmia	44
3. O Egito e a Palestina no quarto milênio	48
B. O ORIENTE ANTIGO NO TERCEIRO MILÊNIO a.C.	50
1. A Mesopotâmia no mais antigo período histórico	50
2. O Egito e a Ásia Ocidental no terceiro milênio	55
3. O Antigo Oriente pouco antes da Idade Patriarcal	58
PRIMEIRA PARTE ANTECEDENTES E PRIMÓRDIOS - A idade dos Patriarcas	62
CAPÍTULO 1 - O MUNDO DAS ORIGENS DE ISRAEL	63
A. O ANTIGO ORIENTE NOS ANOS 2000-1750 a.C. APROXIMADAMENTE	64
1. A Mesopotâmia nos anos 2000-1750, aproximadamente ²	64
2. O Egito e a Palestina em 2000-1750 a.C., aproximadamente	67
B. O ANTIGO ORIENTE DE 1750 A 1550 a.C. APROXIMADAMENTE	71
1. A luta pelo Poder no décimo oitavo século na Mesopotâmia	71
2. Período de confusão no Oriente Antigo	75
CAPÍTULO 2 - OS PATRIARCAS	82
A. NARRATIVAS PATRIARCAIS: O PROBLEMA E O MÉTODO SEGUIDO	82
1. A natureza do material	82
2. Avaliação das tradições como fontes históricas	89
B. O AMBIENTE HISTÓRICO DAS NARRATIVAS PATRIARCAIS	92
1. Os Patriarcas no contexto da primeira metade do segundo milênio	92
2. A Data dos Patriarcas	97

C. OS ANTEPASSADOS HEBREUS E A HISTÓRIA	102
1. A migração dos Patriarcas	102
2. Os patriarcas como figuras históricas	107
3. A religião dos Patriarcas	111
SEGUNDA PARTE PERÍODO DE FORMAÇÃO	118
CAPÍTULO 3 - ÊXODO E CONQUISTA	119
A. A ÁSIA OCIDENTAL NA ÚLTIMA IDADE DO BRONZE: O IMPÉRIO EGÍPCIO ¹	119
1. A Décima Oitava Dinastia e o Nascimento do Império	120
2. O Período de Amarna e o fim da Décima Oitava Dinastia	121
3. A Ásia Ocidental no décimo terceiro século: A Décima Nona Dinastia	124
4. Canaã no século treze a.C.	127
B. AS TRADIÇÕES BÍBLICAS À LUZ DA EVIDÊNCIA	132
1. Escravidão do Egito e Êxodo à luz da evidência	132
2. A peregrinação através do deserto à luz da evidência	135
3. A conquista da Palestina à luz da evidência	139
C. A FORMAÇÃO DO POVO DE ISRAEL	143
1. A complexidade das origens de Israel	143
2. A ocupação israelita de Canaã: sumário e reconstrução	147
CAPÍTULO 4 - A CONSTITUIÇÃO E A RELIGIÃO DE ISRAEL PRIMITIVO	154
A. O PROBLEMA E O MÉTODO DE PROCEDIMENTO	154
1. Como a Religião do Israel primitivo poderia ser descrita?	155
2. Fontes primárias de conhecimento	156
B. A RELIGIÃO DO ISRAEL PRIMITIVO	157
1. Israel, o povo de Iahweh: A Sociedade da Aliança	157
2. O Deus da Aliança	166
C. A CONSTITUIÇÃO DO ISRAEL PRIMITIVO: A LIGA TRIBAL E SUAS INSTITUIÇÕES	170
1. A Liga Tribal Israelita	171
2. As instituições da liga tribal	177
D. A HISTÓRIA DA LIGA TRIBAL: O PERÍODO DOS JUÍZES	181
1. A situação mundial em 1200-1050 a.C., aproximadamente	182
2. Israel em Canaã: os dois primeiros séculos	184
TERCEIRA PARTE A MONARQUIA DE ISRAEL - Período da autodeterminação nacional	191
CAPÍTULO 5 - DA CONFEDERAÇÃO TRIBAL AO ESTADO DINÁSTICO	192

A. PRIMEIROS PASSOS PARA A MONARQUIA: SAUL	192
1. A crise dos filisteus e o fracasso da organização tribal	192
2. O primeiro rei: Saul	195
3. A ruína de Saul e a ascensão de Davi	198
B. A MONARQUIA UNIDA DE ISRAEL: REI DAVI	202
1. Ascensão de Davi ao poder	202
2. A segurança e a consolidação do Estado	205
3. A construção do Império	208
4. O Estado de Davi ⁴⁷	210
5. Os últimos anos de Davi	213
C. A UNIDADE MONÁRQUICA DE ISRAEL: SALOMÃO (aproximadamente 961-922) ⁶¹	217
1. Salomão como homem de Estado: a política nacional	217
2. A atividade comercial de Salomão	221
3. A Idade de Ouro de Israel	223
4. A sobrecarga da Monarquia	226
5. O problema teológico da Monarquia	229
CAPÍTULO 6 - OS REINOS INDEPENDENTES DE ISRAEL E JUDÁ	235
A. A MONARQUIA DIVIDIDA: OS PRIMEIROS CINQUENTA ANOS (922-876)	235
1. O Cisma e suas consequências	235
2. Os Estados rivais: guerra regional	238
3. Os Estados rivais: negócios internos	241
B. ISRAEL E JUDÁ DA ASCENSÃO DE AMRI ATÉ O EXPURGO DE JEÚ (876-843/2)	245
1. A Casa de Amri: recuperação de Israel	245
2. A Casa de Amri: a situação interna	248
3. A destruição da Casa de Amri	251
4. Negócios internos de Judá — aproximadamente 873-837	255
C. ISRAEL E JUDÁ DOS MEADOS DO SÉCULO NONO AOS MEADOS DO SÉCULO OITAVO	257
1. Meio século de fraqueza	257
2. O ressurgimento de Israel e Judá no século oitavo	260
3. A enfermidade interna de Israel: o primeiro dos profetas clássicos	263
QUARTA PARTE A MONARQUIA (cont.) - Crise e decadência	271
CAPÍTULO 7 - O PERÍODO DA CONQUISTA ASSÍRIA	272

A. AVANÇO ASSÍRIO: A QUEDA DE ISRAEL E A SUBJUGAÇÃO DE JUDÁ	272
1. O começo da queda de Israel	272
2. Os últimos dias do Reino de Israel (737-721)	276
3. Judá como satélite da Assíria: Acaz (735-715)21	278
B. A LUTA PELA INDEPENDÊNCIA: EZEQUIAS (715-687/6)	281
1. A política de Ezequias e seu significado	281
2. Ezequias e Senaquerib	286
C. OS PROFETAS DO FIM DO SÉCULO OITAVO EM JUDÁ	289
1. A emergência nacional e a mensagem profética	289
2. Os efeitos da pregação profética	295
APÊNDICE I - O PROBLEMA DAS CAMPANHAS DE SENAQUERIB NA PALESTINA	299
CAPÍTULO 8 - O REINO DE JUDÁ	311
A. O FIM DO DOMÍNIO ASSÍRIO: JUDÁ READQUIRE A INDEPENDÊNCIA	311
1. Judá em meados do século sétimo	311
2. Os últimos dias do Império Assírio	314
3. O reinado de Josias (640-609)	317
B. O IMPÉRIO NEOBABILÔNICO E OS ÚLTIMOS DIAS DE JUDÁ	324
1. Da morte de Josias à primeira deportação (609-597)	324
2. O fim do reino de Judá	327
C. OS PROFETAS DOS ÚLTIMOS DIAS DE JUDÁ	331
1. Desenvolvimento da Emergência Teológica	331
2. Os profetas e a sobrevivência da religião de Israel	333
QUINTA PARTE A TRAGÉDIA E DEPOIS DA TRAGÉDIA - Os períodos exílico e pós-exílico	340
CAPÍTULO 9 - EXÍLIO E RESTAURAÇÃO	341
A. O PERÍODO DO EXÍLIO (587-539)	341
1. A situação dos judeus depois de 587	341
2. O exílio e a religião de Israel16	345
3. Os últimos dias do império babilônico	349
4. Na véspera da libertação: reinterpretação profética da religião de Israel	352
B. A RESTAURAÇÃO DA COMUNIDADE JUDAICA NA PALESTINA	357
1. O começo do novo dia	357
2. Os primeiros anos da comunidade da restauração	361
3. O acabamento do templo	365

CAPÍTULO 10 - A COMUNIDADE JUDAICA NO SÉCULO QUINTO	370
A. DA CONCLUSÃO DO TEMPLO À METADE DO SÉCULO QUINTO	370
1. O Império Persa até aproximadamente 450	370
2. A sorte dos judeus em aproximadamente 515-450	372
B. A REORGANIZAÇÃO DA COMUNIDADE JUDAICA SOB NEEMIAS E ESDRAS	376
1. Neemias e sua obra	376
2. Esdras, “o escriba”	382
APÊNDICE II - A DATA DA MISSÃO DE ESDRAS EM JERUSALÉM	388
SEXTA PARTE PERÍODO DE FORMAÇÃO JUDAICA	398
CAPÍTULO 11 - O FIM DO PERÍODO DO ANTIGO TESTAMENTO	399
A. OS JUDEUS ATRAVÉS DOS SÉCULOS QUARTO E TERCEIRO	399
1. O último século do domínio persa	399
2. O começo do período helenístico	405
B. OS JUDEUS SOB OS SELÊUCIDAS: REVOLUÇÃO E CRISE RELIGIOSA	411
1. As perseguições de Antíoco Eptífanés ³¹	411
2. A rebelião dos macabeus	416
CAPÍTULO 12 - O JUDAÍSMO NO FIM DO PERÍODO DO ANTIGO TESTAMENTO	421
A. A NATUREZA E O DESENVOLVIMENTO DO JUDAÍSMO PRIMITIVO	421
1. A comunidade judaica no período pós-exílico: um resumo	421
2. A religião da lei	425
B. CARACTERÍSTICAS DA TEOLOGIA DO JUDAÍSMO PRIMITIVO	435
1. A comunidade judaica e o mundo	435
2. Reflexão teológica sobre o judaísmo primitivo	439
3. A futura esperança do judaísmo primitivo	445
EPÍLOGO EM DIREÇÃO À PLENITUDE DOS TEMPOS	451
APÊNDICE - UMA ATUALIZAÇÃO NA PESQUISA DA HISTÓRIA DE ISRAEL	459
QUADROS CRONOLÓGICOS	476
MAPAS HISTÓRICOS	493
Coleção	526

Ficha catalográfica

527

Notas

528